

Vincenzo Cicero

EROS, AGAPE E BELLEZZA IN VON HILDEBRAND

ABSTRACT. L'amore è una risposta alla bellezza dell'amato: il saggio parte dalla profonda e poderosa meditazione di Dietrich von Hildebrand su questo filosofema di ascendenza platonica (*Simposio*, 206B ss.; *Fedro*, 251A ss.), che costituisce la tesi fondamentale del suo scritto *L'essenza dell'amore* (1971). Se il rispondere caratterizza ogni relazione autentica ai valori, esso è intimamente richiesto dal bello, dal *kalón*, che è il chiamante per eccellenza, ciò a cui il chiamare (*kaleîn*) appartiene in maniera essenziale. La bellezza chiama, l'eros risponde trascendendosi, l'agape trasfigura in senso oblativo il trascendimento di questa risposta.

PAROLE CHIAVE: Amore, Bellezza, Chiamata, Valori, Trascendenza dell'Eros.

ABSTRACT. Love is a response to the sweetheart's beauty: the essay starts from Dietrich von Hildebrand's profound and powerful meditation on this philosopheme of platonic ancestry (*Symposium*, 206B seqq.; *Phaedrus*, 251A seqq.), which is the basic thesis of his writing, *The Nature of Love* (1971). While responding characterizes every authentic relation to values, it is also required by the beautiful, by the *Kalón*, which is the ultimate caller and what the calling (*kaleîn*) essentially belongs to. Beauty calls, Eros responds transcending itself, Agape oblatively transfigures the transcendence of this response.

KEYWORDS: Love, Beauty, Calling, Values, Transcendence of Eros.

L'amore è una risposta alla bellezza dell'amato – questa è in estrema sintesi la concezione di fondo de *L'essenza dell'amore* di Dietrich von Hildebrand. La determinazione concettuale comune a cui il filosofo tedesco ha ricondotto le modalità categoriali per lui autentiche dell'amore – genitoriale, filiale, amicale, sponsale (*bräutlich*), coniugale (*ehelig*), verso Dio, verso il prossimo – è più precisamente quella di «risposta valoriale alla bellezza globale dell'amato», in cui spicca la nozione tipicamente hildebrandiana di *Wertantwort*

(*value-response*). Dall'analisi di essa parte la mia breve esposizione, il cui scopo è un ripensamento del rapporto tra eros, agape e bellezza in dialogo con la profonda e poderosa meditazione di von Hildebrand sull'amore.

1. Responsività dell'amore: volontà, volizione, affezione

La risposta in senso tecnico (cfr. *Ethik*, c. 17) non va presa qui come un mero atto verbale, bensì come un fenomeno intenzionale dal carattere eminentemente spontaneo, che consiste nella presa di posizione, da parte di un essere spirituale, rispetto a una qualche entità o fattualità. Von Hildebrand distingue tre tipi fondamentali di risposta:

a) *teoretica*, quando il suo tema, cioè l'interesse primario esplicito, è l'esistenza oppure la verità dell'entità (come p.es. nella convinzione, nel dubbio, nell'aspettativa);

b) *volitiva*, quando il tema è la realizzazione, mediante l'agire del soggetto, di uno stato di fatto significativo (la volontà pragmatica, ossia il volere in senso stretto);

c) *affettiva*, che ha per tema un pieno coinvolgimento – sensibile, razionalmente illuminato, spirituale – del cuore in relazione a uno stato di fatto significativo (p.es. gioia e tristezza, paura e speranza, ... amore e odio).

In relazione agli ultimi due tipi di risposta, in questa classificazione s'impongono due importanti inferenze concernenti, rispettivamente, la volontà e la significatività.

La prima inferenza tocca la duplice accezione della volontà, la quale in senso lato viene intesa come facoltà di volgersi alla significatività di un'entità o stato di fatto, mentre in senso stretto come atto specifico alla base delle azioni; nella sua portata semantica più ampia, la volontà include poi al proprio interno anche la sfera affettiva. Per evitare confusione tra le due accezioni, proporrei di riservare il nome "volontà" (*Wille*) solo al *sensus latus*, e di impiegare invece "volizione" (*Willensäußerung*) per lo *strictus sensus*; e per amore di simmetria indicherei con il nome di "affezione" (*Affektion*) l'altra specie di risposta volontaria, in cui von Hildebrand fa rientrare l'amore (in *Ethik*, c. 17, il filosofo respinge le parole "emozione", "sentimento", "passione" [*Emotion, Gefühl, Leidenschaft*] come inadeguate a esprimere il coinvolgimento affettivo, riconoscendo invece tale diritto alla *affectio* agostiniana).

Nel contesto di questa tassonomia responsiva, dunque, l'amore emerge come una risposta affettiva, e i suoi tratti intenzionali generali spiccano al meglio proprio nel confronto diretto con il secondo tipo di risposte. L'atto volitivo è infatti orientato sempre a realizzare uno stato di fatto, per cui a rigore

non si può avere volizione di cose o di persone (*Wesen der Liebe=WL*, c. 2), ed è un atto libero in quanto capace di comandare attività e di iniziare una nuova catena causale di eventi (*Ethik*, c. 21). L'amore, per contro, è un'affezione che si indirizza solo a esseri personali, ha una pienezza e un calore che la volizione non possiede, e la libertà insita in esso è non direttamente operativa (non possiamo imporci di amare), quanto piuttosto co-operativa o dis-operativa (possiamo accettare ma anche rifiutare un amore che ci coinvolge appieno). La libertà co- e dis-operativa consiste in generale nell'essere in grado di assumere un atteggiamento incondizionato rispetto a vissuti già esistenti nella nostra anima, in altre parole involve la possibilità di esprimere il nostro "sì" o "no" definitivo al vissuto in questione (p.es.: dire sì alla vita consacrata; dire no a un amore che comporterebbe infedeltà coniugale) – il che costituisce una piena attualizzazione della libertà, si tratti poi di sancire l'esistenza dell'affezione o di disapprovarla desiderandone la scomparsa (*Ethik*, c. 25).

L'amore non è però una risposta affettiva come le altre, quali p.es. la venerazione, l'entusiasmo, l'ammirazione ecc. In esso si dispiegano due peculiari direzioni intenzionali che lo collocano al di sopra di tutte le affezioni: l'*intentio unionis* e l'*intentio benevolentiae*. L'intenzione unitiva è il desiderio di unione spirituale con l'amato, aspirazione all'unità dei cuori che in se stessa è

anche *virtus unitiva*, cioè forza di unificazione efficace prima ancora che l'amore sia corrisposto e l'unione realizzata in concreto. L'intenzione benevolente è a sua volta il desiderio di rendere felice l'altro, anelito che è anch'esso essenzialmente, in quanto donazione di sé all'altro («gli diamo il nostro cuore», *WL*, c. 7), momento concreto e insostituibile della felicità dell'amato (tra parentesi, questa *volontà* che l'amato sia felice apparirebbe contraddittoria con la sua fisionomia affettiva, senza la precedente distinzione, anche terminologica e non solo nozionale, tra *volontà* e *volizione*).

La caratterizzazione hildebrandiana dell'amore in termini di risposta affettiva o affezione non deve infine far pensare a qualcosa di strutturalmente transeunte (come un'emozione), né a una presa di posizione che si mantenga soltanto in virtù della sua intrinseca validità (come p.es. la stima o la venerazione). Nell'amore autentico «non solo perdura la validità, ma l'atto stesso perdura pienamente reale in uno strato più profondo» (*WL* 70; *NL* 45). Von Hildebrand ha chiamato "esistenza superattuale piena" questo tipo di durata in cui l'atto affezionale continua a sussistere in uno strato della nostra anima più profondo di quello in cui i nostri vissuti a esso collegati vengono via via attualizzandosi: l'amore per un'altra persona (analogamente alla fede viva in Cristo) sussiste sempre anche quando non viene attualizzato, p.es. se si è

concentrati su un lavoro delicato o il cuore è pervaso da un'acuta sofferenza. Da questa speciale dimora nel nucleo del nostro essere, quale sfondo o antifona su cui si svolge tutto il resto, l'amore non si limita a irradiare una luce che illumina ogni vissuto attuale, ma preme per attualizzarsi sempre di nuovo. Così si esprime il filosofo: «Quando amiamo qualcuno con amore sponsale, questo ci spinge a rivolgerci sempre di nuovo alla piena attualizzazione. Se fossimo costretti a concentrarci su altre cose, a lavorare, a parlare con altri uomini, esso ci spinge sempre nuovamente a concentrarci attualmente sull'amato, a pensare a lui, a parlargli interiormente o semplicemente a riversare su di lui fiumi d'amore» (*WL* 71; *NL* 45s.). La nozione di superattualità, che trova applicazione anche in ambito epistemologico e teologico, è a mio avviso una delle più originali e interessanti di von Hildebrand.

2. La bellezza globale dell'amato

La seconda considerazione, che s'impone sulla base della classificazione hildebrandiana delle risposte, conduce all'arcifenomeno del valore, che in questo contesto di pensiero indica ciò che è in grado di motivare volizioni e affezioni in quanto è di per sé rilevante, ciò che vale ed è dotato di significatività

non in riferimento ad altro, p.es. a un soggetto o a un fine estrinseco, ma in se stesso: «Il valore è il vero, il valido, l'oggettivamente significativo in sé (*Der Wert ist das Wahre, das Gültige, das objectiv Bedeutsame selbst*)» (*Ethik*, c. 3).

Quando perciò la significatività che motiva le risposte volitive e affettive non è – o non è innanzitutto – legata a un appagamento soggettivo, ma s'impone come oggettiva, autosussistente, allora esse diventano specificamente delle prese di posizione rispetto a un valore, e von Hildebrand le chiama *Wertantworten*. L'amore è un *affektives Wert-ant-Wort*, alla lettera: una parola pronunciata davanti a un valore affezionante.

Ora, il valore in questione nella risposta valoriale affettiva dell'amore è la bellezza globale (*Gesamtschönheit*) dell'amato: «È sempre la bellezza dell'essenza di una determinata personalità individuale ad accendere in noi l'amore» (*WL* 96; *NL* 66; cfr. *Ästh.*, c. 2). Qui la bellezza è intesa come una piena significatività in sé, le è riconosciuta una genuina *facies* valoriale che non viene per niente compromessa dalla sua piacevolezza – e questo spiega tra l'altro perché giochi un ruolo così fondamentale nell'amore. Una delle tesi più forti e caratterizzanti del pensiero hildebrandiano, infatti, è che il senso autentico della bellezza consiste in generale nell'essere un'automanifestazione originaria, un apriori assolutamente indipendente dalla presenza di oggetti esistenti e dalla

mente dell'uomo, e nel contempo il più amabile degli arcifenomeni per via della sua irresistibile virtù attrattiva (cfr. il *Fedro* platonico, 250DE; per la complessa articolazione “fenomenologica” della *Schönheit* in von Hildebrand mi permetto di rinviare alla mia introduzione all'edizione italiana della *Ästhetik*).

Ogni vera bellezza è attraente a sé e fonte di felicità. E così è anche la bellezza globale dell'amato per colui che ama: un'attrazione indipendente dal portatore, dalla persona amata, un magnetismo che s'impone di per sé non solo all'amante, in cui suscita la risposta, ma per contraccolpo allo stesso portatore, sollecitandolo alla co-risposta. «L'amore ... punta a essere corrisposto» (*WL* 86; *NL* 57; cfr. al riguardo il § 5 della introduzione di John F. Crosby a *The Nature of Love*). Senza corrispondenza da parte dell'amato non c'è attualizzazione dell'amore, dunque non c'è amore, perché in questo caso la sua strutturale intenzione unitiva rimane come sospesa su una voragine, brancolante nel vuoto, infeconda.

L'espressione “*Gesamtschönheit*” rinvia alla circostanza per cui alla bellezza dell'amato, considerato come persona nella sua interezza, contribuisce non solo la sua bellezza sensibile, ma anche la sua bellezza metafisica che è quasi un'irradiazione di tutti gli altri suoi valori vitali, morali, intellettuali, spirituali (cfr. *Ästh.*, cc. 2 e 5).

A questo proposito voglio però segnalare una incongruenza in von Hildebrand. L'amore, come s'è visto, risponde assiologicamente alla bellezza globale della persona amata; al centro dell'attenzione esplicita e del coinvolgimento diretto dell'affezione amorosa sta dunque il valore-bellezza. Trovo allora quantomeno insufficiente l'affermazione di von Hildebrand nell'*Estetica* (c. 2, I91): «Questo ruolo della bellezza nell'amore non deve però in alcun modo essere inteso come se in esso il tema fosse la bellezza». Proprio al contrario, non riesco a vedere altro tema nell'amore, *in quanto* è risposta al valore-bellezza dell'amato, se non la bellezza globale di quest'ultimo. Quando cerca di argomentare la sua tesi, il filosofo mette a confronto amore e affezione estetica (cito ancora dall'*Estetica*, ivi):

C'è una diversità radicale tra la risposta valoriale dell'amore per una persona e la risposta valoriale a un'opera d'arte, in cui è tematica la bellezza. La bellezza dell'uomo amato è quasi una irradiazione di tutti gli altri suoi valori. Il tema è costituito da questi valori (...). La bellezza metafisica che ne è l'irradiazione non solo non lede la tematicità di questi valori, ma anzi la mette in rilievo in modo speciale. Non appena venisse eletta a tema questa «gloria» degli altri valori, la bellezza proveniente da essi, l'amore sarebbe sotterrato.

L'argomento sarebbe valido se la bellezza globale dell'amato facesse perno solo sui valori che si irradiano nella bellezza metafisica, e inoltre se l'apporto della bellezza sensibile fosse del tutto periferico. Ma così non è. Per von Hildebrand, la bellezza globale è un matrimonio tra bellezza metafisica e

bellezza sensibile (le modalità concettuali di tali nozze non mi trovano del tutto d'accordo, ma in questa sede non importa discuterle*); pertanto, se il valore in gioco nell'amore è la bellezza globale, se è questa la significatività in sé a cui si dà qui la risposta, è poi contraddittorio sostenere che questo valore non sarebbe il tema al centro dell'attenzione dell'affezione amorosa.

Continuo invece a ritenere molto efficace la determinazione dell'amore in termini responsivi, poiché mai come in questo caso il nome “risposta” è azzeccato. Infatti, se è vero che il rispondere caratterizza ogni relazione autentica ai valori, tanto più allora esso è intimamente richiesto dal bello, dal *kalón*, che è il chiamante per eccellenza, ciò a cui il chiamare (*kaleîn*) appartiene in maniera essenziale. Ddiversi dati etimologici indicano che l'aggettivo greco *kalós*, “bello”, risalirebbe all'accadico *kalûm*, “integro, perfetto”; comunque a mio avviso non c'è dubbio che *kalûm* si sia incrociato con l'altra parola accadica *qara'u*, “chiamare, invitare”, e con l'ebraico *qûl*, “voce, grido” (cfr. G. Semerano, *Dizionario della lingua greca*, s.vv. *kaléú*, *kalós*). In inglese la

* La distinzione tra le due è a mio avviso troppo rigida. V. p.es. *Āsth.*, c. 5, I136: «Nella bellezza sensibile pura [del volto umano] non si tratta di una realtà diversa da quelle delle forme, dei colori e del materiale. Il carattere dell'uomo non altera nulla in essa». In realtà, non esiste una bellezza sensibile pura del volto umano.

consonanza con il verbo *to call* è ancora immediatamente udibile: *ho kalós calls* – il bello chiama, voca, fa appello.)

La bellezza è convocazione. Ed è appunto alla chiamata strutturale della bellezza che l'amore risponde. Solo che, al contrario di von Hildebrand, io considero la bellezza il centro di irradiazione di tutti gli altri valori – che sono come le parole attraverso cui essa convoca e reclama a sé gli amanti.

3. Eros e agape (pensati radicalmente?)

La fisionomia di risposta-alla-bellezza copre secondo von Hildebrand tanto l'amore naturale quanto quello sovranaturale, sia l'*eros* sia l'*agape*. Ma il filosofo tedesco, consapevolmente, non tratta in maniera esauriente questa coppia, e dichiara di non poterlo fare perché essa è situata ai confini della sua indagine fenomenologica. Il punto è molto delicato, e secondo me costituisce un'aporia seria, benché suggestiva. Cerco di mostrare il perché.

Prima di passare in rassegna le categorie dell'*agape* (*Gottesliebe*, *Nächstenliebe*, *Liebe in Christus*) in contrappunto con le principali categorie dell'*eros* (genitoriale, filiale, amicale, sponsale, coniugale), all'inizio del cap. XI de *L'essenza dell'amore* von Hildebrand afferma di dover metodicamente prescindere dall'enorme superiorità teologica dell'*agape* rispetto all'*eros*, visto

che essa «è un oggetto di fede e non costituisce un dato che ci è accessibile nell'esperienza naturale» (*WL* 313; *NL* 235), e di limitarsi pertanto alle differenze tra agape ed eros che sono accessibili nell'esperienza naturale.

Sulla base di queste parole dovremmo aspettarci che l'analisi si rivolga solo ai dati esperienziali naturali. Eppure, per capire che le cose non sembrano stare proprio così, basta accostarsi più da presso al piano dell'enunciazione di quelle premesse metodologiche e chiedersi: che significa fare esperienza naturale dell'amore sovranaturale? e l'agape, così come viene decisamente configurandosi nella tradizione cristiana a partire dai sinottici, dagli scritti giovannei e dalle lettere paoline, non appartiene essa stessa all'ambito della fede religiosa e della teologia?, non dipende l'agape totalmente – nel suo esserci, nel suo esser-così e nella sua essenza eidetica (*eidetic essence*) – da un *datum fidei*, il *Theós-Agápe* di 1Gv 4,16?

Von Hildebrand ha affrontato la questione nel primo capitolo dei *Moralia*, pubblicati postumi nel 1980. Il suo ragionamento è il seguente (traduco liberamente dalle pp. 63s.):

L'amore per Dio e l'amore per il prossimo, che formano l'asse della moralità naturale e sovranaturale, sono dei dati cognitivamente accessibili alle nostre facoltà spirituali naturali, e non costituiscono oggetto di fede, come invece p.es. l'operare della grazia o la rinascita nel battesimo; risulta a noi comprensibile anche il fatto che queste due categorie agapiche presuppongono la rivelazione cristiana. La *verità*

della rivelazione cristiana, che appartiene al campo della religione, non può essere oggetto di analisi filosofica; ma la filosofia è senz'altro in grado di comprendere che l'agape umana, essendo risposta alla bellezza divina, presuppone la rivelazione di Dio in Cristo. Ecco allora che un'etica filosofica è legittimata sia a mostrare la maggiore sublimità della morale sovranaturale rispetto alla morale naturale, sia la loro profonda connessione intima.

Questo è l'argomento con cui il filosofo tedesco giustifica i limiti di una trattazione non teologica del rapporto tra *eros* e *agape*, trattazione imperniata sul fatto che – come si legge in *WL* c. 11 (314; *NL* 236) – «il tema dell'amore cristiano per il prossimo è inseparabile dal tema etico, mentre in ogni altro amore verso gli uomini è insito un tema diverso, proprio». Il suo intento è dimostrare che tra *eros* e *agape* c'è sì differenza, ma nient'affatto la contrapposizione che tradizionalmente si è fatta corrispondere a quella tra *amor concupiscentiae* e *amor benevolentiae*. E il risultato viene ottenuto attraverso la distinzione – a mio avviso espressa in modo ellittico e poco perspicuo – tra l'essenza dell'amore in generale, le sue proprietà categoriali (*kategoriale Eigenheiten*) e le sue qualità (*Qualitäten*) intercategoriali.

In breve, il punto decisivo della ricerca hildebrandiana è che l'essenza dell'amore, in quanto risposta valoriale alla bellezza globale dell'amato, attraversa *tutte* le differenti categorie, tanto le naturali quanto le sovranaturali, caratterizzate le prime dalla qualità *erotica* (la donazione del proprio cuore e la

dedizione di sé all'altro, che trascendono la stessa risposta affettiva in un senso prettamente extramorale), le seconde dalla qualità *agapica* (la libera e santa bontà che, essendo al contempo comandamento divino, forma l'anima della moralità sovranaturale e, quindi, è corona della moralità naturale). Ma, proprio per la comunanza strutturale che le predispone alla possibile unificazione, «tutte le categorie di amore possono e devono essere ricolmate e impregnate da questa *caritas*, anzi ... solo allora esse possono sviluppare il loro genio specifico» (*WL* 361; *NL* 272). L'*agape-caritas* supera qualitativamente l'*eros* in maniera del tutto nuova e incommensurabile, ma non costituisce affatto un contrasto con l'*eros*, anzi lo compie e lo trasfigura – secondo una relazione perfettamente analoga a quella tra moralità naturale e moralità sovranaturale.

Ora, tre cose non mi convincono in questa argomentazione di von Hildebrand.

1) Innanzitutto non capisco l'autolimitazione a trattare filosoficamente solo i dati dell'esperienza naturale e la correlativa esclusione dei dati di fede. Come esempi di contesti che costituiscono oggetto di fede, von Hildebrand adduce giustamente l'effusione della grazia e l'atto di rinascere con il battesimo, sulla cui verità la filosofia non può non sospendere qualsiasi valutazione. Davanti però a belle locuzioni hildebrandiane come «il prossimo irradia nello

splendore del fatto che Cristo lo ama infinitamente ed è morto in croce anche per lui» (*WL* 359; *NL* 270), io mi chiedo, con gesto interrogativo chiaramente retorico, se l'amore infinito di Cristo per noi, attestato mediante la sua morte in croce, non sia un dato di fede assai più misterioso della grazia e del sacramento battesimale; e tuttavia viene citato e discusso per far emergere con maggior nitore concettuale, rispetto a esso, la differenza dell'amore per il prossimo – ossia, se ne fa un impiego filosofico, implicito ma innegabile.

2) Inoltre, nell'*Essenza dell'amore* la “misteriosissima” determinazione giovannea «*ho theós agápe estín*» è ovunque presupposta, ma, non potendo essere trattata tematicamente per via della suddetta autolimitazione, lascia inestricati tutti i nodi filosofici relativi alla vera essenza dell'agape. L'Agape divina non è risposta a un valore, bensì è la Bellezza stessa nel suo attraente chiamare gli uomini a venire fuori dalle tenebre alla luce dell'amore reciproco. Senza la considerazione filosofica della *datità* del Dio-Agape (non della sua *verità*, che è di pertinenza della teologia), l'agape attualizzato dall'uomo risulta incomprensibile nel suo nucleo essenziale, nella sua natura originaria. Ed è paradossale che, in un'opera filosofica intitolata *Das Wesen der Liebe*, proprio il vero *Wesen* rimanga non trattato filosoficamente nella sua debita esplicitzza. D'altra parte, in questo modo viene a mancare il terreno fondativo anche alla

corretta istanza hildebrandiana della non incompatibilità di eros e agape, e persino l'eros non può venire pensato nella sua radicalità di autotrascendimento e autodonazione interessata.

3) Infine, la tesi per cui l'amore cristiano per il prossimo è inseparabile dalla moralità regge solo a condizione che continui a rimanere precluso il fondo arciesenziale dell'agape-caritas. Dal mio punto di vista, che qui non può e non dev'essere messo a tema, la dimensione dell'agape è più originaria della sfera della moralità, poiché è fondata direttamente nella compagine trinitaria dell'Essere divino; e per via della sua valenza eminentemente ontologica, l'agape tocca appunto l'essere e la libertà dell'uomo ben prima di coinvolgere qualsiasi atto e comportamento umano. Dunque, in una rigorosa ontologizzazione dell'agape, in base alla quale l'essere e la libertà dell'uomo e l'Essere e Libertà di Dio siano pensati nel loro legame intimo (e paradigmatico per ogni altro legame sia agapico sia erotico), il comandamento cristico dell'amore per il prossimo rivela una netta fisionomia oltremorale – non antimorale, certo, ma neppure confinata entro la moralità, sia pure “sovrannaturale”**.

** Cristo non ha impartito insegnamenti morali, ma ai suoi discepoli ha dato un solo comandamento (*entolé*), superiore a qualsiasi norma morale, perché situato prima e oltre ogni moralità: ha comandato l'agape (*Gv* 13, 34-35).

In conclusione, si può dire che lo scritto hildebrandiano sull'*Essenza dell'amore* si occupa con acribia fenomenologica e sistematicità concettuale delle varie forme (categorie, proprietà, qualità) dell'amore umano, senza però affrontare su piano filosoficamente esplicito proprio l'essenza di questo amore.

Ma non è alle mie riserve verso questa trattazione dell'amore che intendo lasciare l'ultima parola. Voglio invece citare un bel passo che sottoscrivo *in toto*; si trova nell'*Estetica* (c. 2), ma appartiene al circuito filosofico dell'opera del 1971 e in qualche modo lo corona: «L'amore [umano] supremo, l'amore per Cristo, risponde alla santa bellezza divina di Gesù». Dico allora, ispirandomi alle meditazioni di von Hildebrand:

La bellezza chiama, l'eros risponde transcendendosi, l'agape trasfigura in senso oblativo il trascendimento di questa risposta.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, hrsg. von die Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft, Habel, Regensburg (= H) / Kohlhammer, Stuttgart (= K) 1971-1984:
vol. II: *Ethik*, (K) 1973.
vol. III: *Das Wesen der Liebe*, (H) 1971; trad. ingl. di J.F. Crosby and J.H. Crosby: *The Nature of Love* [= NL], St. Augustine's Press, South Bend (IN) 2010.
vol. V: *Ästhetik*, 2 voll. (K) 1977-1984; trad. it. di V. Cicero: *Estetica*, Bompiani, Milano 2006.
vol. IX: *Moralia*, (H) 1980.