

Paolo Diego Bubbio

# Secolarizzazione e kenosis nella Kehre di Gianni Vattimo

(doi: 10.14648/103912)

estetica. studi e ricerche (ISSN 2039-6635)

Fascicolo speciale, supplemento 2021

**Ente di afferenza:**

()

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.  
Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

## **Licenza d'uso**

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

Paolo Diego Bubbio

# Secolarizzazione e *kenosis* nella *Kehre* di Gianni Vattimo

## Secularisation and *Kenosis* in Gianni Vattimo's *Kehre*

The article focuses on two strictly intertwined notions that, from the mid-eighties onwards, have become more and more central in Gianni Vattimo's thought: the notions of secularisation and *kenosis*. The importance that these themes have acquired in Vattimo's most recent production is such that, it is argued, it amounts to an actual *Kehre*; however, as is the case with Heidegger, with Vattimo too the *Kehre* is not a radical discontinuity, but rather a shift of research and reflection towards themes that, although already present in Vattimo's philosophy, have assumed more specifically religious nuances and then they have progressively developed up to the point where they have formed an organic perspective. The article follows such a development, starting from the notion of secularisation to then grasp its interweaving with the themes of emancipation and the violence of metaphysics. The article concludes with a reflection on the centrality of the notion of *kenosis* and its meaning in Vattimo's thought.

**Keywords:** Vattimo, Secularisation, *Kenosis*, Emancipation, Violence of Metaphysics

La filosofia di Gianni Vattimo è comunemente identificata con il termine «pensiero debole». Il pensiero debole si connota come anti-fondazionalismo e propone il rifiuto della metafisica e una reinterpretazione della verità come apertura di orizzonti. La filosofia di Vattimo ha le sue radici nel pensiero di Nietzsche, Heidegger, e Gadamer. Da Nietzsche, Vattimo riprende l'affermazione «non ci sono fatti, solo interpretazioni»<sup>1</sup>; dunque, nessuno può legittimamente affermare di possedere in modo indubitabile la verità. Da Heidegger, Vattimo prende l'idea che l'Essere non può essere identificato con la presenza oggettiva e da qui sviluppa l'idea di una «filosofia post-metafisica» in grado di pensare l'evento dell'Essere «come una specie di sottrazione, un indebolimento, un allontanamento o un lungo addio»<sup>2</sup>. Da Gadamer, infine, Vattimo recupera la convinzione che «l'essere, che può essere compreso, è linguaggio [*Sein, das verstanden werden kann, ist*

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlin e New York 1988, 7[60] 12.315.

<sup>2</sup> G. Vattimo, *Girard e Heidegger: Kenosis e fine della metafisica*, in R. Girard e G. Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, a cura di P. Antonello, Transeuropa, Massa 2006, pp. 69-70.

*Sprache*]): nell'interpretare l'affermazione gadameriana, Vattimo distingue la sua posizione da un relativismo radicale da una parte, e dall'altra dalla tentazione (ancora metafisica) di affermare che al di là della comprensione linguistica possa esistere un Essere «in se stesso»<sup>3</sup>.

Nella sua ormai sessantennale produzione, Vattimo è rimasto largamente fedele a queste fondamentali «suggestioni» (chiamarli «principi» sarebbe fare un torto al suo atteggiamento anti-metafisico di fondo) ma nel corso degli anni alcuni elementi del suo pensiero sono passati sullo sfondo, altri hanno assunto maggiore preminenza, e molti hanno subito trasformazioni più o meno significative. Nel presente articolo, intendo concentrarmi su due nozioni, tra di esse strettamente connesse, che a partire dalla metà degli anni ottanta sono divenute sempre più centrali nel pensiero del filosofo torinese: le nozioni di *secolarizzazione* e *kenosis*. L'importanza che questi temi hanno assunto nella più recente produzione del filosofo torinese è tale che penso si possa parlare di una vera e propria *Kehre*. Come nel caso di Heidegger, anche nel caso di Vattimo non si tratta di una discontinuità radicale, ma piuttosto di uno spostamento della ricerca e della riflessione verso temi che, seppur già presenti nella filosofia di Vattimo, hanno assunto dei contorni più specificatamente religiosi e si sono poi progressivamente sviluppati fino a formare una prospettiva organica. È mia intenzione seguire tale sviluppo a partire dalla nozione di secolarizzazione, per poi coglierne l'intreccio con il tema dell'emancipazione e della violenza della metafisica, e infine concentrarmi sulla centralità della *kenosis* nel pensiero di Vattimo.

Il primo significativo incontro teorico di Vattimo con la nozione di secolarizzazione si trova nel suo testo *La fine della modernità*<sup>4</sup> del 1985. Prendendo le mosse dall'opera del teorico sociale Arnold Gehlen, Vattimo considera la modernità come l'era dell'«abbandono della visione sacrale dell'esistenza», ovvero della secolarizzazione, il cui punto chiave è la «fede nel progresso»: nella modernità il *telos* non è più rappresentato da un «paradiso» trascendente, ma dal «nuovo», ovvero dal progresso. Venuta a mancare una destinazione finale (il «verso dove»), la secolarizzazione diventa anche la «dissoluzione della stessa nozione di progresso»<sup>5</sup>, ma questa situazione rappresenta anche una «direzione positiva, e non puramente dissolutiva» nella misura in cui ci mette in condizione di «distanziarci dal meccanismo della modernità»<sup>6</sup>. Questa direzione positiva è identificata da Vattimo nella nozione heideggeriana di «*Verwindung*», ovvero

<sup>3</sup> Si veda G. Vattimo, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, introduzione a H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, Rizzoli, Milano 1983, p. 14. Cfr. M.E. Harris, *Essays on Gianni Vattimo: Religion, Ethics and the History of Ideas*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2016, p. 109.

<sup>4</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

<sup>5</sup> Ivi, p. 16.

<sup>6</sup> Ivi, p. 113.

un superamento che non evita e non si «lascia alle spalle» ciò che è oltrepassato, ma è sua *accettazione, dis-torsione e oltrepassamento*. Nella versione inglese di uno dei saggi inclusi ne *La fine della modernità* troviamo un passaggio significativo che connette la nozione di secolarizzazione con quella di emancipazione e inaugura un percorso filosofico che diventerà centrale nelle successive opere di Vattimo. La storia quale noi la ricordiamo – scrive Vattimo – ha essa stessa la struttura di *Verwindung* come distorsione. Ciò potrebbe apparire come una generalizzazione, ma cessa di esserlo, continua Vattimo, se «traduciamo *Verwindung* con un termine che è molto più familiare agli storici della civiltà occidentale, il termine “secolarizzazione”». Per pensatori come Max Weber, Norbert Elias e René Girard, il termine «secolarizzazione/*Verwindung*» descrive «il corso della storia non come progressione lineare o come decadenza, ma come un corso di eventi nel quale l’emancipazione è raggiunta solo per mezzo di una radicale trasformazione e distorsione dei suoi stessi contenuti»<sup>7</sup>. Troviamo dunque in questo testo, *in nuce*, tutti gli elementi che prenderanno forma nelle successive riflessioni di Vattimo sulla secolarizzazione e sulla kenosis: la storia che si compie interpretando se stessa; la secolarizzazione come auto-svuotamento; e l’emancipazione nel suo triplice significato – filosofico, politico, e religioso.

Due saggi pubblicati negli anni successivi confermano questa direzione del pensiero di Vattimo. In *Filosofia* ’86<sup>8</sup>, la secolarizzazione è definita come *consumazione del sacro*, e perciò come un aspetto legittimante di una ontologia debole. In questa definizione si avverte già l’importante influenza esercitata su Vattimo dall’opera di René Girard: come Vattimo stesso commenterà nella sua autobiografia *Non Essere Dio*, riflettendo retrospettivamente su questo processo, «È lui [Girard] che mi ha, seppur a modo mio, ri-cristianizzato, è con lui che ho cominciato a pensare che si potessero legare strettamente indebolimento, secolarizzazione e cristianesimo»<sup>9</sup>. Ma il testo che, a mio parere, segna la *Kehre* di Vattimo è un saggio del 1992, intitolato *Storia della salvezza, storia dell’interpretazione*<sup>10</sup>. In questo testo, in cui si nota l’influenza esercitata dalla lettura dell’opera di Girard (sebbene in esso Girard non venga menzionato esplicitamente), Vattimo rilegge la storia dell’interpretazione in chiave cristiana: «la storia della salvezza fa essere la storia dell’interpretazione; ma insieme: la storia della salvez-

<sup>7</sup> G. Vattimo, *Verwindung: Nihilism and the postmodern in philosophy*, «SubStance», XVI, 2, 1987, pp. 16-17.

<sup>8</sup> Id. (a cura di), *Filosofia* ’86, Laterza, Roma-Bari 1987.

<sup>9</sup> Id. (con P. Paterlini), *Non Essere Dio. Un’autobiografia a quattro mani*, Aliberti, Reggio Emilia 2006, p. 180.

<sup>10</sup> Id., *Storia della salvezza, storia dell’interpretazione*, «Micromega» 3, 1992, pp. 106-110; poi incluso in Id., *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, pp. 63-74 (per le citazioni successive, la numerazione delle pagine rimanda a questo volume).

za accade o si dà solo come storia dell'interpretazione»<sup>11</sup>. Così come non ogni interpretazione è valida, allo stesso modo non ogni secolarizzazione è «buona e positiva»; «bisogna che appaia come valida a una comunità di interpreti», il che significa che «il solo limite alla secolarizzazione è l'amore, la possibilità di comunicare con una comunità di interpreti»<sup>12</sup>. Inserendosi in una tradizione filosofica che risale fino al Kant de *La religione nei limiti della semplice ragione*, Cristo è qui considerato l'archetipo di questo amore: «come evento salvifico ed ermeneutico, l'incarnazione di Gesù (la *kenosis*, l'abbassamento di Dio) è essa stessa, anzitutto, un fatto archetipico di secolarizzazione»<sup>13</sup>. Tuttavia, la salvezza attende ancora «un compimento ulteriore» e il Paracleto, lo spirito di verità che i fedeli ricevono nella Pentecoste, «ha appunto il compito di assisterli in questa ulteriore impresa ermeneutica»<sup>14</sup>. La secolarizzazione è, contemporaneamente, «l'indebolimento del senso della realtà che si produce nelle scienze»<sup>15</sup> e il completamento storico della *caritas*. Vattimo dunque rilegge il cristianesimo in chiave ermeneutica; tale «ermeneutizzazione» del cristianesimo, volta ad esplicitarne l'essenza più propria mettendo al centro la *kenosis*, trova poi compimento e «sistematizzazione» (per quanto tale termine possa applicarsi a un pensiero come quello di Vattimo, che rifugge, per ragioni intrinseche, qualsiasi sistematizzazione totalizzante) nel volume *Credere di credere* del 1996<sup>16</sup>.

*Credere di credere* è caratterizzato da un'identificazione della secolarizzazione con la storia del cristianesimo che deriva dalla connessione tra storia della salvezza e storia dell'interpretazione che Vattimo aveva tracciato nel suo saggio del 1992. Non vi è alcuna contraddizione, argomenta Vattimo, tra il ritorno di una religione non-metafisica e l'interpretazione weberiana della secolarizzazione come una «prosecuzione e interpretazione de-sacralizzante del messaggio biblico»<sup>17</sup>. La secolarizzazione è, in questo senso, la desacralizzazione e la demitizzazione del cristianesimo: ciò che rimane una volta che questo processo è compiuto, o meglio, sempre più emerge via via che il processo si va compiendo, è la nozione di carità. La secolarizzazione è dunque «un tratto costitutivo di una autentica esperienza religiosa»<sup>18</sup> e «un effetto positivo dell'insegnamento di Gesù»<sup>19</sup>. Tuttavia la nozione di secolarizzazione, che ora appare come un inveramento del cristianesimo

<sup>11</sup> Ivi, p. 64.

<sup>12</sup> Ivi, p. 72.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Ivi, p. 65.

<sup>15</sup> Id., *L'Occidente o la cristianità*, in A. Giordano e F. Tomatis (a cura di), *Cristianesimo ed Europa*, Città Nuova, Roma 1993; successivamente incluso in G. Vattimo, *Dopo la cristianità*, cit., p. 83.

<sup>16</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

<sup>17</sup> Ivi, p. 34.

<sup>18</sup> Ivi, p. 6.

<sup>19</sup> Ivi, p. 34.

autentico, non perde per Vattimo la sua caratteristica di *Verwindung*, ovvero di una interna trasformazione e distorsione che conduce all'emancipazione dalla metafisica. Il razionalismo ateo moderno tende ad assumere due forme: «la credenza nella verità esclusiva della scienza sperimentale della natura, e la fede nello sviluppo della storia verso una condizione di piena emancipazione dell'uomo da ogni autorità trascendente»<sup>20</sup>. Heidegger fornisce una terza alternativa: le «trasformazioni sociali che sembrano minacciare la soggettività moderna» possono essere considerate come «*chances* di emancipazione dalla metafisica»<sup>21</sup>: in altre parole, la perdita delle qualità metafisiche del soggetto permette di considerare l'emancipazione come riconoscimento dell'Essere come evento, in quanto tale riconoscimento permette l'ingresso attivo nella storia, invece di una semplice contemplazione passiva delle sue leggi necessarie – dunque la secolarizzazione ha anche profonde implicazioni politiche<sup>22</sup>. In questo senso, la secolarizzazione può essere considerata come il caso preminente di un più generale processo di indebolimento delle strutture metafisiche; tuttavia, Vattimo ribadisce che il termine «secolarizzazione» rimane centrale nella misura in cui «sottolinea il significato religioso di tutto il processo»<sup>23</sup>. La «scoperta» vattimiana della secolarizzazione «come senso della storia della salvezza» non è un «enunciato metafisico essenziale»; piuttosto, è una interpretazione – ma, aggiunge Vattimo, «ragionevolmente (la più) sostenibile» dal nostro punto di vista tardo-moderno<sup>24</sup>. In sintesi, la secolarizzazione è «l'essenza stessa del cristianesimo»<sup>25</sup>, «deriva indefinita limitata solo dal principio della carità»<sup>26</sup>; o, per dirla in altri termini, «un modo in cui la *kenosis*, cominciata con l'incarnazione di Cristo [...] continua a realizzarsi in termini sempre più netti, proseguendo l'opera di educazione dell'uomo al superamento della originaria essenza violenta del sacro e della stessa vita sociale»<sup>27</sup>.

La nozione di *kenosis* nel pensiero di Vattimo va considerata in stretta relazione con la sua concezione di secolarizzazione. Già negli anni ottanta, Vattimo aveva iniziato a vedere paralleli tra la nozione cristiana di *kenosis* e il nichilismo filosofico; tale riscoperta «nichilistica» del cristianesimo fu determinata per Vattimo, come già accennato, dalla lettura delle opere di René Girard, e in particolare del testo *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*<sup>28</sup>. Per Girard, il sacrificio di Cristo non è l'olocausto preteso da un Dio geloso come retribu-

<sup>20</sup> Ivi, p. 18.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 46-47.

<sup>22</sup> Ivi, p. 34.

<sup>23</sup> Ivi, p. 35.

<sup>24</sup> Ivi, p. 67.

<sup>25</sup> Ivi, p. 44.

<sup>26</sup> Ivi, p. 64.

<sup>27</sup> Ivi, p. 42.

<sup>28</sup> R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983.

zione per il peccato di Adamo, ma lo smascheramento della violenza della religione sacrificale<sup>29</sup>. Vattimo accoglie la lezione girardiana: «[s]e il sacro naturale è quel meccanismo violento che Gesù è venuto a svelare e a smentire, è ben possibile che la secolarizzazione [...] sia per l'appunto un effetto positivo dell'insegnamento di Gesù e non un modo di allontanarsene. Insomma: forse lo stesso Voltaire è un effetto positivo della cristianizzazione (autentica) dell'umanità, e non un blasfemo nemico di Cristo»<sup>30</sup>. Tuttavia Vattimo procede oltre la visione girardiana della morte di Cristo come demistificazione della violenza della religione sacrificale, spostando la sua attenzione sull'incarnazione in termini di sacrificio kenotico. Un intervento di Vattimo nell'ambito di un dialogo con lo stesso Girard, sebbene posteriore di dieci anni alla pubblicazione di *Credere di credere*, illustra bene questo punto: «da René Girard», scrive Vattimo, «ho preso l'idea che Dio possa essere solo un relativista – cosa, lo so, difficile da sostenere – perché la portata desacralizzante del Cristianesimo, che va fino alla kenosis paulina, cioè all'incarnazione e all'umiliazione, a me sembra fundamentalmente un avvio verso l'idea che Dio non sia il contenuto di una proposizione vera, ma che sia proprio qualcuno incarnato in Gesù Cristo, che è un esempio di carità»<sup>31</sup>.

Il sacrificio kenotico, per Vattimo, è la carità considerata alla luce della kenosis, ovvero l'abbandono o la rinuncia per l'altro, per «far posto» all'altro. Esso ha anche un valore epistemologico, nella misura in cui l'apertura al punto di vista dell'altro è la premessa di una genuina esperienza ermeneutica. Il sacrificio kenotico esprime pertanto anche la «dissoluzione» o «indebolimento» delle strutture metafisiche<sup>32</sup>: «Visto in questi termini, l'indebolimento dell'Essere come suo unico modo per manifestarsi oltre all'oblio metafisico, è analogo alla dissoluzione della violenza del sacro che per Girard è il significato delle Scritture giudeo-cristiane»<sup>33</sup>. Kenosis è, perciò, la parola più adatta per associare il pensiero di Girard e quello di Heidegger, e in questo senso, è possibile rinvenire uno «spirito sacrificale-kenotico» nello Heidegger che cerca l'oltrepassamento della metafisica<sup>34</sup>. Per Vattimo, il momento kenotico risiede, tanto per Girard quanto per Heidegger, nell'auto-esaurimento della violenza metafisica e religiosa. Ciò che a Vattimo sembra mancare alla prospettiva girardiana (e, si può

<sup>29</sup> G. Vattimo, *Credere di credere*, cit., p. 64.

<sup>30</sup> Ivi, p. 34.

<sup>31</sup> R. Girard e G. Vattimo, *Fede e relativismo*, in *Verità o fede debole?*, cit., pp. 29-30.

<sup>32</sup> Ivi, p. 47.

<sup>33</sup> G. Vattimo, *Girard e Heidegger*, cit., p. 71. Originariamente Vattimo scrisse questo saggio nella forma di intervento presentato durante la conferenza in occasione delle celebrazioni per il ritiro di Girard dall'insegnamento nel maggio 1996. Successivamente fu pubblicato in B. Dieckmann (a cura di), *Das Opfer – aktuelle Kontroversen. Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie*, Lit, Munster 1999, e quindi incluso in traduzione italiana nel volume del 2006 *Verità o fede debole?*.

<sup>34</sup> G. Vattimo, *Kenotic Sacrifice and Philosophy: Paolo Diego Bubbio*, «Research in Phenomenology», XLV, 3, 2015, p. 432.

legittimamente aggiungere, anche a quella heideggeriana) è la nozione di *grazia*, la salvezza intrinsecamente «collegata all'incarnazione di Gesù Cristo»<sup>35</sup>. In altre parole, la prospettiva di Vattimo differisce da quella di Girard nella misura in cui per Vattimo la salvezza non è primariamente una questione di decisione consapevole (quella tra la violenza sacrificale e l'amore), ma una progressiva, kenotica riduzione della violenza del sacro. La secolarizzazione, intesa come indebolimento, emerge dunque come una «più piena realizzazione» della verità del Cristianesimo, che è «la *kenosis*, l'abbassamento di Dio, la smentita dei tratti "naturali" della divinità»<sup>36</sup>. La *kenosis* è dunque, per Vattimo, il modello della carità, dell'amore e dell'apertura verso l'altro.

L'intreccio di secolarizzazione, emancipazione, indebolimento, con al centro la *kenosis* come modello, trova dunque il suo compimento in *Crede di credere*, rimane prominente in tutta la speculazione successiva di Vattimo, ed emerge in modo particolarmente significativo in *Dopo la cristianità*, pubblicato nel 2002, che raccoglie saggi del decennio precedente, alcuni già apparsi altrove (come il succitato *Storia della salvezza, storia dell'interpretazione*), altri inediti. In questi saggi, l'identificazione della nozione di emancipazione, intesa come indebolimento delle strutture metafisiche, con la *kenosis* è sottolineata con ancora più forza, e ne viene tracciata una genealogia filosofica che ne rinviene le origini nei pensieri di Hegel e Dilthey<sup>37</sup>. Ma ricordiamo che l'emancipazione è raggiunta tramite quella trasformazione e distorsione (*Verwindung*) che è la secolarizzazione, e che la secolarizzazione, nel suo significato più ampio, «abbraccia tutte le forme di dissoluzione del sacro caratteristiche del processo di civilizzazione moderno»; ma dal momento che la secolarizzazione è il modo in cui «si attua l'indebolimento dell'essere, e cioè la *kenosis* di Dio, che è il nocciolo della storia della salvezza», ne segue – ancora una volta – che la secolarizzazione non è l'abbandono del Cristianesimo, ma la sua più piena attuazione<sup>38</sup>. A partire da ciò, nei vari saggi che costituiscono *Dopo la cristianità*, Vattimo traccia le conseguenze

<sup>35</sup> G. Vattimo, *Girard e Heidegger*, cit., p. 72. La traduzione italiana recita: «E per quanto riguarda i concetti di perdono e di salvezza che sono decisamente collegati all'incarnazione di Gesù Cristo?» Tuttavia, la traduzione inglese del volume, che riporta il testo dell'intervento di Vattimo (originariamente redatto in inglese) recita: «What about the notion of grace, of the salvation that is inherently related to the incarnation of Jesus Christ?» (G. Vattimo e R. Girard, *Christianity, Truth and Weakening Faith: A Dialogue*, a cura di P. Antonello, Columbia University Press, New York 2010, p. 86). Il testo incluso della traduzione inglese riporta fedelmente il testo dattiloscritto dell'intervento di Vattimo (del quale possiedo una copia, a me consegnata da Gianni Vattimo nel 1996), con l'eccezione di «inherently», al cui posto nel dattiloscritto abbiamo «decisively».

<sup>36</sup> G. Vattimo, *Crede di credere*, cit., p. 41.

<sup>37</sup> Id., *Dopo la cristianità*, cit., p. 97.

<sup>38</sup> Id., *Il Dio che è morto*, in *Dopo la cristianità*, cit., p. 28. Originariamente questo saggio fu presentato come lezione alla Casa Italiana della Columbia University di New York nel 1996 (è la prima delle tre «lezioni newyorkesi»).



dell'idea di secolarizzazione «come aspetto costitutivo della storia dell'essere e cioè della storia dalla salvezza» per il modo di vivere il ritorno della religione per noi tardomoderni<sup>39</sup>. La conseguenza principale è che se si accetta l'affermazione girardiana che il sacrificio libero di Gesù non è ispirato alla logica vittimaria, allora si deve «prender sul serio l'idea che esso voglia valere come esempio di salvezza NELLA *kenosis*» (non *attraverso* la *kenosis*: «la *kenosis* non è mezzo di riscatto, è il riscatto stesso»)<sup>40</sup>. Come si ricordava in precedenza, la centralità della *kenosis* è insieme etico-morale ed epistemologica: infatti, tradizionalmente l'ideale epistemico della filosofia è stato fatto coincidere con lo sguardo di Dio sul mondo (in inglese, *the God's eye-view*, una metafora che, significativamente privata di ogni significato religioso, è ancora utilizzata nella metafisica analitica contemporanea): un senso «spinoziano» di verità che «finisce per identificare la beatitudine con la perfetta conoscenza della geometria». Sarebbe dunque per questo fine, per realizzare questa identificazione, si chiede sarcasticamente Vattimo, che Cristo si sarebbe incarnato e sacrificato sulla croce<sup>41</sup>? La risposta implicita a questa domanda è ovviamente negativa: Vattimo vede l'incarnazione di Cristo fondamentalmente come liberazione, anche nel senso dell'emancipazione della filosofia dalla metafisica. In altre parole, verità e carità evangelica non possono essere tenute distinte: la verità dunque si configura come «accordo tra gli interpreti»; è principalmente a causa di questa concezione della verità che Vattimo definisce se stesso un «hegeliano annacquato»<sup>42</sup>. In questo senso, l'emancipazione consiste nel proseguire la secolarizzazione, concepita come processo di de-sacralizzazione, che è anche la trasformazione dal naturale nello spirituale (altro tema Hegeliano) «nel senso di capire sempre di più il senso spirituale della Scrittura»<sup>43</sup>. L'emancipazione giunge così ad assumere un significato che è, insieme, epistemologico, etico-morale, e anche politico; è l'orizzonte all'interno del quale la libertà è effettivamente possibile, e in quanto tale significa apertura, trasformazione, interpretazione come progetto che si sostituisce all'accettazione dello *status quo*<sup>44</sup>. Questo dunque il compito dell'ermeneutica come filosofia della prassi – una filosofia della prassi kenotica, in quanto incentrata sul sacrificio come sottrazione, come negazione libera, come un «ri-

<sup>39</sup> Id., *Gli insegnamenti di Gioacchino*, in *Dopo la cristianità*, cit., p. 29. Questo saggio è la seconda lezione newyorkese.

<sup>40</sup> Id., *Violenza, metafisica, cristianesimo*, in *Dopo la cristianità*, cit., p. 126 (Originariamente pubblicato in «Filosofia e teologia», XIII, 3, 1999, pp. 521-527).

<sup>41</sup> Id., *Il messaggio cristiano e la dissoluzione della metafisica*, in *Dopo la cristianità*, cit., p. 110 (originariamente pubblicato su «Micromega», 2, 2000).

<sup>42</sup> Id., *Non Essere Dio*, cit., p. 187.

<sup>43</sup> Id., *Addio alla verità*, Meltemi, Milano 2009, p. 83.

<sup>44</sup> Si veda G. Vattimo e S. Zabala, *Hermeneutic Communism*, Columbia University Press, New York 2011, pp. 41, 94.

tirarsi», che è scelta preferenziale di coloro che sono disprezzati, che agli occhi del mondo non valgono nulla («τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα», «τὰ μὴ ὄντα», I Cor 1:28), dei «più piccoli tra i fratelli» (Mt 25:40)<sup>45</sup>.

L'attenzione che Vattimo ha riservato in maniera sempre più marcata negli ultimi vent'anni a questi temi (l'intreccio di nichilismo, superamento della metafisica, emancipazione, rifiuto del sacro violento, secolarizzazione e kenosis) non è passata inosservata, attirando analisi e tentativi di sviluppo ulteriore. Una questione potenzialmente problematica, discussa piuttosto ampiamente dalla critica, riguarda il modo in cui debba essere intesa la nozione di kenosis nel pensiero di Vattimo. Secondo Anthony C. Scigliano, il sacrificio kenotico divino per Vattimo sarebbe un «evento» nella storia del ritirarsi dell'Essere<sup>46</sup>. Per Harris, il sacrificio kenotico divino per Vattimo non si riferisce a un'azione nella vita di Dio<sup>47</sup>; e ciò sembra trovare conferma esplicita laddove il filosofo torinese ammonisce contro il pericolo di trasformare la kenosis in una forma di teologia metafisica<sup>48</sup>. Anche per Thomas G. Guarino, che propugna una teologia emancipativa che abbracci il nichilismo, la kenosis cui fa riferimento Vattimo dovrebbe essere intesa «non come un evento storico reale», ma «come una metafora o una cifra teologica»: la kenosis è «l'esternazione e diffusione del divino nell'umano» e «diventa il modello stesso della secolarizzazione»<sup>49</sup>; alla fine, tuttavia, anche la kenosis «deve essere immolata sull'altare del “pensiero secolarizzante”» e deve «suicidarsi» come concetto storico<sup>50</sup>.

Nel mio volume del 2014, *Sacrifice in the Post-Kantian Tradition*<sup>51</sup>, ho avanzato la tesi che la filosofia post-Kantiana, sin dal suo inizio e fino ai suoi contemporanei sviluppi ermeneutici, è caratterizzata da una impostazione fondamentalmente kenotica. In quanto pensatore ermeneutico, Vattimo è l'erede di una lunga tradizione che – come dimostrato dal suo Maestro Luigi Pareyson – affonda le sue radici nell'Idealismo tedesco. L'enfasi di Vattimo sulla kenosis, dunque, può essere considerata come una conseguenza diretta e una riscoperta del fondamentale carattere kenotico di quella tradizione. L'ermeneutica, per

<sup>45</sup> G. Vattimo, *Anatheism, Nihilism, and Weak Thought*, in R. Kearney e J. Zimmermann (a cura di), *Reimagining the sacred*, Columbia University Press, New York 2016, p. 148.

<sup>46</sup> A.C. Scigliano jr, «Gianni Vattimo and Saint Paul: Ontological Weakening, Kenosis, and Secularity», in P. Frick (a cura di), *Paul in the Grip of the Philosophers*, Fortress Press, Minneapolis 2013, pp. 117-141.

<sup>47</sup> M.E. Harris, *Vattimo, kenosis and St Paul*, «International Journal of Philosophy and Theology», LXXV, 4, 2014, p. 291.

<sup>48</sup> Si veda G. Vattimo, «Cristianesimo e storia», in G. Vattimo e C. Dotolo, *Su Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 4.

<sup>49</sup> T. G. Guarino, *Vattimo and theology*, T&T Clark, London 2009, p. 21 (trad. mia).

<sup>50</sup> Ivi, pp. 99-100.

<sup>51</sup> P.D. Bubbio, *Sacrifice in the post-Kantian tradition: Perspectivism, intersubjectivity, and recognition*, SUNY, Albany (NY) 2014.

Vattimo, è la pratica filosofica che promuove una visione prospettivistica modellata sulla kenosis. Recensendo il mio volume, Vattimo si è detto d'accordo che l'idea di sacrificio kenotico è non solo «funzionale ad offrire un punto di vista unitario e produttivo sul pensiero contemporaneo», ma anche indice di «quel che c'è di vivo [...] nella filosofia di oggi», ovvero i due elementi da me indicati come costitutivi dell'eredità (post-)kantiana: «l'epistemologia prospettivistica e l'etica "sottrattiva" o, diciamo senz'altro, kenotica»<sup>52</sup>. Alle parole di Vattimo, mi sento di aggiungere una precisazione e di indicare una possibilità di sviluppo ulteriore.

Vattimo indica, come uno dei due elementi di quel che c'è di vivo nella filosofia di oggi, l'epistemologia prospettivistica. Vattimo è stato talvolta accusato di essere un relativista. Tuttavia, Vattimo non ha mai affermato che tutte le interpretazioni siano ugualmente valide. Nel contesto di un dialogo con Girard sul tema del relativismo, Vattimo ha affermato: «Non diciamo che ci mettiamo d'accordo quando abbiamo trovato la verità, ma diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d'accordo. Si capisce che è ancora possibile parlare di verità, ma solo perché nell'accordo abbiamo realizzato la *caritas*. La *caritas* nel terreno delle opinioni, nel terreno delle scelte di valore, diventa verità quando è condivisa»<sup>53</sup>. La carità prende il posto della verità: il prospettivismo ermeneutico, per Vattimo, prima di avere un valore epistemologico, ha un significato etico: significa che devo mettere il mio punto di vista in prospettiva per prendere in considerazione le prospettive degli altri. Se nessuno ha accesso alla verità «oggettiva», allora devo necessariamente prestare ascolto alle opinioni altrui. Per Vattimo, l'unica fonte normativa è la carità, che si basa sul riconoscimento reciproco, e che è scelta in nome del primato dell'etica. Alla luce di questo primato del pratico sul teoretico, si comprende anche meglio la ritrosia di Vattimo nel fornire una definizione univoca e *concettuale* della kenosis, e il conseguente dibattito cui si è fatto cenno poco sopra. D'altra parte, l'ermeneutica filosofica contemporanea ha spesso accentuato l'aspetto simbolico del sacrificio (si pensi a Ricoeur, per esempio), tendendo invece a trascurare il suo aspetto concettuale, normativo e regolativo. Ciò è accaduto a causa di un indebolimento, caratteristico della modernità, della nozione stessa di normatività: il senso spinoziano di verità di cui parla Vattimo coincide, nella metafisica tradizionale, con la fonte stessa della normatività, e il suo indebolimento ha finito per privare i simboli del loro aspetto normativo e regolativo. È questo che si cela dietro l'incomprensione pervasiva del sacrificio nella cultura contemporanea: è difficile avere a che fare con un simbolo che non sembra avere altro significato *che il suo essere sim-*

<sup>52</sup> G. Vattimo, *Kenotic Sacrifice and Philosophy*, cit., p. 434.

<sup>53</sup> Id., *Fede e relativismo*, in *Verità o fede debole?*, cit., p. 32. Si veda anche Id., *Addio alla verità*, cit., p. 84.

*bolo*, ovvero un sacrificio privato di ogni referente concettuale. In che misura la kenosis può essere pensata filosoficamente senza trasformarla in un simbolo vuoto, in una ricostruzione astratta, o addirittura in una finzione?

Forse la risposta risiede proprio da quella nozione di *Verwindung* dalla quale siamo partiti. Invece che guardare il concetto con sospetto, l'ermeneutica contemporanea potrebbe esercitare su di esso un processo di dis-torsione e oltrepassamento. Ma per far ciò, essa deve tornare alle proprie origini, al pensiero post-Kantiano del diciannovesimo secolo. Il rapporto tra simboli e concetti in connessione alla questione della normatività è un tema che si ripresenta costantemente dopo Kant, a seguito dell'indebolimento della nozione stessa di verità come fonte della normatività, e riveste un ruolo preminente nell'idealismo hegeliano. Come si è detto, Vattimo definisce se stesso «un hegeliano annacquato»; e vien da chiedersi se questa auto-definizione non sia tanto più corretta quanto più si prenda in considerazione il ruolo che i simboli rivestono nella filosofia hegeliana. Dopo tutto, una delle ragioni per le quali Hegel definisce il cristianesimo come la religione consumata (*vollendet*) è la centralità dell'incarnazione. È il riconoscimento della nostra costitutiva finitezza che produce, nella modernità, la crisi della normatività metafisica e, a cascata, lo scetticismo e il relativismo. Ma dal momento che nel cristianesimo Dio stesso è affetto dalla finitezza – che è il senso proprio della kenosis come autosvuotamento del Logos divino, introdotto da San Paolo nella Lettera ai Filippesi (Fil 2, 7) – la simbologia cristiana permette di dare espressione a una filosofia che mina alle fondamenta le assunzioni normative sulle quale il relativismo stesso si fonda<sup>54</sup>. Una filosofia post-metafisica, dunque, autenticamente prospettivista, che compie una *Verwindung* ulteriore nel recupero non solo simbolico, ma anche concettuale della kenosis. È questa, credo, una delle prospettive più interessanti che la *Kehre* di Vattimo ha avuto il merito di aprire.

Paolo Diego Bubbio  
School of Humanities and Communication Arts  
Western Sydney University  
Locked Bag 1797  
Penrith NSW 2751  
Australia  
d.bubbio@westernsydney.edu.au  
ORCID: 0000-0002-9286-7722

<sup>54</sup> Si veda, a questo proposito, Paul Redding, *Hegel, Idealism and God: Philosophy as the self-correcting appropriation of the norms of life and thought*, «Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy», III, 2-3, 2007, p. 30.

