



**Citation:** Enrico Donato (2018) Tommaso e alcuni suoi contemporanei sull'autoconoscenza degli *habitus*. *Aisthesis* 11(1): 133-143. doi: 10.13128/Aisthesis-23278

**Copyright:** © 2018 Author. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/aisthesis>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The authors have declared that no competing interests exist.

## Tommaso e alcuni suoi contemporanei sull'autoconoscenza degli *habitus*

ENRICO DONATO  
(Università di Ginevra)  
[enrico.donato@unige.ch](mailto:enrico.donato@unige.ch)

**Abstract.** In this paper I consider a problem – originally raised by Thomas Aquinas – that is a side effect of integrating Aristotle's epistemology with Augustine's. Thus, how can the human soul obtain knowledge of its own stable dispositions (*habitus*)? In a serious attempt to meet the constraints that Aristotle had placed on the possibility of human reflexive thought, Aquinas builds his answer on a distinction between actual and habitual self-knowledge. Both Matthew of Acquasparta and Roger Marston will draw on the distinction, as well as on the overall formulation of the problem, and yet – due to a stronger commitment to Augustine's epistemology – they will reject with different arguments Aquinas's solution.

**Keywords.** Thomas Aquinas, *habitus*, medieval epistemology, self-knowledge.

---

*Voglio ringraziare Anna Rodolfi per avermi gentilmente invitato a Firenze a presentare una prima versione del presente contributo. Stefano Perfetti e Laurent Cesalli per i loro preziosi commenti, e Clelia Crialesi per avermi fornito le immagini del manoscritto di Bernardo di Trilia.*

### 1. INTRODUZIONE

Il vivo interesse di molti autori del XIII secolo verso la cosiddetta *scientia de anima* è testimoniato dalla quantità di nuovi quesiti e soluzioni che prendono corpo grazie all'integrazione di *auctoritates* le une con le altre. Si è spesso notato, ad esempio, che la dottrina di Tommaso d'Aquino sull'autoconoscenza dell'anima razionale è il risultato di un'integrazione di elementi di psicologia aristotelica e agostiniana: da un lato, per spiegare la riflessione *in atto* dell'intelletto su se stesso Tommaso segue Aristotele e ammette che una tale riflessione può sì aver luogo nell'intelletto, ma soltanto a partire dai suoi propri oggetti di conoscenza. Dall'altro lato, per rendere conto della conoscenza *abituale* dell'anima, ossia di quella prossimità e familiarità che derivano immediatamente dalla sua essenza, Tom-

maso si appropria, per rielaborarla, dell'idea del *se nosse* che troviamo nel *De Trinitate* di Agostino<sup>1</sup>.

A un tale modello onnicomprensivo dell'auto-conoscenza umana, però, si arriva soltanto attraverso questioni specifiche in cui il lessico concettuale dei distinti *auctores* chiamati in causa viene modificato, approfondito e piegato da Tommaso ai fini della sua trattazione. In questo articolo prenderò in esame un caso analogo in cui Tommaso, partendo dalla nozione originariamente aristotelica di ἕξις (latinizzato in *habitus*) e argomentando in linea con principi aristotelici, solleva degli interrogativi la cui formulazione è quasi del tutto assente nel testo di Aristotele.

La questione può esser presentata nel modo seguente: immaginiamo che qualcuno inizi a seguire fedelmente le direttive date da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* al fine di raggiungere la forma di realizzazione distintiva della vita umana. Ecco che dopo qualche tempo questo qualcuno si potrà chiedere se ha sviluppato correttamente quelle disposizioni stabili sia morali che intellettuali che sono necessarie per la felicità (Aristotele, *Eth. Nic.* I 6, 1097b22-1098a20). Ma com'è possibile che qualcuno sappia di possedere, ad esempio, la virtù della giustizia? Qualunque possa essere il giudizio a proposito, un tale auto-esame è qualcosa che Tommaso e i suoi contemporanei non danno per scontato, soprattutto poiché una sua giustificazione potrebbe implicare una violazione del principio aristotelico per cui l'intellezione umana richiede sempre il contributo dei *fantasmata*. Come descrivere, dunque, il processo psicologico che si colloca dietro alla domanda «sono una persona giusta»? Poiché Tommaso è il primo ad aver posto il problema fra le *quaestiones* degne di considerazione, la sua è la prima risposta articolata<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Per una trattazione recente di questo tema si veda Cory (2013), in particolare i capitoli 4 e 5. Riguardo ad Agostino si veda, ad es., *De Trin.* X.5.7.

<sup>2</sup> Per quanto ne so, Alberto Magno è il solo ad aver affrontato il tema prima di Tommaso, e in maniera assai sbrigativa, distinguendo fra una conoscenza sperimentale e una dimostrativa delle proprie virtù: *Dicendum, quod cognitio virtutis duplex est, scilicet experimentalis, et quae est effectus demonstrationis. Et experimentalis quidem cog-*

Pertanto, è a partire dalla trattazione tommasiana che molti degli autori successivi che si occupano della cognizione dell'anima umana iniziano a integrare tale quesito all'interno della propria concezione dell'auto-conoscenza.

Quanto al progetto del presente contributo, dopo aver analizzato la risposta di Tommaso alla questione di se e in che misura la mente umana possa avere accesso alle sue disposizioni stabili (*Utrum habitus in nobis existens cognosci possit*), passerò a esaminare la (s)fortuna della proposta tommasiana in tre autori del XIII secolo: Matteo d'Acquasparta, Bernardo di Trilia e Roger Marston.

## 2. PREMESSE ARISTOTELICHE

In Aristotele, il termine greco ἕξις indica quelle disposizioni stabili che possono esser acquisite attraverso una pratica costante e duratura e che appartengono alla parte razionale o appetitiva dell'anima umana<sup>3</sup>. Il tentativo di rintracciare in Aristotele una concezione in qualche modo articolata di come le disposizioni stabili possano esser conosciute è destinato al fallimento, e tuttavia le premesse della trattazione tommasiana possono essere rintracciate in alcune concise indicazioni presenti nel testo aristotelico.

Anzitutto, lo Stagirita ammette che il piacere (o il dispiacere) che si prova nel compiere un'azione virtuosa è indice del possesso (o della mancanza) di una virtù (*Anal. Sec.* II 19, 99b25-27; *Eth. Nic.* II 3, 1104b3-11)<sup>4</sup>. Ciò fa sì che il momento presente sia particolarmente rilevante nel costitu-

---

*nitio virtutis est, qua scitur virtus inesse per conscientiam virtutis et inclinationem virtutis ad motum, et per vigorem virtutis intelligendo medium. Et haec agnitio non procedit ex scibilibus immediate: sed illa quae est effectus demonstrationis, ex scientia quae docet de virtute haberi potest (Ethica I, t. 1, c. 2).*

<sup>3</sup> Sia il greco ἕξις che il latino *habitus* sono qui tradotti con «disposizione stabile».

<sup>4</sup> È possibile che tale piacere (o dispiacere) venga individuato grazie a quell'appercezione fondamentale dell'anima umana che è all'opera sin dalle più semplici operazioni e che permette di riconoscere una determinata esperienza come *mia* (cfr. *Eth. Nic.* X 9, 1170a29-b9).

irsi di tale consapevolezza: per esempio, se *adesso* provo piacere nel donare parte dei miei averi per un fine rispettabile, allora sento che *adesso* sono una persona generosa.

Oltre a esser confinata al momento presente, tale inferenza si basa sulla consapevolezza immediata di una certa risposta emotiva da parte dell'agente, e in tal senso risulta impossibile per qualcuno ignorare di avere una determinata virtù. Tuttavia, non è affatto chiaro se per Aristotele la consapevolezza del piacere o del dispiacere implichi una qualche conoscenza di che cosa sia quella determinata virtù. In effetti, *essere segno di una virtù* può, da un lato, indicare una proprietà che pertiene a un certo atto indipendentemente dalla conoscenza che l'agente ha della virtù in questione, come nel caso di un osservatore esterno; dall'altro lato, l'essere segno potrebbe implicare un sapere riflessivo dell'agente stesso.

Così, il vincolo del momento presente e l'ambiguità della nozione di "essere segno" fanno sì che la questione vada pensata più in profondità, cioè in modo tale da tenere in considerazione sia (i) uno scenario *post festum* in cui non si ha più percezione di un piacere o dolore sia (ii) i presupposti epistemologici che giustificano l'inferenza, per così dire, "ingenua" di Aristotele. Questi sono i due elementi su cui si concentrerà maggiormente l'interesse di Tommaso.

Se, da un lato, la lacunosità di Aristotele spinge Tommaso a esplicitare la struttura del problema e a fornirne una soluzione, dall'altro, tale soluzione va implementata in modo da rispettare quelli che sono gli assunti espliciti dell'epistemologia aristotelica e, fra tutti, il fatto che nulla può essere conosciuto senza il concorso dei *phantasmata* (o «immagini mentali»)⁵. Accettare quest'ultima regola costringe immediatamente a rinuncia-

⁵ La "regola" di Aristotele si trova in *De anima* III 7, 431a16 e in *De memoria et reminiscencia* I, 449b30-31. Quanto a Tommaso, come effettivamente funziona la *conversio ad phantasmata* è un punto molto controverso. Qui basta sottolineare che i *phantasmata* sono per Tommaso il materiale grezzo che serve alla formazione dei concetti e che dà contenuto ai pensieri attuali anche dopo che tali concetti sono stati formati (cfr. Pasnau [2002]: 278).

re ad alcune soluzioni che *prima facie* sembrano appetibili. Ad esempio, se si dicesse che la conoscenza delle disposizioni è garantita dal fatto che l'intelletto conserva in sé una qualche *similitudo* di esse, si dovrebbe ammettere che ognuna di tali *similitudines* conservata nell'intelletto è fondata su una qualche *similitudo* che si trova nei sensi o nell'immaginazione, ciascuna delle quali è a sua volta sono formate per astrazione dai *phantasmata*. Tuttavia, poiché le disposizioni non sono degli oggetti sensibili, non possono avere tali *similitudines*, e dunque non possono essere conosciute⁶. Di fronte a tale obiezione due sono le strategie possibili: l'una – abbracciata da Tommaso – consiste nel trovare un modo per prestar fede alla regola di Aristotele malgrado la natura non sensibile degli *habitus*, l'altra – sostenuta in ambito francescano – rinuncia del tutto alla regola aristotelica spiegando l'accesso cognitivo agli *habitus* mediante il ricorso a una conoscenza non discorsiva.

### 3. LA SOLUZIONE DI TOMMASO

Nell'Aquinate la questione sulla conoscenza delle proprie disposizioni stabili è trattata anzitutto in relazione alle virtù morali e intellettuali. Tuttavia, egli è cosciente che la questione può egualmente esser sollevata riguardo a ogni tipo di disposizione stabile, senza far eccezioni fra abilità tecniche, virtù o altri tipi di competenza procedurale, dal momento che ciascuna di tali conoscenze rimane a disposizione della mente anche quando non attualizzata⁷. Di conseguenza, secondo Tommaso, le abi-

⁶ *Si dicatur quod cognoscuntur per hoc quod habent sui similitudinem in intellectu. Contra. Similitudo quae est in intellectu, fundatur in similitudine quae est in imaginatione vel sensu: quia nequaquam sine phantasmate intelligit anima, ut dicitur in III de anima. Sed huiusmodi habitus non habent similitudinem in imaginatione vel sensu. Ergo non possunt cognosci per suam similitudinem* (Tommaso d'Aquino, *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, arg. 5, ed. Moos: 701).

⁷ La tesi – originariamente averroista, ma ripresa e modificata da Tommaso – secondo cui *habitus est quo quis agit cum voluerit* esprime bene tale concezione "ampia" delle disposizioni (cfr. Kent [2013]: 106-108).

lità acquisite attraverso giudizi percettivi (come la grammatica o la medicina), le virtù che conseguono all'esercizio della ragione naturale (come giustizia o scienza) e quelle infuse da Dio stesso (come fede o carità), rientrano a pari titolo nella categoria di *habitus* (*De Veritate*, q. 10, a. 9, co.).

Nella *Summa theologiae*, Tommaso pone una distinzione fra due forme di auto-conoscenza: l'una particolare e l'altra universale. Se, ad esempio, Socrate è cosciente di avere un'anima intellettuale *in quanto* individuo particolare fatto così e così, allora possiederà la prima forma di auto-conoscenza. Se, invece, Socrate arriva alla generalizzazione secondo cui ogni uomo, in quanto tale, ha un'anima razionale, allora avrà la seconda forma di auto-conoscenza, per la quale – dice Tommaso – è richiesto sforzo critico ed analisi filosofica (*Summa theol.* I, q. 87, a. 1, co.). Dal momento che la nostra questione riguarda la conoscenza delle disposizioni stabili per come sono state sviluppate da un determinato individuo, e non quelle che si trovano nell'anima di ogni essere umano, il processo cognitivo a cui siamo interessati non fa parte della cosiddetta *scientia de anima*, ovvero della psicologia filosofica *stricto sensu* che giunge a generalizzazioni vere per qualunque essere umano in ogni momento della sua esistenza<sup>8</sup>. Ad esempio, nella *Summa theologiae*, la ricerca di Tommaso va quasi interamente nella direzione della conoscenza universale che l'anima ha di se stessa, e pertanto la nostra questione è trattata sbrigativamente. Non così nel commento al terzo libro delle *Sentenze*, dove Tommaso compara i modi in cui possiamo conoscere l'essenza di qualcosa (*quid est*), con quelli in cui conosciamo se tale cosa esiste (*an est*), fondando il paragone sul fatto che le differenti strategie per rispondere alla domanda *an est* presuppongono la conoscenza del *quid est* della cosa di cui si vuol verificare l'esistenza.

Poiché le disposizioni stabili non sono oggetti sensibili, la conoscenza quidditativa che ne abbiamo si forma in accordo a due principi genera-

li della conoscenza umana, (1) l'induzione della causa, ossia l'*habitus* stesso, dagli effetti proporzionati, cioè gli atti singolari che sono percepiti nei fantasmi; (2) la proporzionalità di qualcosa a un fine stabilito, come avviene per gli artefatti. Con ciò fanno il paio i due modi di conoscenza dell'*an est* delle disposizioni stabili: (1) l'inferenza dell'esistenza di *x* dalle sue cause o dai suoi effetti; (2) l'inferenza dell'esistenza di *x* «a causa della propria [dell'intelletto] inclinazione verso certi atti, inclinazione che l'intelletto conosce poiché riflette sui propri atti»<sup>9</sup>. Così, una volta conosciuto il *quid est* di una disposizione, ne riconosciamo anzitutto l'esistenza attraverso le sue cause o i suoi effetti, anche se la stessa disposizione non esiste in noi: è in tal modo che l'allievo può vedere nel maestro una disposizione che gli manca<sup>10</sup>. D'altro canto, colui che possiede la disposizione è capace di riconoscere attraverso la riflessione (*per modum reflexionis*) un'inclinazione verso certi atti, nella misura in cui «egli sa che compie ciò che viene compiuto» (*In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, co.: 702).

Nelle questioni disputate *De Veritate*, Tommaso distingue all'interno del processo di auto-conoscenza delle disposizioni un aspetto abituale e uno attuale, così da chiarire il meccanismo di inclinazione summenzionato.

*Inoltre, percepiamo in modo attuale di avere delle disposizioni stabili, in base ai loro atti che sentiamo dentro di noi, e perciò anche Aristotele dice nel II libro dell'Etica Nicomachea che bisogna prendere come un segno delle disposizioni stabili il piacere che si produce nell'opera. Ma riguardo alla conoscenza*

<sup>9</sup> *Tertio modo cognoscit aliquid in seipso esse ex inclinatione quam habet ad aliquos actus: quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari* (*In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, co.: 702).

<sup>10</sup> *Ideo aliquis praedicto modo cognoscendo quid sit aliquis habitus, ex hoc quod videt talem actum exire qualis requiritur ad illum habitum, cognoscit quod ille habitus est in aliquo, etiam si ipse illum habitum non habeat; sed ille qui habet habitum, praeter hunc modum, tertio modo cognoscit se habere habitum, inquantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliquo modo ad actum illum* (*In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, co.: 702).

<sup>8</sup> Se è possibile che io manchi di una disposizione stabile che tu hai, non lo è altrettanto che io manchi di una facoltà dell'anima che tu hai (in condizioni normali).

*abituale, va detto che le disposizioni della mente sono conosciute per se stesse: in effetti quella stessa [disposizione] fa sì che venga conosciuto un qualcosa grazie a cui qualcuno è messo nella condizione di poter passare all'atto di conoscenza di quella cosa che è conosciuta abitualmente. Così per lo stesso fatto che le disposizioni stabili si trovano in essenza nella mente, la mente può arrivare a percepire che le disposizioni esistono in lei, in quanto attraverso le disposizioni che possiede può passare agli atti in cui le disposizioni sono percepite in modo attuale<sup>11</sup>.*

Anzitutto, Tommaso considera la spiegazione di Aristotele valida per il seguente tipo di situazioni, che chiameremo “autocoscienza diretta” (AD):

[AD] Quando il soggetto  $\varphi$  compie un atto-di-tipo-X, allora  $\varphi$  è cosciente che lui sa fare X.

Per esempio, nel momento in cui parlo francese, so che sono in grado di parlare francese. A questo, Tommaso aggiunge un principio ulteriore, che chiameremo “autocoscienza riflessiva” (AR):

[AR] Se  $\varphi$  sa fare X, allora  $\varphi$  è in grado di pensare (deliberatamente) agli atti-di-tipo-X in cui  $\varphi$  percepisce di saper fare X.

Richiamando gli atti rilevanti per una certa disposizione intellettuale, si può stabilire se la possediamo in noi oppure no.

Per ciò che riguarda le disposizioni stabili che appartengono alla volontà, esse non possono essere conosciute dalla volontà stessa, la quale per definizione, non conosce ma vuole. Perciò Tommaso fa appello all'unità in essenza delle distinte facoltà dell'anima per concludere che gli atti della volontà, rifluendo nell'intelletto, vengono cono-

sciuti da quest'ultimo, il quale può da essi inferire l'esistenza o la non esistenza del corrispondente habitus<sup>12</sup>.

In definitiva, la soluzione di Tommaso si basa su un giudizio comparativo fra la conoscenza *quid est* e quella *an est*: se qualcuno conosce l'essenza/la definizione di una disposizione stabile che pur non possiede, allora potrà riconoscerla in qualcun altro sulla base del fatto che potrà sussumere l'atto percepito sotto la tipologia di atto ammesso dalla medesima definizione. Ciò consente di distinguere fra tre elementi: (i) la conoscenza dell'essenza di un habitus, (ii) il possesso di quest'ultimo e (iii) la conoscenza del possesso/della mancanza di un habitus. Così, che uno studente sappia che la grammatica è la disciplina che si occupa delle regole di un dato linguaggio (essenza), e che egli sia in grado di compilare una lista delle regole grammaticali di quel linguaggio, non esclude la possibilità che egli di fatto rispetti soltanto una piccola parte di quelle regole nella sua comunicazione quotidiana (mancanza) e, tuttavia, ciò non gli impedisce di poter riconoscere la sua lacuna (conoscenza della mancanza).

Dunque, sia per quanto concerne le disposizioni della parte intellettuale che per quelle della parte affettiva, la soluzione di Tommaso implica che la conoscenza attuale degli habitus sia di tipo discorsivo e non intuitivo, ossia che venga ottenuta per inferenza e mediante l'interpolazione di uno *step* cognitivo costituito dalla riflessione su atti singolari. Grazie a tale mediazione, Tommaso riesce a prestar fede alla regola aristotelica secondo cui *non potest anima intelligere sine phantasmatis*. In effetti, chi possiede un habitus riesce a percepirne l'esistenza richiamando, per mezzo della definizione che esiste nel suo intelletto, gli atti a esso correlati preservati nei *phantasmata*,

<sup>11</sup> *Actualiter quidem percipimus habitus nos habere, ex actibus habituum quos in nobis sentimus; unde etiam philosophus dicit in II Ethicorum, quod signum oportet accipere habituum fientem in opere delectationem. Sed quantum ad habituales cognitionem, habitus mentis per seipsos cognosci dicuntur. Illud enim facit habitualiter cognosci aliquid, ex quo aliquis efficitur potens progredi in actum cognitionis eius rei quae habitualiter cognosci dicitur. Ex hoc autem ipso quod habitus per essentiam suam sunt in mente, mens potest progredi ad actualiter percipiendum habitus in se esse, in quantum per habitus quos habet, potest prodire in actus, in quibus habitus actualiter percipiuntur (De Veritate, q. 10, a. 9, co., ed. Leonina, v. 22: 329.233-249).*

<sup>12</sup> *[Intellectus] actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid, quia intelligo illud esse bonum. Et ita in hoc quod cognoscit intellectus actum voluntatis, potest cognoscere habitum in voluntate existentem (In III Sent., d. 23, q. 1, a. 2, ad 3: 704).*

e infine trovando conformità fra questi atti e la definizione<sup>13</sup>.

Per le disposizioni intellettuali la conformità fra l'atto d'intellezione e l'universale presentato nella definizione (*quid est*) della disposizione stessa è un criterio certo per conoscere la presenza di un certo *habitus*, e in tal senso la conoscenza quidditativa funge da regola per determinare se tale conformità ha luogo o meno. Ad esempio, chi ha familiarità col teorema di Pitagora non soltanto riesce a produrre quegli atti richiesti alla sua dimostrazione, ma sa anche che quegli atti rientrano all'interno di ciò che è definito "teorema di Pitagora". Ciò è valido anche per la disposizione intellettuale della *fides* cristiana, il cui contenuto può venir distinto in maniera non ambigua da un alto atto di fede sulla base della propria *regula fidei* che è riassunta nel Simbolo del credo Niceno (*In III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 4). D'altro canto, le disposizioni della volontà non possono essere accertate *more geometrico*, dal momento che i loro oggetti rientrano nella categoria di ciò che si verifica "per lo più", come dice Aristotele. Come conseguenza di ciò, per Tommaso non è possibile stabilire con certezza assoluta se si possiede la virtù della giustizia, dal momento che la *conscientia*, pur esaminando ciò che è stato compiuto e paragonando tali atti con i principi impressi nell'animo umano da Dio stesso, può trovarsi a pronunciare un giudizio erroneo<sup>14</sup>.

#### 4. SVILUPPI E CRITICHE DELLA TEORIA TOMMASIANA

Come ha già ampiamente mostrato il classico studio di Putallaz (1991), il dibattito intorno alla

<sup>13</sup> *Habitus non cognoscitur ab anima per aliquam eius speciem a sensu abstractam, sed per species eorum quae per habitum cognoscuntur; in hoc ipso quod alia cognoscuntur, et habitus cognoscitur ut principium cognitionis eorum* (*De Veritate*, q. 9, a. 10, ad 4: 329.298-303; cfr. *In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 2, co.).

<sup>14</sup> *Quamvis autem scientia semper sit verorum, non tamen quidquid aliquis aestimat se scire, verum est: et ita non oportet quod semper sit conscientia vera* (*In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 2, ad 4, ed. Mandonnet: 1000)

questione della conoscenza di sé che vede protagonisti Tommaso e i suoi critici francescani si gioca in buona parte sulla caratterizzazione di tale conoscenza in termini di conoscenza unicamente discorsiva – per il primo – o anche intuitiva – per i secondi (cfr. Putallaz [1991]: 34-36). A tale inquadramento generale del problema si può aggiungere che, benché entrambe le parti siano talvolta concordi nell'ammettere una qualche forma di mediazione, le modalità in cui quest'ultima è caratterizzata differiscono in modo significativo.

Una forma di mediazione si trova espressa nel principio secondo cui l'anima conosce se stessa e tutto ciò che sta al suo interno soltanto attraverso una riflessione, principio che si ritrova nelle *Quaestiones* sul primo libro delle *Sentenze* del francescano John Peckham (1230ca.-1292). Poiché tuttavia l'intera impalcatura della soluzione di Peckham è unicamente orientata a sorreggere la posizione tradizionale sull'indiscernibilità *in via* di carità e amore naturale (per la quale non possiamo sapere con certezza se possediamo o meno la carità, dal momento che nella vita terrena essa non può venir distinta dalla dilezione naturale) all'enunciazione del principio non seguono argomenti che ne specificino l'applicazione a casi concreti. Prima di arrivare alla conclusione prevista, però, Peckham fornisce al lettore una lista di sei differenti possibili "mediazioni", ossia una classificazione dei sei tipi di *species intellectualis* (*abstracta, innata, impressa, expressa, relictata, collecta*), molti dei quali saranno al centro delle soluzioni fornite da altri due autori francescani, ossia Matteo d'Acquasparta e Roger Marston<sup>15</sup>.

Così, se la risposta di Peckham lascia fuori molti degli interrogativi che vengono posti da Tommaso, non si può dire lo stesso di ciò che è contenuto nella quinta delle *Quaestiones disputatae de cognitione* (1278/79) di Matteo d'Acquasparta (1240ca.-1302). Il quesito (*utrum anima cognoscat semetipsam et habitus qui in eas sunt per*

<sup>15</sup> Peckham, *In I Sent.* (= *Questiones tractantes de anima*), qq. XXXVIII-XXXIX, ed. Spettmann: 213-216; cfr. *ivi*: 214: *anima non cognoscit se nec sua nisi per reflexionem sui supra se.*

*essentiam suam, an per actus tantum*) è già stato indagato da certuni (*aliqui*), dice Matteo, secondo i quali l'anima non conoscerebbe se stessa e i suoi *habitus* intuendoli direttamente, ma dirigendosi a ciò che ha astratto dai *phantasmata*. È chiaro che è in ballo la posizione di Tommaso<sup>16</sup>.

Matteo condivide con l'Aquinate il principio per cui senza l'apprensione delle *species* non ci sarebbe conoscenza riflessiva né dell'essenza dell'anima né dei suoi *habitus*; la differenza va rintracciata nella maniera in cui tale principio viene specificato.

Anzitutto, la conoscenza del *quid est* di un *habitus*, secondo Matteo, si produce in virtù di due fattori: in parte, grazie alle specie impresses e, in parte, grazie all'irradiazione del lume divino (d'Acquasparta, *Quaestiones disputatae de cognitione* V, resp.: 300-301). Tuttavia, mentre per Tommaso le specie astratte dai fantasmi giocano il ruolo di elemento mediatore anche quando l'agente cognitivo ha appreso intellettualmente il *quid est* di una certa disposizione stabile, per Matteo la mediazione delle *species impressae* costituisce un vincolo esclusivamente cronologico, che serve a giustificare la genesi del processo di apprensione dall'anima umana. Insomma, per Matteo, senza tale condizione il processo introspettivo non potrebbe iniziare a svilupparsi. Ciò non implica, però, che tale condizione permanga una volta giunti all'apprensione intellettuale di quegli stessi oggetti, piuttosto il contrario è vero: una volta che le *species* hanno adempiuto al loro compito di far passare l'anima in atto nella conoscenza del principio quidditativo delle disposizioni e della propria essenza, il loro ruolo passa in secondo piano. O meglio, al centro del processo non troviamo più quelle che Matteo chiama *species impressae*, ma le *species* o *similitudines expressae*, cioè quelle specie completamente immateriali – anche dette *intentiones* – che l'anima umana elabora, produce e concepisce a partire da se stessa (d'Acquasparta [1957]:

315, *ad octavum e ad nonum*)<sup>17</sup>. In tal modo, per Matteo la questione dell'*an est* è, come per Tommaso, secondaria: essa ha senso esclusivamente se è sollevata da chi ha già formato dentro di sé la *species expressa*.

Dal momento che le *species expressae* sono conseguenza del processo di conoscenza dell'essenza degli *habitus*, senza perciò coincidere con questi ultimi, esse costituiscono pur sempre una mediazione nel processo di conoscenza dell'*an est*. Pertanto, Matteo afferma che se si esamina la questione dal punto di vista della forma (*formaliter*) che l'essenza propria dell'anima e ciascuno dei suoi abiti assumono in quanto oggetti di conoscenza, allora si dovrà concludere che l'auto-conoscenza avviene mediatamente. In tal senso, il tipo di forma sotto la quale l'*habitus* della giustizia viene conosciuto (una forma intelligibile) non è lo stesso tipo di forma con cui esso si ritrova nell'anima (la forma di una qualità esistente *in re*). D'altro canto, se si considera il punto di vista dell'identità dell'oggetto (*obiective*) che viene indagato allora si dovrà ammettere che, una volta entrato in possesso di un certo *habitus*, l'anima potrà ritornarvi senza bisogno di mediazione, al pari di un oggetto colto direttamente dalla visione mentale. La possibilità di ammettere una visione intuitiva degli *habitus* è dunque conseguenza diretta del fatto che Matteo abbia accettato la premessa per cui l'anima umana produce di per sé delle similitudini immateriali degli *habitus*, le quali, pur essendo formalmente distinte da questi ultimi, sono identiche ad essi quanto all'oggetto designato. Per tale ragione Matteo può concludere che «un modo [di conoscenza] non esclude l'altro» (*unus modus alium non excludit*) (d'Acquasparta [1957]: 304)<sup>18</sup>. Tale

<sup>16</sup> *Dum enim intellectus dirigitur vel tendit in ea quae per phantasmata apprehenduntur, percipit actum suum* (d'Acquasparta [1957]: 301).

<sup>17</sup> La differenza fra *species impressa* ed *expressa* è presente implicitamente già in Tommaso, ma si afferma definitivamente soltanto in seguito. Per Lisska ([2016]: 294-295), in tal modo, il *terminus post quem* sarebbe Giovanni di San Tommaso (1589-1644), ma dai testi di Giovanni di Peckham, Matteo d'Acquasparta e Bernardo di Trilia qui presentati emerge che la distinzione si era diffusa ben prima.

<sup>18</sup> *De cognitione mentis, quantum ad se et quantum ad habitus qui in ea sunt, duobus modis possumus loqui: uno modo quantum ad istius cognitionis sive notitiae initi-*

soluzione senza dubbio conciliante ha tuttavia un costo: diversamente da quanto visto in Tommaso, Matteo si trova a negare la validità della “regola di Aristotele” riguardo alla necessità di ricorrere ai fantasmi per ciò che concerne gli oggetti puramente immateriali e restringe la validità di tale regola alle *res corporales*<sup>19</sup>.

Fra il 1284 e il 1287, ovvero pochi anni dopo la redazione delle questioni di Matteo, il domenicano Bernard de la Treille (1240ca.-1292), uno dei primi seguaci di Tommaso d'Aquino, redige le sue *Questiones de cognitione animae conjunctae corpori*<sup>20</sup>. L'eventualità che Bernardo abbia avuto presente il testo di Matteo è qualcosa che non può esser dimostrato qui, e ciò nonostante possiamo dire che nella corposa *responsio* di Bernardo alla nostra questione c'è il tentativo continuo di armonizzare una dottrina assai simile a quella di Tommaso con numerose *auctoritates* di Agostino, le quali si trovano già nel testo di Matteo e che sono quasi del tutto assenti dalla trattazione di Tommaso.

In secondo luogo, pur seguendo fedelmente Tommaso nel sostenere che l'anima umana *in via* conosce l'essenza di un *habitus* conoscendo gli atti e gli oggetti a esso corrispondenti e formando da

---

*um et inchoationem, alio modo quantum ad istius notitiae complementum et consummationem. Si quantum ad [...] inchoationem, sic dico absque dubio quod anima nec semetipsam nec habitus in se existentes potest intueri, nec primus actus cognitionis potest esse in semetipsam aut in ea quae in ipsa sunt. [...] Sed postquam facta est in actu per species a phantasmatis abstractas, admonita sive commonita et excitata ab exteriori, [...] semetipsam, sua interiora et ea quae in eius interioribus sunt directo aspectu potest cernere et intueri, ita quod semetipsam et habitus in se existentes cognoscit non tantum per arguitionem, sed per intuitionem et inspectionem, ita quod tamquam in obiectum in semetipsam et in ea quae sunt in ipsa potest dirigere intellectualem obtutum (cfr. d'Acquasparta [1957]: 312, ad 6).*

<sup>19</sup> *Auctoritas autem Philosophi intelligenda est de rebus corporalibus, quarum notitiam acquirit per sensus, quae sine phantasmate non intelliguntur (d'Acquasparta [1957]: 311, ad 5).*

<sup>20</sup> Il testo è tutt'ora inedito, ma si conserva integralmente in quattro manoscritti. I passi qui discussi si trovano nel ms. BnF lat. 3609, ff. 26r-32r. Per una biografia dettagliata della vita di Bernardo, cfr. Martin (1965).

essi una specie intelligibile, Bernardo recupera la differenza fra *species impressa* ed *expressa* presente in Matteo per fornire una spiegazione al problema della conoscenza del *quid est*<sup>21</sup>. Fedele all'idea tommasiana secondo cui la conoscenza degli *habitus* deriva dall'astrazione operata sui singoli atti, Bernardo pensa di rafforzare la risposta dell'Aquinate accettando la medesima distinzione attestata in Matteo, e in tal modo ammette che vi sia un prodotto intelligibile, appunto la *species expressa*, che deriva dall'attività spontanea dell'anima e che non ha più alcun rapporto con la sensibilità.

Quanto invece alla conoscenza dell'*an est*, Bernardo si limita sostanzialmente a ripetere la soluzione tommasiana: l'anima conosce l'esistenza attuale di un *habitus* che si trova in lei poiché guardando agli effetti, ossia gli atti, riesce a inferire l'esistenza della causa, ossia l'*habitus* stesso. Inoltre, ha conoscenza abituale dell'*habitus* dal momento che se esso è presente riesce a produrre gli atti stessi che sono conformi a quanto richiesto da quella disposizione. Infine, arriva a conoscere le virtù infuse da Dio tramite la similitudine di quello stesso *lumen* divino che è impressa in lei<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> *Duplex est species intelligibilis per quam intelligit intellectus: una impressa quae abstrahitur a phantasmatis, altera expressa quae mediante prima formatur operatione intellectus quae dicitur verbum cordis. [...] et hoc dico loquendo de cognitione animae vel habituum quo cognoscitur de eis quid sunt in generali (Bernardo di Trilia, De cognitione animae coniunctae corpori, BnF lat. 3609, f. 29va).*

<sup>22</sup> *Sic igitur patet ex praedictis quod anima coniuncta corpori cognoscit habitus virtutum in via. Quodammodo per speciem vel similitudinem suam quantum ad cognitionem habituum universalem, prout intellectus ex actibus et obiectis habituum format modo praedicto intelligibilem speciem vel rationem eorum. Quodammodo vero per actus proprios ab eis progredientes quantum ad cognitionem existentiae eorum actualem, sicut causa percipitur inesse per effectum sicut calor percipitur inesse igni per adustionem. Quodammodo vero per essentiam suam, et quantum ad cognitionem eorum habitualem tamquam ex praesentia habituum potest in actus virtutum prodire anima in quibus habitus actualiter inesse percipiuntur. Quodammodo vero intuendo lumen veritatis primae non quidem in se, sed in sua impressa similitudine menti quantum ad iudicium et examen (Bernardo di Trilia, De cognitione animae coniunctae corpori, BnF lat. 3609, f. 29rb).*



Se la posizione di Matteo è un compromesso fra la dottrina tommasiana della conoscenza indiretta e quella d'ispirazione agostiniana della conoscenza diretta dei propri *habitus*, con il maestro francescano Roger Marston la ricerca del compromesso cede del tutto il passo a quello che sembra un attacco frontale mosso proprio alla concezione dell'Aquinate<sup>23</sup>.

Il nucleo della critica di Marston consiste nel rigettare l'idea tommasiana secondo cui l'oggetto sensibile è il principio di conoscenza dell'atto di apprensione, e che tale atto è a sua volta il principio di conoscenza della disposizione stabile. È impossibile, sostiene Marston, che allo stesso tempo e con lo stesso atto si conosca un qualche oggetto e l'atto con cui si conosce quello stesso oggetto<sup>24</sup>. Dunque, quando diciamo che l'anima conosce se stessa e le proprie disposizioni stabili attraverso gli atti, se la parola «attraverso» (*per*) esprime un nesso di causalità efficiente – come quando diciamo che attraverso il fumo si deduce e conosce l'esistenza del fuoco – allora il principio è valido, dal momento che come il fumo è l'oggetto che permette di conoscere l'esistenza del fuoco che lo ha prodotto, così l'atto è l'oggetto che fornisce l'occasione perché si conosca l'esistenza dell'*habitus* da cui è generato. In tal caso l'atto svolge la funzione di mettere in moto il processo di conoscenza che termina nell'introspezione. Se invece «attraverso» (*per*) denota un'identità formale, allora il principio è da rigettare, poiché l'atto dell'intelletto con cui si conosce un *habitus* è formalmente distinto da quello stesso *habitus* che si vuole conoscere. Malgrado il tono ben più provocatorio di Marston, la suddetta distinzione produce un argomento concernente il ruolo degli atti mentali che in ultima istanza è analogo a quello elaborato da Matteo riguardo alle *species*: entrambi sono respon-

sabili dell'inizio del processo d'introspezione, ma ciò non implica che il risultato del processo, ossia la conoscenza dell'*habitus*, abbia luogo unicamente grazie a tale mediazione (Marston [1932]: 214; cf. n. 24). Se per Matteo la conclusione naturale dell'argomento consisteva nel fatto che l'anima è in grado di conoscere gli *habitus* senza la mediazione delle specie, e dunque intuitivamente, per Marston le implicazioni della critica hanno piuttosto a che fare con lo statuto di tale conoscenza, che è indipendente dalla sensibilità e unicamente prodotta dall'attività spontanea della ragione.

Così, dopo aver ripreso la distinzione tommasiana fra conoscenza del *quid est* e dell'*an est*, Marston spiega che la conoscenza del primo, comune sia a chi possiede che a chi non possiede la disposizione, si produce grazie all'esame degli atti propri delle disposizioni, che sono oggetti puramente intelligibili. Ciò che risulta da tale collezione di atti è una *species* che, pur non essendo la disposizione, permette di conoscere l'essenza della disposizione. Tale *species* dunque (denominata *collecta* già da John Peckham) non risulta, come per Tommaso, dall'astrazione operata sui fantasmi di un qualche atto o oggetto esperito tramite i sensi, ma da una collezione di atti che sono, appunto, del tutto immateriali e prodotti dall'anima razionale in base a leggi proprie. Come la conoscenza di qualcosa in quanto sostanza non è in alcun modo da imputare a un senso particolare ma è opera della ragione, spiega Marston, così la cognizione dell'essenza di un *habitus* è un processo che non ha nulla a che fare con ciò che è fornito dai sensi, ma avviene attraverso un «canale» puramente razionale. Ciò per Marston consegue direttamente all'aver rifiutato la via di Aristotele e imboccato quella di Agostino<sup>25</sup>. Poiché per Marston la lettura di Tommaso ha corrotto l'originaria *intentio Augustini*, occorre adesso ristabilirla per far sì che essa non venga posta sullo stesso piano della filosofia di Aristotele<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Per un'introduzione, si vedano Brown ([2011]: 1160-1162) e Putallaz ([1991]: 137-141).

<sup>24</sup> *Sic ergo patet quod nulla creatura simul potest cognoscere aliquod obiectum et actum quo tale obiectum cognoscit* (Marston [1932]: 210). La critica di Marston è analizzata in dettaglio in Putallaz ([1991]: 141-175); qui ci concentriamo su alcuni argomenti che vengono messi da parte nel medesimo studio.

<sup>25</sup> *Nam illam viam Philosophi contrariam reputo Augustino* (Marston [1932]: 217).

<sup>26</sup> Si veda la critica che Marston muove all'interpretazione di Tommaso della nozione agostiniana di *vestigium*

Per ciò che riguarda la conoscenza dell'*an est*, Marston spiega che in tal caso

*Non c'è bisogno che vi sia in chi conosce una specie grazie a cui egli sappia che la cosa esiste, piuttosto la mente, dagli atti dell'anima o delle disposizioni stabili, passa subito a ciò che comprende tramite il nome delle disposizioni o dell'anima, provando che una tal cosa esiste nel momento in cui conosce che gli atti pertinenti a tale disposizione o all'essenza nascono da essi, così come chiunque sa di possedere l'anima non appena vede che comprende e conosce l'anima, o sa di possedere la giustizia, allorché vede che le opere di giustizia vengono praticate spesso e con facilità. Dunque, per conoscere di una cosa "se esiste" non occorre che chi conosce abbia una specie della cosa conosciuta se non in generale, affinché sappia cosa si intende attraverso il nome dell'anima o della disposizione stabile<sup>27</sup>.*

Per Marston la comparazione degli atti che riconosciamo in noi con il significato dei termini che usiamo per definire i singoli *habitus* ("giustizia", "carità", ecc.) fornisce la risposta alla domanda riguardo all'*an est*: se l'atto in questione può essere trattato come una presentazione del significato che è proprio del nome dell'*habitus*, allora la risposta sarà positiva, altrimenti negativa. Il significato del nome dell'*habitus*, dunque, è nient'altro che la quiddità stessa che viene *collecta* dai diversi atti e in tal senso Marston, malgrado spieghi diversamente la genesi della quiddità, mantiene il princi-

---

(Marston [1932]: 222). In aggiunta a ciò, l'aver esplicitamente lasciato da parte la via aristotelica per seguire quella agostiniana fa sì che Marston non tenga affatto in considerazione, neppure come possibile *obiectio*, la regola per cui *nihil intelligitur sine phantasmatis*.

<sup>27</sup> *Non oportet aliquam speciem esse apud cognoscentem qua rem cognoscat esse, sed statim ex actibus animae vel habitibus fertur mens super illud quod nomine habitus vel animae intelligit, arguens tale quid esse, cum cognoscit actus tali habitui vel essentiae convenientes ab eis procedere, sicut quilibet cognoscit se habere animam, cum videt quod intelligit et cognoscit animam, vel se iustitiam habere, cum in eo videt frequenter et faciliter exerceri opera iustitiae. Ad cognoscendum igitur de re 'si est' non oportet cognoscentem habere speciem rei cognitae nisi in universali, ut sciat quid significetur per nomen animae vel habitus* (Marston [1932]: 214-215; cfr. Agostino, *De Trin.*, IX.10).

pio di Tommaso per cui la conoscenza del *quid est* è logicamente prioritaria a quella dell'*an est*.

Quanto alla differenza fra chi possiede e chi non possiede la disposizione stabile, Marston spiega che nel caso di un *habitus* della parte affettiva, come la giustizia, essa si riduce al fatto che la collezione della *species* nel primo caso sarà prodotta includendo nella *species* quegli atti appropriati alla disposizione che l'agente ritrova in se stesso, mentre nel secondo sarà formata unicamente a partire da atti che vedono protagonisti altri individui. In tal modo, per chi possiede una certa disposizione, la conoscenza *an est* implica e include la conoscenza quidditativa. Ciò fa sì che, malgrado vi sia una priorità del *quid est* sull'*an est*, per Marston non vi sono due tipi di cognizione diversi o, se si vuole, due diverse spiegazioni del processo, ma vi è una sola cognizione che può includere solamente atti altrui (*quid est*) come anche atti propri (*an est*) (Marston [1932]: 217).

Così, mentre per Matteo la soluzione consisteva nel far spazio a un tipo di conoscenza intuitiva che fosse compossibile con quella mediata dai fantasmi, Marston sostiene che l'anima congiunta al corpo non può conoscere direttamente la propria essenza e i suoi *habitus* (Marston [1932]: 226, ad 13). Pur accettando che ogni oggetto conosciuto grazie al lume naturale venga appreso in maniera argomentativa, Marston distingue i tipi di conoscenza sulla base della loro origine, che ora è sensibile, ora razionale<sup>28</sup>. Accanto alla valorizzazione del ruolo dell'intuizione nel processo di auto-conoscenza, dunque, la via – certamente più radicale – di Marston che consiste nel rigettare in blocco l'impianto aristotelico va a sommarsi alle strategie che i francescani hanno adottato per far fronte alla soluzione tommasiana.

## 5. CONCLUSIONI

La risposta di Tommaso al problema dell'auto-conoscenza delle disposizioni stabili è costruita

---

<sup>28</sup> *Concedo igitur quod res mere spirituales non possunt cognosci ab anima nisi per speciem aliquam a se differentem* (Marston [1932]: 221).

sulla base di una gnoseologia che rispetta la regola aristotelica sulla necessità della conversione ai fantasmi. Applicando tale regola alla conoscenza del *quid est*, essa finisce per vincolare anche quella dell'*an est*, essendo la prima un presupposto logico della seconda. Perché possiamo conoscere *post festum* che un *habitus* esiste in noi dobbiamo ritornare a esaminare gli atti che esemplificano (o no) a una certa disposizione stabile.

Tutto ciò sicuramente conferisce a tale dottrina l'attrattiva "meta-teorica" della parsimonia, in quanto l'intero processo di introspezione non soltanto è logicamente posteriore, ma è anche riconducibile, a due soli elementi: gli oggetti e gli atti che sussistono nel mondo sensibile o nella memoria sensibile. In tal senso, gli oggetti intelligibili in generale – e, fra questi, le disposizioni stabili in particolare – hanno per Tommaso un'esistenza che dipende in senso forte dai fantasmi degli atti in cui questi stessi *habitus* possono esser conosciuti.

Il contraltare di una simile opzione è che, da un lato, come nota Matteo d'Acquasparta, viene tagliata fuori qualsiasi possibilità di conoscenza intuitiva e diretta (non solo degli *habitus* o dell'essenza dell'anima, ma anche dei principi primi dell'intelletto, delle verità eterne, dei principi primi della moralità), e che, dall'altro, come sottolinea Roger Marston, la conoscenza intellettuale diventa una sorta di epifenomeno di quella sensibile, facendo perdere di vista la peculiarità di quella *cognitio ab interiori* che, pur essendo mediata, non lo è per via di una passività della mente rispetto agli oggetti o alle immagini, ma in quanto produce da lei stessa degli atti intelligibili che vengono raccolti in una *species* con la quale si conosce l'*habitus*.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bernardo di Trilia, *De cognitione animae coniunctae corpori*, BnF lat. 3609.
- Bernardo di Trilia, 1965: *De cognitione animae separatae a corpore*, ed. by S. Martin, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- Brown, S.F., 2011: *Roger Marston*, in Lagerlund, H. (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht, 2011, pp. 1160-1162.
- Cory, T., 2013: *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hoffmann, T. (ed.), 2013: *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- John Peckham, 1918: *Quaestiones tractantes de anima*, ed. by H. Spettman, O.F.M., Aschendorff, Münster i.W.
- Kent, B., 2013: *Losable Virtue: Aquinas on Character and Will*, in Hoffmann, T. (ed.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, pp. 91-109.
- Lagerlund, H. (ed.), 2011: *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Springer, Dordrecht, 2011.
- Lisska, A.J., 2016: *Aquinas's Theory of Perception: an Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, New York.
- Matteo d'Acquasparta, 1957: *Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, ed. by Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze.
- Pasnau, R., 2002: *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae 1a 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Putallaz, F.-X., 1991: *La connaissance de soi au XIIIe siècle*, Vrin, Paris.
- Roger Marston, 1932: *Quaestiones disputate de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, ed. by Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze.
- Tommaso d'Aquino, 1882-1985: *Opera Omnia*, ed. Leonina, voll. 5, 22, Roma.
- Tommaso d'Aquino, 1929: *Scriptum super Sententis magistri Petri Lombardi. Tomus secundus*, ed. by P. Mandonnet, P. Lethielleux, Paris.
- Tommaso d'Aquino, 1933: *Scriptum super Sententis magistri Petri Lombardi. Tomus tertium*, ed. by M.F. Moos, O. P., P. Lethielleux, Paris.