

Estetica ed escatologia in Gianni Vattimo

STEFANO OLIVA*

Sommario: Pensiero debole e riflessione filosofico-religiosa, Un cristianesimo kenotico, Estetica apocalittica.

Abstract: In this contribution I reconstruct some aspects of Vattimo's philosophical reflection on the topic of religion, particularly from the essays *Belief* and *After Christianity*. After reconstructing how Vattimo relates his weak thought to the Christian message through what he calls a philosophical transcription of the theological notion of *kenosis*, I examine the philosopher's original eschatological conception and its peculiar aesthetic dimension.

Key words: Vattimo, religion, kenosis, eschatology, aesthetics.

1. Pensiero debole e riflessione filosofico-religiosa¹

Pubblicato nel 1983, il volume *Il pensiero debole* a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti si affermò come un punto di riferimento per il dibattito filosofico e culturale non solamente italiano. Sotto questa etichetta si radunarono diversi pensatori e, sebbene il pensiero debole fosse restio a costituirsi come un indirizzo di ricerca omogeneo e tantomeno come una scuola filosofica, in esso trovarono diritto di cittadinanza alcune istanze teoriche riconducibili alla presa d'atto novecentesca di una crisi della ragione che non trovò altra via d'uscita se non nel definitivo abbandono della metafisica. Erede della morte di Dio proclamata da Nietzsche e della critica di Heidegger alla onto-teologia occidentale, il pensiero debole intendeva radicalizzare gli esiti dell'orientamento ermeneutico rinunciando a ogni riferimento "forte" alla verità per rivolgersi, con «sguardo amichevole» e «*pietas*» alla tradizione e alle forme simboliche della nostro panorama culturale, intese come «luogo di una possibile esperienza dell'essere»². Un essere che,

* Università degli studi Niccolò Cusano.

¹ Una prima versione di questo paragrafo è stata pubblicata sul portale web DISF (<https://disf.org/editoriali/2023-03>, marzo 2023, ultimo accesso 16 settembre 2026).

² P.A. Rovatti, G. Vattimo, *Premessa*, in *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983, p. 9.

secondo la concezione heideggeriana della differenza ontologica, non poteva più essere concepito come un ente, né come oggetto né come soggetto, ma come evento, manifestato essenzialmente all'interno della dimensione linguistica.

Nel suo contributo all'interno del volume, Gianni Vattimo esponeva le linee caratteristiche di questa «nuova ontologia»³ caratterizzata dalla presa d'atto di un essere debole, caduco, costantemente aperto a interpretazioni plurali e a negoziazioni dialogiche. Indebolito l'essere, anche la verità veniva conseguentemente ridimensionata rispetto alle sue pretese di validità e stabilità: «il vero [...] non ha natura metafisica o logica, ma retorica»⁴ e, secondo quanto suggeriva Vattimo, si costruisce solamente nel processo interpretativo. Gli esiti nichilisti della radicalizzazione dell'ermeneutica – vale a dire la destituzione di ogni riferimento normativo e vincolante, una volta compiuta la rinuncia all'essere e al vero intesi in senso forte – non sfuggivano al filosofo, che già in quel saggio inaugurale si interrogava sulla possibilità che il pensiero debole avesse come risvolto etico-politico uno svilimento anche della capacità di critica e dunque una passiva «accettazione dell'esistente»⁵. In effetti se, come affermava Nietzsche, «non ci sono fatti, solo interpretazioni»⁶, ogni stato di cose potrà essere reso accettabile attraverso una opportuna narrazione (il giusto *story-telling*, come non ci si stanca oggi di ripetere) e ogni forma di rivendicazione potrà esser spenta a vantaggio del mantenimento dello *status quo*.

Di questo e di altri inconvenienti del pensiero debole si è dimostrato consapevole il “nuovo realismo”, orientamento filosofico inaugurato da Maurizio Ferraris e dettagliatamente presentato dal filosofo nel *Manifesto* pubblicato nel 2012⁷. Una vera e propria reazione, a tratti eccessivamente semplificante⁸, a un periodo di notevole influenza del pensiero debole tanto nel dibattito filosofico quanto – cosa forse più interessante – nel clima culturale italiano, in cui forme di relativismo e prospettivismo, nutrite da una certa diffidenza nei confronti della nozione di *verità* e da un atteggiamento di sufficienza per filosofie d'istanza metafisica, hanno trovato negli anni notevole spazio.

A distanza di quarant'anni, dopo che il principale animatore del pensiero debole ha specificato la sua riflessione in molti interventi e ulteriori scritti, peraltro raccolti in anni recenti in un importante volume⁹, e infine all'indomani della sua scomparsa, è possibile proporre qualche osservazione, se non propriamente fare un bilancio, rispetto a quello che è stato un orientamento filosofico discusso e influente.

Scelgo qui di riprendere alcuni spunti presenti nel saggio *Credere di credere*¹⁰, in cui Vattimo mette in relazione il pensiero debole con una personale rilettura del messaggio cristiano. «Il

³ G. Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in *Il pensiero debole*, cit., p. 20.

⁴ *Ivi*, p. 25.

⁵ *Ivi*, p. 27.

⁶ Cfr. G. Vattimo, *Effetto Nietzsche*, in Id., *Della realtà*, Garzanti, Milano 2012, p. 25.

⁷ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁸ Cfr. S. Oliva, *Il dibattito sul Nuovo Realismo: accordo e disaccordo sullo “strato di roccia”*, in “RIFL- Rivista italiana di filosofia del linguaggio”, 6, 3, 2012, pp. 53-67.

⁹ G. Vattimo, *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021.

¹⁰ G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano 1996.

pensiero filosofico dell'essere come evento è anche intrinsecamente orientato in senso religioso»¹¹ scrive Vattimo, riconducendo la tesi dell'indebolimento dell'essere alla nozione teologica di *kenosis*, lo svuotarsi e l'abbassarsi di Dio nell'Incarnazione. In quest'ottica, la secolarizzazione altro non sarebbe che il compiuto dispiegamento di un processo iniziato proprio con il cristianesimo, inteso come religione della carità e come demitizzazione del sacro. In questo saggio, ancor meglio che in quello pubblicato nel volume *Il pensiero debole*, si coglie la motivazione etica (una «etica della non-violenza») dello sforzo teorico compiuto da Vattimo, ed è qui forse che il nucleo problematico della sua riflessione emerge con maggiore chiarezza. Ancora una volta, il filosofo è il primo a rendersi conto sia del paradosso per cui «anche la tesi dell'indebolimento è una filosofia della storia, che pretende di dire la verità», sia della «circolarità tra ontologia dell'indebolimento ed eredità cristiana»¹². Vattimo tuttavia reputa questo paradosso del tutto accettabile e la circolarità perfettamente in linea con un pensiero che programmaticamente rinuncia alla compattezza e all'oggettività, viste come retaggi di una tradizione metafisica destinata al declino.

Ancora, la tensione tra l'ispirazione etico-religiosa del pensiero debole e la sua formulazione nei termini di una tesi filosofica è rintracciabile nel saggio *Pensiero debole pensiero dei deboli*¹³, in cui Vattimo, richiamandosi ancora una volta a Heidegger, si interroga sulla *dicibilità* stessa del pensiero debole, vale a dire sulla possibilità o meno di esprimere nel linguaggio – e dunque in forma proposizionale – il contenuto del punto di vista di cui il pensiero debole si fa portatore: «Il problema che il pensiero debole cerca a suo modo di risolvere è anche quello di trovare un modo di ricordare l'Essere che non finisca nel misticismo»¹⁴. Il carattere intimamente problematico del pensiero debole, la sua paradossalità che sfiora l'impossibilità di essere formulato in quanto tesi filosofica, sta nel cortocircuito tra etica e metafisica cui l'affermazione dell'indebolimento dell'essere e della verità pare andare incontro.

Tutto ciò senza entrare affatto nel merito degli esiti che il pensiero debole avrebbe determinato: «ciò che hanno sognato i postmoderni l'hanno realizzato i populist»¹⁵ scriveva Ferraris. Il pensiero debole, secondo questa lettura, avrebbe aperto le porte a un radicale relativismo che, attraverso un sistematico misconoscimento del valore vincolante della verità, sul piano politico avrebbe condotto agli esiti infausti di un rapporto immediato e viscerale tra umori della base e leader. Bisogna notare d'altra parte un nuovo importante paradosso, ovvero come, nell'attuale dibattito pubblico, alla debolezza e al relativismo si siano gradualmente sostituiti nuovi «pensieri forti», minacciosi e intransigenti, rivendicazioni identitarie – plurali e fluide, o viceversa monolitiche e sclerotizzate – che nulla hanno dello «sguardo amichevole» e della «pietas» che, nelle intenzioni di Vattimo, avrebbero contraddistinto il declino della metafisica. La storia degli ultimi anni ha poi mostrato come, in assenza di una verità condivisa, c'è il rischio che valga l'opinione del più forte.

¹¹ *Ivi*, p. 96.

¹² *Ivi*, p. 39.

¹³ G. Vattimo, *Pensiero debole pensiero dei deboli*, in Id., *Della realtà*, cit., pp. 208-216.

¹⁴ *Ivi*, p. 213.

¹⁵ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 6.

Al relativismo del «non ci sono fatti, solo interpretazioni» si sostituisce oggi un arcipelago di assolutismi per cui «non ci sono interpretazioni ma solo una verità»: la mia, quella del mio gruppo di appartenenza, quello della mia 'bolla' (impossibile trascurare il ruolo dei social network in questo genere di dinamiche). Passata la temperie culturale della fine del secolo scorso, e misurata l'impraticabilità filosofica di alcune tesi ontologiche nichiliste, bisogna fare però attenzione a non sostituire un pensiero debole con una pressoché totale assenza di pensiero.

2. Un cristianesimo kenotico

A differenza di quanto sostenuto da Thomas G. Guarino¹⁶, il rapporto di Vattimo con il cristianesimo e in particolare con il cattolicesimo, così come esso si incarna anche al livello istituzionale nella Chiesa cattolica, non è riducibile a un'adesione "sociologica", secondo l'adagio crociano per cui non possiamo non dirci cristiani, né d'altra parte è comprensibile solo in riferimento alle divergenze, pur presenti, tra quanto elaborato dal filosofo e gli insegnamenti morali impartiti dal Magistero della Chiesa. È senz'altro vero, come pure osserva Guarino, che Vattimo privilegia la *caritas* rispetto alla *veritas* ma ciò, lungi dal segnare un conflitto aperto o un'adesione puramente estrinseca, determina un profondo e radicale ripensamento del messaggio cristiano e delle sue implicazioni etiche e politiche in una società secolarizzata. La sua complessa e meditata appartenenza alla Chiesa fa anzi di Vattimo forse l'ultimo filosofo cattolico capace di parlare alla contemporaneità nel suo insieme e di esprimere una visione rilevante nel dibattito pubblico fuori dagli stretti confini dell'appartenenza confessionale. Troppo intima e personale per essere un'adesione meramente culturale o ambientale; troppo interna alle stesse coordinate del sistema di pensiero cristiano per essere una critica frontale. Lo stesso pensiero debole, anzi, può essere inteso fondamentalmente come «una forma di secolarizzazione dell'esperienza religiosa»¹⁷ e in particolare come una messa al lavoro sul piano teoretico della nozione paolina di *kenosis*, svuotamento (e dunque indebolimento) di Dio che si fa uomo, si rivela storicamente e, nell'evento dell'Incarnazione, prende parte alle vicende del mondo.

Prendiamo qui in esame brevemente due opere: il già citato volume *Credere di credere* (1996) e *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002), che al primo si richiama esplicitamente come a formare un dittico. Più autobiografico l'uno, più teoretico l'altro, i due volumi sviluppano le implicazioni del pensiero debole rispetto ai temi della fede e dell'appartenenza alla Chiesa, elaborando alcune riletture teologiche particolarmente originali tra cui quella, estetica ed escatologica, che vedremo più avanti. Vattimo tornerà su questi temi a più riprese negli ultimi anni, dialogando con altri pensatori di rilievo nel panorama contemporaneo¹⁸, e

¹⁶ Thomas G. Guarino, *Church*, in *The Vattimo Dictionary*, ed. by Simonetta Moro, Edinburgh University Press, *ad vocem*.

¹⁷ Martin G. Weiss, *Religion*, in *The Vattimo Dictionary*, cit., p. 168.

¹⁸ Cfr. Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Il Futuro della Religione*, a cura di S. Zabala, Garzanti, Milano 2005; René Girard, Gianni Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Transeuropa Edizioni, Massa 2006; John D. Caputo, Gianni Vattimo, *After the Death of God*, Columbia University Press, 2007.

preciserà ulteriormente le sue posizioni, ma questi due testi rimangono un punto di riferimento particolarmente illuminante e ineludibile per comprendere i successivi sviluppi.

In *Credere di credere* Vattimo constata il ritorno del religioso nell'età contemporanea, a dispetto di ciò che la fine delle grandi narrazioni rappresentata dal post-moderno avrebbe fatto ipotizzare. All'indomani del crollo del Muro di Berlino, il pontificato di Giovanni Paolo II appare in tutta la sua potenza politica e mediatica, e segna una rinnovata presenza del cristianesimo sulla scena pubblica. Sul piano filosofico, il Novecento determina una crisi dei fondamenti che fa apparire ben poco legittime le pretese razionaliste e illuministe di liquidare la religione come superstizione per affermare il valore ultimo della ragione. Richiamandosi a Nietzsche e Heidegger, Vattimo mostra come il nichilismo coincide con la fine della metafisica occidentale ma non per questo deve necessariamente implicare un tramonto dell'interesse per il religioso, che anzi conosce una non trascurabile ripresa su basi nuove. Tutto ciò appare evidente a Vattimo tanto sul piano sociale, vale a dire nel mondo contemporaneo, quanto su quello personale: il nichilismo condotto alle sue estreme conseguenze dischiude al filosofo una concreta possibilità di ritorno al cristianesimo.

Insomma: torno a pensare seriamente al cristianesimo perché mi sono costruito una filosofia ispirata a Nietzsche e Heidegger e alla luce di essa ho interpretato la mia esperienza nel mondo attuale; ma molto probabilmente mi sono costruito questa filosofia preferendo questi autori perché muovevo proprio da quella eredità cristiana che adesso mi sembra di ritrovare ma che, in realtà, non ho mai davvero abbandonato¹⁹.

Il ritorno a un cristianesimo che è passato attraverso il nichilismo presenta caratteri propri, evidentemente difforni rispetto alla tradizionale concezione onto-teologica occidentale. Caratteri che sono quelli distintivi del pensiero debole, considerato qui come «trascrizione della dottrina cristiana della incarnazione del figlio di Dio»²⁰. Il nesso tra incarnazione e secolarizzazione appare allora come intrinseco: attraverso la mediazione di René Girard, Vattimo concepisce il messaggio cristiano come rivelazione di un sacro non più vittimario, in cui l'evento della morte e risurrezione di Gesù rivela esattamente il rifiuto opposto da Dio alla violenza. Nel cristianesimo è allora inscritto fin dall'inizio il destino di un indebolimento della metafisica che la secolarizzazione si incarica semplicemente di portare a compimento. In questo quadro si inserisce allora il recupero di un cristianesimo post-metafisico:

Il cristianesimo ritrovato come dottrina della salvezza, e cioè della *kenosis* e della secolarizzazione, non è dunque un patrimonio di dottrine definite una volta per tutte, a cui rivolgersi per trovare finalmente un terreno solido nel mare di incertezza e nella Babele di linguaggi del mondo post-metafisico; fornisce però un principio critico sufficientemente netto per orientarsi sia nei confronti di questo mondo sia, anzitutto, nei confronti della Chiesa, sia infine nei confronti dello stesso processo di secolarizzazione. Il principio critico si chiarisce se si cerca

¹⁹ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 24.

²⁰ *Ivi*, p. 27.

di rispondere alla domanda su quale sia il «limite» della secolarizzazione. La *kenosis* non può pensarsi infatti come indefinita negazione di Dio, né giustificare qualunque interpretazione della Sacra Scrittura. [...] Se si formula l'idea del nichilismo come storia infinita nei termini del «testo» religioso che, possiamo ammettere, ne sta alla base e la ispira, questo ci parlerà della *kenosis* come diretta, e dunque anche limitata e fornita di senso, dall'amore di Dio. «Dilige, et quod vis fac», un precetto che si trova nell'opera di sant'Agostino esprime bene il solo criterio in base a cui si deve guardare alla secolarizzazione. Mi è capitato altrove di notare come lo stesso termine «carità» abbia ritrovato di recente, in modo impreveduto ma non per ciò meno significativo, una cittadinanza nella filosofia. Ma a parte questo – che potrebbe essere un altro sintomo di ritorno del cristianesimo – e di là da ogni sentimentale preferenza per l'amore piuttosto che per la giustizia, la severità, la maestà di Dio, è abbastanza chiaro che tutto il Nuovo Testamento orienta al riconoscimento di questo unico supremo criterio²¹.

Venuta meno la validità del vincolo rappresentato dalla nozione di verità, ridotta da Nietzsche alla molteplicità delle interpretazioni²², torna ora in Vattimo l'esigenza di un criterio che non si può più trovare nella *veritas* bensì nella *caritas*, cuore del messaggio cristiano, vale a dire dell'incarnazione che si iscrive filosoficamente come indebolimento del pensiero e congedo della metafisica²³.

Lasciamo ora *Credere di credere* per dirigerci al secondo saggio che qui prenderemo in esame, *Dopo la cristianità*. Fin dall'introduzione Vattimo richiama il volume del 1996 e la commistione tra fede e opinione che traspare dal titolo, così come l'itinerario filosofico che va da Nietzsche a Heidegger, cui si aggiunge il riferimento alla fine novecentesca del colonialismo e la conseguente consapevolezza della pluralità delle storie e delle culture che la fine dell'eurocentrismo porta con sé. In questo contesto, la ripresa del cristianesimo diventa esplicita:

Il mio intento è quello di mostrare piuttosto come il pluralismo post-moderno permette (a me, ma credo anche in generale) di ritrovare la fede cristiana. Intanto, se Dio è morto, e cioè se la filosofia ha preso atto di non poter afferrare con certezza il fondamento ultimo, è finita anche la «necessità» dell'ateismo filosofico. Solo una filosofia «assolutistica» può sentirsi autorizzata a negare l'esperienza religiosa. [...] Ma nella fine post-moderna delle filosofie assolute c'è ancora di più: ci rendiamo conto, infatti, che se scopriamo l'insostenibilità della visione dell'essere come struttura eterna che si rispecchia nella metafisica oggettivistica, quel che ci rimane è proprio la nozione biblica della creazione e della contingenza e storicità del nostro esistere. Traduciamo in termini secolari e filosofici: anche e soprattutto in base all'esperienza

²¹ *Ivi*, p. 60 e 62.

²² L'equilibrio tra verità e interpretazione, sebbene delicato e paradossale, era ancora mantenuto nell'ermeneutica informata di personalismo del maestro di Vattimo, Luigi Pareyson, secondo cui «della verità non c'è che interpretazione e [...] non c'è interpretazione che della verità» (*Verità e interpretazione*, Mursia, Torino 1971; nuova ed. in *Opere complete di Luigi Pareyson*, vol. xv, Mursia, Torino 2018, p. 53). Vattimo, che sottolinea il legame di Pareyson con la tradizione cristiana e liberale europea, elabora sulla scorta di Heidegger una concezione della verità come evento che di fatto finisce per liquidare il riferimento vincolante e sostanziale delle interpretazioni come residuo metafisico. Cfr. Stefano Oliva, *Forma, verità e interpretazione. Vattimo, Eco e la lezione di Pareyson*, in "Forum. Supplement to Acta Philosophica", Volume 10 (2024), pp. 43–57.

²³ Cfr. Carmelo Dotolo, Theology, in *The Vattimo Dictionary*, cit., *ad vocem*.

del pluralismo post-moderno, noi possiamo pensare l'essere soltanto come evento, e la verità non più come rispecchiamento di una struttura eterna del reale, ma come messaggio storico che si tratta di ascoltare e a cui siamo chiamati a rispondere²⁴.

Laddove vacilla il riferimento vincolante alla verità come valore metafisico, cade anche la pretesa di un ateismo assolutista e si riapre lo spazio per un cristianesimo come evento storico che ci interroga, il cui accadere continua a dischiudere orizzonti di senso in una società che proprio nella Bibbia trova uno dei suoi principali paradigmi culturali²⁵. Il credere viene recuperato come via d'accesso primario alla realtà e la fiducia che accordiamo a chi riteniamo credibile diventa un indispensabile strumento per orientarci nel mondo. Il Dio della metafisica lascia spazio al Dio del libro, di cui ci parlano le Sacre Scritture e in cui si crede perché ci è stato trasmesso dalla tradizione, luogo essenziale in cui si compie la verità come evento storico.

3. Estetica apocalittica

La prima parte di *Dopo la cristianità* è costituita da tre “lezioni newyorkesi”, la terza delle quali (*Dio l'ornamento*) ci consente di cogliere un particolare aspetto del recupero del cristianesimo operato da Vattimo. Rispetto alla frequente obiezione, da parte teologica, secondo cui un pensiero e una fede deboli non sarebbero in grado di garantire una piena e profonda adesione al messaggio cristiano di salvezza, qui Vattimo spinge la sua riflessione religiosa fino alla sfera delle cose ultime, coniugando in maniera originale l'escatologia con l'estetica. Ma per arrivare a questo, occorrerà ripercorrere brevemente il contenuto delle prime due lezioni.

In *Il dio che è morto* viene messo in luce lo iato tra l'annuncio nietzschiano-heideggeriano della morte di Dio e della fine della metafisica, e la tesi di una definitiva impossibilità dell'esperienza religiosa. Venuta meno la visione del mondo che richiedeva un dio come garante ultimo della tenuta ontologica della realtà, la morte di quello che Pascal chiamava “il Dio dei filosofi” sgombera il campo per una nuova forma di esperienza religiosa, testimoniata dalla liberazione della metafora, non più subordinata al significato letterale, e dalla caduta delle ragioni filosofiche dell'ateismo, cui vanno aggiunti il pluralismo culturale determinato dalla fine del colonialismo e il conseguente ritorno di forme religiose tradizionali in funzione difensiva. Contro la rinascita del sacro sotto forma di mito e ideologia, Vattimo reclama la funzione critica della concezione dell'essere come evento, la cui eredità viene raccolta proprio dal pensiero debole, che costituisce

²⁴ Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, La nave di Teseo, Milano 2021, ed. electr.

²⁵ Interessante notare come, ad alcuni anni di distanza, è proprio sull'insensibilità della società contemporanea al cristianesimo come paradigma culturale che insiste Massimo Cacciari: in questo sta la scristianizzazione dell'Europa che, a prescindere dalla fede religiosa dei singoli, non è più capace di riconoscersi nell'etica evangelica che per secoli, almeno sul piano ideale, ha rappresentato un punto di riferimento condiviso; a tal proposito, rimandiamo anche all'intervista di Felice Cimatti a Massimo Cacciari in “Uomini e profeti” (Radio3, 21 dicembre 2024, <https://www.raiplaysound.it/audio/2024/12/Uomini-e-Profeti-del-21122024-549285a1-07cc-46c6-8b1b-e1cd67fb7925.html>)

un antidoto per quelle forme di religiosità dischiuse dalla fine della metafisica ma che tendono a irrigidirsi in nuove forme dogmatiche e fondamentaliste, tradendo appunto l'ispirazione antimetafisica. A tal proposito Vattimo ribadisce la "parentela" tra il messaggio evangelico, in particolare il suo insegnamento etico, e l'indebolimento kenotico del pensiero.

Nella lezione successiva, *Gli insegnamenti di Gioacchino*, Vattimo torna sull'idea per cui la secolarizzazione non sarebbe una forma di opposizione estrinseca e frontale al sacro ma un suo movimento interno, volto a compiere il tragitto di superamento della violenza metafisica intrinseco al cristianesimo. Si delinea così una concezione dell'esperienza religiosa in divenire, dinamica e orientata a un suo più maturo compimento, che dà luogo a una teologia della storia incarnata dalla figura emblematica di Gioacchino da Fiore, la cui dottrina delle tre età – del Padre, del Figlio e dello Spirito – si coniuga con una concezione ermeneutica attenta al graduale passaggio dal significato letterale all'interpretazione spirituale delle Sacre Scritture, all'insegna dunque di una concezione capace di scorgere la storicità costitutiva della Rivelazione.

Ribadita la provenienza della filosofia dalla tradizione ebraico-cristiana e il passaggio dalla metafisica dell'essere all'ontologia dell'evento, nella terza lezione Vattimo torna sul ruolo di Gioacchino da Fiore come modello per una religiosità post-moderna e reinterpreta l'indebolimento della metafisica alla luce della dottrina della terza età, quella dello Spirito. La contemporaneità riscoprirebbe la religione attraverso la chiave di un'interpretazione spirituale del messaggio biblico, a suo modo profetica, che – ancora una volta – trova nella carità il suo criterio di validità. Scrive dunque Vattimo:

La storia della salvezza di cui abbiamo parlato tanto riferendoci a Gioacchino è appunto storia *della salvezza*. A questo punto devo svelare il senso misterioso del titolo che ho dato a questa terza lezione: Dio l'ornamento. È un'espressione che mi è stata suggerita – molti anni fa – da una lettura di passi dell'Apocalisse (un testo centrale anche per Gioacchino, come si sa, che vi ha dedicato una delle sue opere maggiori). Ciò che mi aveva colpito in quelle pagine, infatti, era la profusione di forme, luci, colori, come se il rivelarsi (secondo l'etimo di *apokalýpsis*) della salvezza alla fine dei tempi fosse, molto più che catastrofe distruttiva, trasferimento delle cose su un piano fantasmagorico, una sorta di dissoluzione del reale nelle qualità «secondarie», legate alle percezioni dei sensi. Non si dimentichi del resto che lo stesso termine «spirito, pneuma» significa in origine soffio, vento, alito; qualcosa di essenzialmente volatile, sfuggente, di cui il pensiero ha perso la memoria quando ha cominciato a concepirlo come ultimità evidente e inconcussa dell'autocoscienza, fino allo «spirito assoluto» di Hegel²⁶.

Il piano escatologico, cioè quello che costituisce in senso proprio l'orizzonte salvifico dischiuso dal messaggio cristiano, viene qui riguadagnato da Vattimo in accordo con l'interpretazione dell'indebolimento della metafisica come sua spiritualizzazione, in analogia con quanto avviene per la storia della salvezza e la comprensione delle Scritture nella terza età di Gioacchino. Il reale non viene ricreato nell'al di là nella sua sostanzialità massiccia ma viene trasferito nei suoi aspetti più volatili, estetici e ornamentali, suggerisce Vattimo, nella sua virtualità. Rifiutata come

²⁶ Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., ed. electr.

dogma, l'immortalità dell'anima viene recuperata come trasformazione spirituale e alleggerimento delle strutture pesanti entro cui l'essere umano vive la sua vita sulla terra.

Ricordiamolo ancora una volta: per Vattimo, cadute le motivazioni (anch'esse metafisiche) che rendevano sostenibili le argomentazioni a favore di un ateismo razionalista, la speranza di una vita dopo la morte non può essere esclusa come fantasia ma, tutto al contrario, proprio come fantasia può essere recuperata dalla religiosità contemporanea. In questo senso va compresa la curvatura estetica conferita a una simile concezione escatologica: «“Estetico” qui è il termine per indicare uno stato della realtà in cui essa perde i contorni rigidi, collocandosi su un piano in cui non si distingue più nettamente dalla fantasia: ciò che anche chiamiamo il “poetico”»²⁷.

Il carattere estetico di questa spiritualizzazione e «“poetizzazione” del reale» non ci esime, secondo Vattimo, da un concreto impegno etico e politico su questa terra, a favore dell'emancipazione e nell'ottica di una preparazione di questo orizzonte futuro: come a dire che la fede nella vita eterna non ci solleva dal vivere la nostra esistenza mortale ma anzi ci sprona a un impegno che sia all'altezza di questa stessa aspirazione.

Come la carità, in sede ermeneutica, sostituisce il criterio della verità, così in ambito escatologico l'estetica prende il posto della giustizia:

Se c'è, da qualche parte, salvezza, sembra insomma che essa abbia più i caratteri della leggerezza che della giustizia. Non sarà questo anche uno dei sensi della misericordia divina e del tema del perdono che percorre tutta la Bibbia? La frase evangelica in cui Gesù promette agli apostoli che, nella vita eterna, siederanno su dodici troni e giudicheranno le tribù di Israele non va intesa, probabilmente, in termini giudiziari, ma ancora una volta in termini «estetici»: la vita eterna, cioè, non è altro che una «perfetta» fruizione dei significati e delle forme spirituali che la storia dell'umanità ha prodotto e che costituiscono il «regno» dell'immortalità. Avvicinarsi a questa vita, fin da ora, significa realizzare le condizioni per una sempre più perfetta fruizione estetica dei significati; anche l'attuazione di ordinamenti storici «giusti» ha solo questo scopo²⁸.

La vita eterna in cui – ricordiamo – Vattimo afferma di (credere di) credere non è tanto la dimensione in cui si compie la perfetta giustizia ma piuttosto quella in cui la perfetta giustizia si rivela (nella sua *apokalýpsis*) come perfetta bellezza. Lottare per questa bellezza, prepararne l'avvento, garantirne l'accesso agli altri, soprattutto ai deboli e a coloro che ingiustamente ne sono esclusi, rappresenta il modo in cui Vattimo ci invita a vivere su questa terra, non avendo paura di guardare (di sentire, di immaginare) un passo più in là.

²⁷ *Ivi.*

²⁸ *Ivi.*

