

UNA NOTA SULL’*AFFETTO* DEGLI ANGELI NEL *PARADISO* DI DANTE (A NOTE ON ANGELIC *AFFETTO* IN DANTE’S *PARADISO*)

Dana BARANGEA
Università di Bucarest

Abstract: *In the cantos dedicated to angelic intelligences, Paradiso 28 and 29, Dante refers to contemplation and love as the two interpenetrating aspects of angelic blessedness. Dante expresses this binomial by using the terms veduta / vista and amore / affetto. The present paper focuses particularly on the notion of affetto, showing that Dante – elaborating on the thought of Dionysius the Areopagite, Thomas Aquinas, Boethius, and other medieval thinkers – assigns to this term three distinct yet interrelated meanings: natural desire, good will and beatific love – the three stages of the angels’ beatific union with the divine. Following their natural inclination toward the good, the angels contemplate God, freely partake in His grace, and ultimately experience the absolute love that moves the heavens and the entire cosmos.*

Keywords: *affetto*; angelic blessedness; angelic vision; love; *Paradiso*;

Introduzione

Nei canti XXVIII e XXIX del *Paradiso*, Dante, attraverso la voce di Beatrice, si riferisce agli angeli adoperando gli appellativi “intelligenze” (Dante, *Paradiso* 778) e “amori” (Dante, *Paradiso* 782, 803) – termini ripresi da una solida tradizione teologica e filosofica, che unisce fonti patristiche, scolastiche e neoplatoniche. Il termine “intelligenza”, molto diffuso nella filosofia e nella teologia del XIII secolo, è tratto dalla cosmologia aristotelica. Tommaso d’Aquino, seguendo e rielaborando il pensiero di Dionigi l’Areopagita, definisce gli angeli come sostanze intellettuali incorporee: esseri puramente spirituali, dotati di intelletto ma privi di materia (Tommaso d’Aquino, *ST* 2: 580-582). Dante usa il concetto per lo più nel *Convivio* e nella terza cantica della *Divina Commedia* per riferirsi agli angeli nella loro qualità di motori dei cieli e intermediari delle virtù divine (Vasoli 473-474). Per quanto riguarda la raffigurazione degli angeli nella loro dimensione affettiva, lo stesso Tommaso descrive l’amore degli angeli per Dio come un amore intellettuale naturale e perfetto, poiché la loro volontà è interamente orientata verso il sommo Bene¹.

Per il poeta fiorentino, contemplare e amare Dio sono quindi due aspetti costitutivi della natura angelica, nonché i punti nodali del discorso dantesco sulla beatitudine degli angeli. Come avremo modo di vedere nelle pagine seguenti, tra contemplazione e amore esiste un rapporto di diretta proporzionalità: l’amore dell’angelo per Dio cresce in misura proporzionale

¹ Nella *Summa Theologiae*, Prima Parte, Tommaso d’Aquino dedica le questioni 59 e 60 alla volontà e all’amore degli angeli. In particolare, nella questione 60 (*De amore angelorum*), egli afferma che gli angeli amano Dio con un amore intellettuale e volontario.

alla chiarezza della sua *visio Dei*, e da questo sottile accordo dipendono il movimento dei cieli e l'ordine secondo il quale si dispiega tutta la realtà.

I termini impiegati solitamente dal poeta per esprimere tale binomio sono “veduta”/ “vista” e “amore”/ “affetto”, a cui si aggiungono le forme verbali “veder” e “amar”. Nel presente studio ci soffermeremo particolarmente sulla nozione di “affetto”, mettendo in risalto, man mano che approfondiremo la nostra argomentazione, il fatto che Dante non attribuisce al termine un significato univoco, il che potrebbe rendere problematica, per il lettore, la comprensione del modo in cui il percorso ascensionale dell'angelo viene configurato nella terza cantica della *Divina Commedia*. In questa sede ci proponiamo dunque di analizzare le terzine del *Paradiso* che fanno emergere i principali significati della nozione di “affetto” in relazione al tema della beatitudine angelica.

La beatitudine angelica: conoscere e amare Dio

Andiamo con ordine, illustrando per prima cosa il modo in cui Dante esprime il rapporto tra contemplazione e amore con riferimento all'Empireo – la sede di Dio, degli angeli e delle anime beate. Nel canto XXXI, “viso” e “amore” sono concetti metafisici fondamentali, che descrivono i movimenti soprasensibili di quel luogo puramente intelligibile, collocato oltre il tempo e lo spazio, il cui centro irradiante è Dio:

Questo sicuro e gaudioso regno,
frequente in gente antica e in novella,
viso e amore avea tutto ad un segno (Dante, *Paradiso* 858).

Contemplare e amare Dio – i due aspetti della beatitudine – non possono essere separati l'uno dall'altro: se lo sguardo contemplativo eleva l'intelletto (sia angelico che umano) alla conoscenza di Dio, l'amore lo guida al compimento della propria perfezione e all'unione con il divino. L'intera dinamica dell'Empireo – e, per estensione, dell'intero cosmo – si fonda sul binomio vedere-amare:

Così veloci seguono i suoi vimi,
per somigliarsi al punto quanto ponno;
e posson quanto a veder son sublimi. (Dante, *Paradiso* 782)

e dei saper che tutti hanno diletto
quanto la sua veduta si profonda
nel vero in che si queta ogni intelletto.

Quinci si può veder come si fonda
l'esser beato ne l'atto che vede,

non in quel ch'ama, che poscia seconda. (Dante, *Paradiso* 782)

Onde, però che a l'atto che concepe
segue l'affetto, d'amar la dolcezza
diversamente in essa ferve e tepe. (Dante, *Paradiso* 815)

Come evidenziato dalle terzine riportate sopra, un aspetto essenziale della concezione dantesca degli angeli – rivelata all'eroe tramite la voce di Beatrice – riguarda il primato dell'atto conoscitivo su quello amoroso. Pertanto, l'intensità dell'amore angelico per Dio è la conseguenza del vedere, e non causa di esso. Sebbene non si possa effettivamente parlare di una successione delle due tappe, poiché l'esistenza degli angeli non è condizionata dal tempo, il poeta mette in risalto il fatto che le intelligenze angeliche in prima istanza vedono, cioè ricevono la luce divina e questo loro sguardo appunto risveglia in essi l'amore.

Nelle terzine sopra, “affetto” e “amar” hanno sostanzialmente lo stesso valore semantico. Come rilevato da A.M. Chiavacci Leonardi in una nota a margine del testo dantesco (Dante, *Paradiso* 815), sebbene l'atto dell'intendere preceda e fondi l'atto dell'amare, quest'ultimo acquista maggior rilievo nell'espressione “d'amar la dolcezza” che conclude il pensiero di Dante sulla beatitudine angelica.

Affermando che la beatitudine degli angeli si fonda principalmente sulla profondità della loro *visio Dei* e solo in secondo luogo sul loro amore, Dante segue il pensiero di Tommaso d'Aquino, il quale attribuisce preminenza all'atto conoscitivo rispetto a quello amoroso, in contrapposizione alla dottrina bonaventuriana e francescana secondo la quale è unicamente attraverso l'amore che si può raggiungere lo stato di suprema felicità. Più precisamente, nella *Quaestio* sulla beatitudine, il *doctor angelicus* sottolinea che la beatitudine di tutte le creature intellettive, essendo il bene supremo, dipende essenzialmente dall'atto conoscitivo dell'intelletto:

Così dunque l'essenza della beatitudine consiste in un atto dell'intelletto; [...] L'amore supera la conoscenza nell'ordine dell'impulso, ma la conoscenza è anteriore all'amore nel conseguimento: «Non si ama se non ciò che si conosce», come scrive infatti Agostino. Quindi il fine di ordine intelligibile viene raggiunto da noi prima di tutto mediante un atto dell'intelletto. (Tommaso D'Aquino, *ST* 2: 48, 49)

D'altra parte, Bonaventura, per cui l'amore rappresenta il fulcro e il vertice dell'esperienza estatica e beatifica, esprime la convinzione che solo

l'istanza affettiva, denominata anche “desiderio”, “affetto” o “fuoco” è in grado di condurre alla trascendenza e all'unione con Dio. Nel trattato *Itinerario della mente in Dio* si legge:

In questo passaggio, però, perché esso sia perfetto, è necessario che tutte le attività intellettuali siano lasciate da parte e che il culmine dell'affetto si porti e si trasformi interamente in Dio. [...] Se ora brami sapere come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; [...] non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio con le forti unzioni e gli ardentissimi affetti. (Bonaventura 97)

Per tornare al pensiero di Dante, le terzine riportate sopra mostrano non solo l'ordine dei due “momenti” nel processo di deificazione, ma anche la maniera diversa in cui gli angeli amano Dio e godono del suo amore, con maggiore o minore intensità, in base alle loro capacità e al loro rango gerarchico. Fino a questo punto il pensiero teologico di Dante non presenta ambiguità dottrinali.

Affetto: istinto divino, volontà e amore

La comprensione del termine “affetto” diventa però problematica per il lettore quando il poeta spiega il rapporto tra “vista”, “affetto”, “merito” e “grazia”. Continuando il suo discorso in ambito angelologico, Beatrice aggiunge che gli angeli fedeli e umili furono ricompensati con una maggiore capacità visiva, il loro sguardo essendo innalzato oltre la loro natura. Con l'innalzamento alla verità divina, la loro volontà nel bene fu rinforzata. Secondo Dante, per essere elevate alla visione beatifica, le intelligenze angeliche devono prima desiderare la grazia divina, ossia avere “l'affetto aperto” e pronto ad accoglierla. In ciò consisterebbe il loro merito:

per che le viste lor furo essaltate
con grazia illuminante e con lor merto,
si c'hanno ferma e piena volontate;

e non voglio che dubbi, ma sia certo,
che ricever la grazia è meritorio
secondo che l'affetto l'è aperto. (Dante, *Paradiso* 804-805)

Abbiamo visto finora che, secondo la dottrina di Beatrice, la beatitudine e la perfezione degli angeli si fondano primariamente sull'atto intellettuale e solo in secondo luogo sull'affetto che scaturisce dalla loro visione di Dio. Nelle due terzine sopra, tuttavia, sembra che Dante affermi il

contrario: che l'affetto è ciò che genera negli angeli la disponibilità di ricevere la grazia illuminante e dunque la capacità di “vedere” Dio. Sembra che qui il poeta privilegi l'affetto nel raggiungimento della beatitudine, mentre la “vista” viene configurata come conseguenza dell'apertura affettiva.

Questa apparente contraddizione, a nostro avviso, è riconducibile alla polisemia del termine “affetto”. Domenico Consoli ne individua alcune occorrenze nella *Divina Commedia* (Consoli 69-70). Tra le accezioni individuate dallo studioso, riteniamo di maggior rilievo quelle di “appetito” e “amore”. Nel *Paradiso* VI 87, XIII 120 e XXVI 98, “affetto” assume il significato di impulso passionale, in quanto facoltà distinta dall'intelletto. Questo appetito, proprio della creatura, può essere di grado inferiore – come nel caso delle passioni che agitano le anime dell'inferno – oppure superiore, orientato al raggiungimento del bene divino. Inoltre, Dante conferisce alla parola “affetto” anche il significato di amore per Dio, così come mostrano, secondo lo stesso Consoli, anche le terzine 64-66 e 139-141 del canto XXIX del *Paradiso*, da noi indicate in questa sede.

Riteniamo tuttavia che alcuni chiarimenti e approfondimenti siano ancora necessari. A tale proposito, la domanda che ci poniamo è la seguente: cosa distingue, nella teologia esposta da Beatrice, l'appetito dall'amore?

Se, in prima istanza, intendessimo l'affetto degli angeli non come amore pienamente realizzato, ma piuttosto come una disposizione iniziale che pone le premesse per un amore liberamente voluto e rafforzato dalla grazia, i passi controversi indicati sopra non apparirebbero più in contraddizione. Bruno Nardi, riflettendo sulle predisposizioni dell'intelletto, sottolinea come nella visione dantesca – influenzata dal pensiero di Boezio – le creature razionali, uomini e angeli, manifestino un particolare istinto divino, ossia un'inclinazione naturale al bene e un desiderio innato di conoscere Dio e di tendere alla propria felicità. (Nardi, *Dante e la cultura medievale* 45, 65, 101-147)

Perfino negli animali, osserva Nardi, è presente un istinto verso il principio che li ha generati e al quale aspirano e ritornano (45, 50). Il poeta fiorentino approfondisce queste idee nel *Convivio*:

Sì come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere ed è che ciascuna cosa, da providenza di propria natura impinta, è inclinabile a la sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti. (Dante, *Opere minori* 65)

Nello stesso libro, Dante afferma che in ogni cosa esiste una misura che regola in modo gerarchico i rapporti tra Dio e le sue creature. Secondo tale principio, l'istinto divino è proporzionato al livello ontologico e alle capacità di ciascun essere: “lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade de la cosa desiderante” (206). Dante ritiene inoltre che gli angeli, in quanto creature più perfette e più simili a Dio, manifestano tale desiderio naturale con maggiore intensità rispetto a tutte le altre creature. Anche in questo contesto, il poeta fiorentino si rifà alla dottrina di Tommaso d'Aquino, secondo cui, tra le nature intellettive, le sostanze separate possiedono una forma di cognizione superiore a quella di ogni altra creatura. Di conseguenza, anche il loro desiderio di conoscere l'essenza divina supera in intensità quello umano, pur nella consapevolezza dell'assoluta trascendenza e inconoscibilità di Dio:

Più una cosa è vicina al fine, più tende ad esso con maggiore desiderio [...] Ora, gli intelletti delle sostanze separate sono più vicini alla conoscenza di Dio che il nostro intelletto. Dunque essi desiderano più intensamente di noi la conoscenza di Dio. Ora, noi [...] non cessiamo dal desiderare, ma desideriamo di conoscerlo nella sua essenza. Molto più dunque lo desiderano naturalmente le sostanze separate. Perciò il loro desiderio non può essere appagato dal predetto tipo di cognizione. E da questi argomenti si può concludere che l'ultima felicità non va ricercata in nessun'altra cosa che nell'esercizio dell'intelletto, poiché nessun desiderio porta così in alto come il desiderio di conoscere la verità. (Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili* 181)

Anche la dottrina agostiniana dell'illuminazione divina, nota al poeta fiorentino, afferma l'esistenza di un appetito che “non affama” (Agostino 93), un desiderio di congiungimento con Dio che porta l'essere all'illuminazione e alla vera purezza e beatitudine. (Agostino 427-429) Inoltre, Ugo di San Vittore – il cui pensiero Dante presumibilmente conosceva bene, anche alla luce della presenza del Vittorino tra gli spiriti sapienti della seconda corona, nel Cielo del Sole – descriveva il cammino anagogico dell'intelletto nei termini di un “amore conoscitivo”, come osserva M. Subacchi. Amare Dio significa, dunque, contemplarlo e comprenderlo nella sua intelligibilità. Allo stesso tempo, tuttavia, la natura divina, secondo il Vittorino, non può essere conosciuta senza prima essere amata (Subacchi 219-233).

Occorre inoltre accennare alla teologia areopagitica, radicata nel pensiero neoplatonico e fonte teologica e angelologica di primaria importanza tanto per Dante (Sbacchi IX–XXIII)² quanto per Tommaso d'Aquino. Una

² Nel libro *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*, Diego Sbacchi esamina l'influenza del pensiero dello Pseudo Dionigi sulla struttura teologica e cosmologica del *Paradiso*. Lo studioso

delle idee fondamentali del *Corpus Dionysiacum*³ è il moto costitutivo della realtà, che procede da Dio e a Dio ritorna: ogni creatura manifesta dunque una tendenza naturale a realizzare la propria perfezione. Come emerge da alcuni passi del trattato *De divinis nominibus*, per Dionigi desiderio e amore sono due aspetti complementari dello stesso percorso iniziatico dell'intelletto angelico: quanto più puri sono gli angeli, tanto più ardente è il loro amore per Dio, e quanto più essi amano Dio, tanto più cresce in loro il desiderio di Lui:

[...] bisogna dire che colui che è Buono si chiama Luce intelligibile per il fatto che riempie di luce intelligibile ogni intelligenza sovraceleste [...]. E, anzitutto, elargisce loro una luce moderata, e poi le inonda di una luce maggiore, non appena esse hanno, per così dire, assaggiato la luce e aspirano a una luce maggiore, e le illumina con grande abbondanza perché lo hanno amato incessantemente e le porta sempre più in alto secondo la loro capacità d'innalzarsi. (Areopagita 413)

Similmente, nella visione di Dante, desiderio di Dio, amore e illuminazione sono aspetti inseparabili dell'ascensione verso il divino. Come Dionigi, anche Dante fa riferimento al graduale raggiungimento dell'illuminazione, utilizzando vocaboli che esprimono l'aumento delle capacità contemplative angeliche: “per che le viste lor furo essaltate”, “ferma e piena volontate” (Dante, *Paradiso* 804).

Per Dante, come per Dionigi, gli angeli non distolgono mai il loro sguardo contemplativo da Dio, il loro amore e il loro movimento attorno alla sorgente luminosa essendo incessanti. A questo proposito, riportiamo alcuni esempi rilevanti dal trattato areopagitico *Gerarchia celeste* e dal *Paradiso*:

analizza il modo in cui Dante ha integrato la dottrina delle gerarchie angeliche di Dionigi, così come interpretata da Alberto Magno. Sbacchi mostra come il sistema gerarchico degli angeli proposto da Pseudo-Dionigi abbia influito anche sull'ordinamento delle anime nel *Paradiso*. L'autore esplora inoltre l'uso del simbolo dello specchio nella terza cantica della *Divina Commedia*, collegandolo alla tradizione dionisiana.

³ Il *Corpus Dionysiacum*, di autore ancora oggi sconosciuto, è un corpus di testi teologici scritti in greco antico, risalenti tra il V e il VI secolo d.C. Più volte tradotto in latino (da Ilduino, Eriugena, G. Saraceno, R. Grossatesta) il *CD* esercitò una notevole influenza sul pensiero teologico medievale. Il corpus comprende quattro trattati (*Gerarchia celeste*, *Gerarchia ecclesiastica*, *Nomi divini*, *Teologia mistica*) e dieci lettere. Tra i quattro trattati, *Gerarchia celeste* (Περὶ τῆς Οὐρανίας Ἱεραρχίας) suscitò particolare interesse presso i teologi medievali, tra cui Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, entrambi figure di riferimento nel *Paradiso* di Dante. Il trattato offriva, attraverso il concetto di gerarchia coniato da Dionigi stesso, il quadro e la struttura necessari per comprendere l'ordine e il funzionamento del mondo angelico. Come dimostrano le più recenti ricerche (si veda la nota precedente), fu proprio attraverso le mediazioni dottrinali di Tommaso e Alberto che Dante poté accedere a una conoscenza articolata e profonda della teologia areopagitica, in particolare per quanto riguarda la dottrina delle gerarchie angeliche.

Dunque, il fine della gerarchia è l'assimilazione e l'unione a Dio per quanto è possibile: ha Dio come guida di ogni sacra scienza e operazione e, guardando indeclinabilmente verso la sua divinissima bellezza e per quanto è possibile uniformandosi a lei, rende anche i propri seguaci immagini divine e specchi chiarissimi e immacolati [...]. (Areopagita 99)

[...] e sono poste con tutte le loro virtù divinissime secondo la loro altissima purezza, al di sopra di ogni forma inferiore del sacro, perché si attengano indeclinabilmente all'ordine proprio che si muove da solo e in maniera sempre uguale secondo l'immutabilità dell'amore divino [...]. (Areopagita 115)

Queste sustanze, poi che fur gioconde
de la faccia di Dio, non volser viso
da essa, da cui nulla si nasconde. (Dante, *Paradiso* 807)

Un altro impiego del termine “affetto” nel *Paradiso* è dovuto probabilmente all'influenza della teologia di San Tommaso. Nella *Somma Teologica*, la nozione acquisisce un aspetto volitivo: “la benevolenza, chiamata anche affetto” (Tommaso d'Aquino 3: 766). L'affetto dunque è inteso come buona volontà, e il suo fondamento è la libertà della creatura. Similmente, Dante adopera “buona voglia” e “affetto” in maniera intercambiabile. Se nel canto XXIX, per mezzo di Beatrice, Dante afferma che la grazia scende secondo la misura dell'affetto dell'angelo (Dante, *Paradiso* 804-805), nel canto XXVIII il poeta sottolinea che l'illuminazione è dovuta alla convergenza tra grazia divina e la buona volontà dell'angelo:

e del vedere è misura mercede,
che grazia partorisce e buona voglia:
così di grado in grado si procede. (Dante, *Paradiso* 783)

Tuttavia, bisogna mettere in risalto che le due nozioni vengono utilizzate in modo intercambiabile soltanto con riferimento agli angeli e agli esseri umani, le uniche creature dotate di capacità intellettive e dunque deliberative. In questo caso, l'affetto è più di un mero istinto divino naturale della creatura perché si concretizza nella libera volontà dell'intelletto di ricevere la grazia e di conformarsi all'ordine gerarchico. In questo atto deliberativo consiste, appunto, il merito dell'angelo. Dunque, rispetto agli esseri privi di intelletto, gli angeli non seguono ciecamente il loro istinto divino, ma hanno piena consapevolezza del bene che desiderano e scelgono incessantemente.

Per Dante, come per Boezio e Tommaso, “il libero arbitrio è il libero giudizio della ragione” (Nardi, *Nel mondo di Dante* 302) e tale giudizio è dato “dalla ragione intorno alla volontà, cioè intorno all’operare” (302). Susanna Barsella nota inoltre che l’amore degli angeli, suscitato dalla loro visione di Dio, è ciò che determina la loro principale operazione: la trasmissione della luce divina in tutti i livelli del creato (Barsella 62). Se la rivelazione della luce costituisce l’essenza di ogni attività angelica nel *Paradiso*, l’amore generato dalla *visio Dei* è ciò che garantisce la dinamica del cosmo.

Conclusioni

Nel discorso di Beatrice sugli angeli, il termine “affetto” assume tre sfumature diverse che delineano, in realtà, i tre gradini dell’amore angelico (ma anche, potenzialmente, di quello umano), nonché le tappe dell’unione beatifica dell’angelo con il divino: il desiderio naturale, la buona volontà e l’amore beatifico. Seguendo la sua naturale propensione al bene, l’angelo si immerge nella contemplazione di Dio e partecipa alla grazia illuminante. Tale partecipazione è la manifestazione della sua libera volontà, e quindi un atto deliberativo. Infine, la visione beatifica innesca nell’angelo l’affetto inteso come piena partecipazione all’amore divino assoluto che determina il movimento dei cieli e dell’intero cosmo.

Bibliografia

- Alighieri, Dante. *Opere minori*, vol. 2. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1986.
- Alighieri, Dante. *Divina Commedia. Paradiso* (ristampa). Milano: Mondadori, 2019.
- Areopagita, Dionigi. *Tutte le opere*. Trad. Piero Scazzoso. Milano: Bompiani, 2009.
- Barsella, Susanna. *In the Light of the Angels: Angelology and Cosmology in Dante's Divina Commedia*. Firenze: Leo S. Olschki, 2010.
- Consoli, Domenico. “Affetto”. *Enciclopedia dantesca*, vol 1. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970. 69-70.
- Nardi, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1942.
- Nardi, Bruno. *Nel mondo di Dante*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1944.
- S. Agostino d’Ippona. *Le confessioni*. Trad. Aldo Landi. Milano: Paoline, 2006.
- San Bonaventura. *Itinerario della mente in Dio*. Trad. S. Martignoni e O. Todisco. Roma: Città Nuova, 2006.
- Sbacchi, Diego. *La presenza di Dionigi Areopagita nel Paradiso di Dante*. Firenze: Leo S. Olschki, 2006.

- Subacchi, Martina. “L’amore conoscitivo di Ugo di San Vittore”. *Divus Thomas*, vol. 119, n. 1 (2016): 219–33.
- Ugo di San Vittore “De sacramentis christianae fidei”, in *Patrologia Latina*, vol. 176, coll. 173-618.
- Tommaso d'Aquino. *La Somma Teologica*, vol. 2, 3. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014.
- Tommaso d'Aquino. *La Somma contro i Gentili*, vol. 3. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2001.
- Vasoli, Cesare. “Intelligenza”. *Enciclopedia dantesca*, vol 1. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1971. 473-474.