

Totustuus network

Augusto Del Noce

**SECOLARIZZAZIONE
E CRISI
DELLA
MODERNITA'**

ISTITUTO SUOR ORSOLA BENINCASA

Queste 'lezioni' rispondono all'esigenza di fornire ad un pubblico più vasto memoria agile e tempestiva dei singoli contributi avutisi all'interno del lavoro culturale e di ricerca che ha luogo nell'Istituto Suor Orsola Benincasa.

© By EDIZIONI SCIENTIFICHE ITALIANE
80121 Napoli 7 via CHIATAMONE – 00189 Roma 27 via DEI TAURINI

PROGETTO GRAFICO DI SERGIO PROZZILLO

Le mie tesi nei riguardi di un'interpretazione filosofica della storia contemporanea mi separano da gran parte degli studiosi, così di destra come di sinistra, così dai marxisti, come dai laici, come pure dalla cultura cattolica prevalente e dalle forme di progressismo ora temperate, ora estremiste, che generalmente questa cultura professa. Ricordo quel che mi scriveva Ernst Nolte, lo storico di Berlino, mesi fa: in questa linea interpretativa, [che pure assume notevoli differenze in lui e in me] ci troviamo pressoché isolati nel mondo. Se dovessi dire le ragioni per cui la mia interpretazione si distingue da quelle che ho citato, il discorso andrebbe avanti per ore e ore. Siccome ciò è impossibile, premetterò una serie di proposizioni, essenzialmente tre, che sono il presupposto di quello che poi dirò.

La prima è che la storia del nostro secolo è quella della completa riuscita del marxismo nel senso che realmente ha mutato il mondo, secondo la famosa undecima tesi su Feuerbach, e non soltanto quella parte del mondo in cui il comunismo è riuscito; tuttavia, questa completa riuscita coincide col suo completo scacco, nel senso che le posizioni sia ideali, sia pratiche del pensiero razionalistico-laicistico successive sono aspetti della sua decomposizione; inoltre il processo dall'iniziale filosofia di Marx a quello che normalmente vien detto socialismo reale realizza l'esatto inverso di quel che questa filosofia prometteva, pur seguendo un percorso che, a ben guardare, è strettamente razionale e necessario. Trovo una conferma di questa tesi in uno scrittore che molti di voi conosceranno, Vittorio Strada, che parte dalla considerazione della realtà sovietica attuale volendo giungere alle sue premesse ideali, percorrendo una strada inversa alla mia per arrivarvi; nonché, naturalmente, anche in Solgenitsin che vede nel comunismo una realtà che non si spiega con l'anima russa, come molti dicono, ma che, in qualche modo, le si è sovrapposta. Ora è ovvio che questo giudizio non può essere espresso né condiviso né da un marxista e neppure da chi escluda il marxismo dalla storia della filosofia; ultima versione di questa esclusione, Popper, può in qualche modo, se si vuole, imparentarsi con Nietzsche, quando si veda la sua opera all'inizio e al fondamento della letteratura della crisi, ma questo imparentamento con Nietzsche porterebbe talmente lontano, che basti il cenno.

Il secondo di questi presupposti è l'idea secondo cui quel che oggi vien detto socialismo reale, è insieme la realizzazione piena di quello che già era implicito nell'iniziale filosofia marxista e il completo rovesciamento delle speranze e delle profezie dei suoi promotori; e proprio in questa *esatta* opposizione, in questa non fedeltà, quest'idea rientra in un'altra, per me più generale, sull'eterogenesi dei fini che colpisce tutte le forme rivoluzionarie dell'Ottocento, e mi piace enunciare questa, direi, "degnità" nella città del filosofo della Provvidenza, di Giambattista Vico. La stessa eterogenesi dei fini

colpisce, a mio giudizio, il pensiero dell'altro maggiore rivoluzionario dell'Ottocento, Mazzini. Può sembrare strano asserire che l'epilogo affatto imprevisto della rivoluzione mazziniana sia stato il fascismo, tesi che naturalmente avrebbe bisogno di lunghissime spiegazioni; eppure non è tanto strano se si pensa come sia attraverso Mazzini che si ha l'incontro tra Gentile e Mussolini, nel primo dopoguerra, e il radicamento del fascismo nella cultura italiana come nella tradizione risorgimentale.

Il terzo presupposto è che, se all'inizio del periodo storico in cui viviamo c'è un fatto filosofico, cioè la filosofia di Marx, la storia contemporanea offre il vantaggio euristico di una piena razionalità. Ho letto di recente una frase di Norberto Bobbio, secondo cui la realtà contemporanea smentirebbe l'asserto che la storia delle idee e la storia dei fatti corrano sullo stesso binario, così da mostrare che non c'è nulla di meno razionale della credenza nella razionalità della storia. E non si tratta di una battuta, perché questo giudizio è il punto di arrivo, appunto in Bobbio, di una delle direzioni prevalenti della cultura filosofico-politica italiana, quella che prende le mosse da Gobetti e che si ispira a Cattaneo, insomma di quello che vien detto liberal-socialismo. Per Bobbio, insomma, il mondo contemporaneo è segnato dalla lotta tra modernità, eguaglianza e democrazia, tre idee per lui unite contro l'irrazionalismo. Quest'ultimo contrasto è esemplificato per Bobbio dall'antitesi tra Rousseau e Nietzsche, Rousseau padre delle idee egualitarie e padre quindi della democrazia e del socialismo contemporanei, Nietzsche padre dell'irrazionalismo. Per me, invece, per intendere la storia che va dalla prima guerra mondiale e dalla rivoluzione d'ottobre ad oggi, occorre dare priorità a quella che vorrei chiamare la causalità ideale, quanto a dire al momento filosofico-religioso; penso che questa storia, considerata da tale punto di vista, manifesti una piena razionalità nei suoi momenti essenziali, come espressione — vedremo fra un momento quale senso io dia a questa affermazione — dell'articolarsi di un sistema filosofico.

Ora passo al termine di secolarizzazione; è toccata ad esso una sorte a ben guardare non troppo diversa da quella di umanismo: infatti, inteso nei sensi più diversi ha finito col perdere ogni significato preciso. Resta tuttavia innegabile la correlazione fra l'idea di secolarizzazione e quella di modernità; per il pensiero laico, il termine di modernità è legato all'idea di un processo irreversibile verso l'immanenza radicale. Anche i teologi che hanno parlato di secolarizzazione ne hanno unito l'idea a quella di modernità: ricordiamo, per esempio, la celebre frase di Bonhöffer, del padre di questa teologia della secolarizzazione, secondo cui si avrebbe oggi il passaggio dell'umanità all'età adulta, onde la necessità di presentare le verità religiose in altra forma all'uomo moderno.

A mio giudizio, il termine di secolarizzazione acquisisce tutto il suo significato se lo pensiamo in rapporto a quella che possiamo chiamare la controreligione marxista; cioè Marx vuole realizzare il rifiuto radicale di ogni

dipendenza dell'uomo da Dio, e dunque in primo luogo della dipendenza da un Dio creatore. Le frasi degli scritti giovanili sono estremamente note, tuttavia neppure si può dire che la controreligione marxista si riduca ad un semplice rifiuto della religione: nella letteratura marxista si trovano alternativamente i termini del radicale ateismo e della religione che deve ammazzare il cristianesimo, per servirmi di una celebre frase di Gramsci; e si può pensare a Bloch, alla sua unione di ateismo e cristianesimo, e in qualche modo anche a Lukacs, le cui idee non sono poi troppo lontane da quelle di Bloch. Il rifiuto della dipendenza dal Dio creatore si accompagna, infatti, alla radicale estremizzazione di quell'aspetto per cui religione significa liberazione e redenzione. La rivoluzione marxista mantiene l'aspetto di religione, per la conversione che essa implica quale passaggio a una realtà superiore ed a una realtà totalmente altra, anche se non affatto trascendente o soprannaturale. Credo che, sotto questo riguardo, il termine di secolarizzazione sia più adeguato rispetto ai tanti discorsi che furono fatti, e che hanno ormai finito col portare a una deviazione dalla retta comprensione, sul messianismo, millenarismo, profetismo del marxismo, o sulla presenza inconscia nell'anima di Marx di archetipi religiosi ebraici. Questo messianismo, questo profetismo ci sono in Marx, ma, direi, restano nel contesto della novità di questa che potremmo chiamare secolarizzazione della religione.

L'idea della convenienza prioritaria al marxismo del termine di secolarizzazione include anche quel che c'è di valido nell'interpretazione del marxismo in termini di nuovo gnosticismo; è nota l'interpretazione neognostica del marxismo, introdotta soprattutto dal filosofo della politica Voegelin, e ripresa dal Pellicani, che ne ha parlato in questo corso. La comparsa di un nuovo gnosticismo a conclusione della filosofia classica tedesca segna la riapertura nell'Ottocento — e dall'Ottocento a oggi — del conflitto fra la religiosità cristiana e una religiosità di tipo gnostico. Bisogna andare prudenti in questa interpretazione gnostica del marxismo perché di tratta di un nuovo gnosticismo, irriducibile all'antico. Però è un fatto che nei testi gnostici troviamo l'idea di due mondi, ognuno dei quali ha il suo Dio, e quella che il vero Dio è il Dio del mondo nuovo, di un mondo di là da venire, del tutto contrario al mondo presente in cui l'uomo vive come straniero. Il futuro o l'avvenire dei rivoluzionari sembra la traduzione moderna del vero Dio degli gnostici, e qui l'accento deve essere portato sull'aggettivo "moderno", così da poter parlare a buona ragione, nei riguardi del pensiero rivoluzionario, di gnosi post-cristiana, vale a dire di una gnosi rinnovata dopo l'affermazione cristiana della trascendenza dell'uomo dalla natura, e passata quindi da una visione cosmologica, quale era propria della gnosi antica, ad una antropologica.

Il discorso dovrebbe qui naturalmente venire allargato, si dovrebbero portare altre prove; si potrebbe illustrare come, nel suo tentativo di risolvere il

cristianesimo in filosofia, Hegel avesse incontrato la gnosi, e come del resto su ciò si fosse già posto l'accento nei primi decenni dell'Ottocento. Ma, guardando al mondo religioso di oggi, appare abbastanza chiaro che l'occasione storica del sorgere delle teologie che usano in senso positivo il termine "secolarizzazione" è sempre da ricercare in un giudizio sulla storia contemporanea generalmente favorevole alla rivoluzione marxista, o all'idea del processo irreversibile per cui, nel corso dei secoli moderni, si è affermata la mondanità del mondo, come dice per esempio il teologo Metz, uno dei principali teologi di questa corrente. Per questa ricerca di compromesso con la modernità, intesa come processo irreversibile, basterebbe considerare quelle delle sue tesi che sono venute a far parte del patrimonio comune di cultura.

Le forme della teologia della secolarizzazione, tutte fondate su una pretesa ma falsa distinzione tra secolarizzazione e secolarismo, oscillano fra la risoluzione più o meno dissimulata della religione nel pensiero rivoluzionario e una distinzione, che in realtà è separazione, tra il temporale e il religioso, che riduce la grazia ad un'aggiunta che non si riesce a capire come poi possa inserirsi nella nostra vita; e, di fatto, ormai queste teologie della secolarizzazione hanno compiuto il loro cammino e sono, direi, in una crisi decisiva. Ma ora, se per un verso si può dire che il marxismo — e qui concordo con Lukacs, Bloch e Gramsci — si presenti come il punto più alto della modernità quando questa sia intesa nel senso di rifiuto totale della dipendenza, e che in questo senso debba anche venire intesa la sostituzione del materialismo all'immanentismo che in qualche modo è sempre teologico (*deus manet in nobis*), tuttavia esso rappresenta pure la crisi della modernità, crisi non superabile, perchè il marxismo va soggetto a decomposizione, ma non è passibile di inveramento. Il marxismo si presenta, infatti, come la maggiore sintesi di opposti che mai si sia data nella storia del pensiero, del massimo dell'utopia e del massimo del realismo politico, dell'estremo materialismo e insieme del pensiero dialettico, liberato dalle remore che portavano al sistema chiuso. Questa duplice sintesi di opposti è necessaria per la rivoluzione totale che esso vuol promuovere; è infatti non a caso, a differenza degli altri utopisti, Marx non indugia sulla descrizione della società futura, e si limita generalmente a indicarne i caratteri per via negativa, ciò perchè la sua società futura è pensata come talmente altra rispetto all'esistente, che cercare di descriverne i caratteri sarebbe cadere nella fantasticheria. Dunque si deve parlare, nei suoi riguardi, di un utopismo assoluto che si dissocia dall'utopismo consueto che egli del resto critica, perchè questo utopismo consueto è un falso utopismo in quanto pensa ad una realtà presente liberata dalle contraddizioni; invece il suo è un utopismo portato all'estremo, secondo il quale la realtà nuova deve generarsi in conseguenza dello scoppio delle contraddizioni (e qui appare chiarissimo l'inscindibile rapporto con Hegel). Ma, al tempo stesso, viene portato all'estremo il momento del realismo politico, perchè la rivoluzione totale,

proprio perché totale, non può avvenire in nome di valori universali già presenti in quella realtà che si deve evertere, quindi degli ideali di libertà e di giustizia, ma per il movimento stesso della realtà; il materialismo di Marx è appunto negazione di valori etici universali in nome di questa rivoluzione totale. Quindi, inglobamento dei valori nell'unico valore della rivoluzione, inglobamento che non può non portare alla totale dissoluzione dell'etica nella politica.

E possiamo a questo punto intendere il senso profondo di una frase pronunciata da Lenin nel corso della rivoluzione di ottobre, e che a prima vista può sembrare quasi uno slogan propagandistico, enunciato in un momento di particolare tensione. Dice Lenin: "Morale è ciò che serve per il successo della rivoluzione proletaria". In realtà in questa frase abbiamo l'espressione esatta dell'inclusione dell'etica nella politica; del resto è facile trovare degli antecedenti di essa nei giudizi di Marx e anche di Engels rispetto all'etica, e dei susseguenti nelle affermazioni dei teorici del marxismo-leninismo. Ora, la storia della realizzazione del marxismo mostra come i due momenti, quello utopistico e quello realistico-politico, si scindano a favore del secondo, portato all'estremo come totale inclusione dell'etica nella politica: quando si parla, per esempio, di totalitarismo, si vuole in fondo designare proprio questo fenomeno, questa scissione tra il momento utopistico e il momento realistico-politico con la vittoria del secondo.

Giacché con le teorie marxiste si attua un superamento della filosofia nella politica, in quanto il marxismo, nella sua contrapposizione a Hegel, è una filosofia *ante factum*, volta alla realizzazione di una totalità, anziché una filosofia *post factum*, come consapevolezza di una realtà già realizzata: la nuova idea marxiana dell'uomo ha soltanto nella realizzazione storica la misura della sua validità, e potrà essere realizzata solo attraverso la rivoluzione totale come passaggio da uno stato del mondo ad uno stato contrario. Su questo punto, particolarmente interessante appare la seconda delle tesi su Feuerbach, proprio in relazione al fatto che la filosofia *ante factum* può essere solo verificata sperimentalmente, in base alla sua realizzazione.

Allora, mettendoci da questo punto di vista, possiamo porci questa domanda: si può trattare della filosofia e dell'economia di Marx come se la rivoluzione russa non ci fosse stata? Molti hanno l'aria di ritenere che le cose stanno così, e perciò pensano ad un eurocomunismo, ad un marxismo non ancora realizzato, nella persuasione che una cosa è il modello, un'altra la sua riproduzione nella realtà empirica. Tuttavia ciò non è affatto valido nei riguardi del marxismo: infatti, in conseguenza della sua negazione di verità assolute, Marx deve porre il criterio di verità della sua filosofia nella verifica sperimentale; nel risultato storico a cui ha dato luogo. Ci si può domandare se questa verifica ci sia stata; c'è effettivamente un'interpretazione trotzkista, secondo la quale la rivoluzione, iniziata bene con Lenin nel '17 e negli anni

successivi, in seguito sarebbe stata tradita da Stalin; e c'è un'altra interpretazione, periodicamente riaffiorante, che intende dissociare marxismo e leninismo: secondo tale tesi, le radici della cultura e dell'opera pratica di Lenin dovrebbero essere cercate nel populismo rivoluzionario russo, dall'incontro con il quale il marxismo sarebbe uscito completamente trasfigurato. In Italia questa tesi è stata svolta in un libro pregevole di Enzo Bettiza, in cui Lenin è rappresentato come non marxista, in quanto si dovrebbe parlare per lui appunto di un marxismo trasfigurato al contatto col populismo sovietico. Per altri ancora, ad esempio per Franz Borkenau, Lenin avrebbe introdotto nel marxismo, sin dall'operetta *Che fare?* del 1903, la teoria delle élites, che sarebbe contraddittoria con esso; il suo volontarismo e soggettivismo contrasterebbe con quel rispetto delle leggi della storia, che sarebbe necessario perché si possa parlare di una rivoluzione marxista. Per tutte queste interpretazioni, il marxismo diventa una specie di fantasma che non si sa quando mai avrà occasione di provarsi con la storia, oppure addirittura un'utopia ottocentesca che il più maturo pensiero occidentale avrebbe definitivamente liquidato. Ora io devo dire di dissentire completamente con questi punti di vista; il marxismo non poteva a mio giudizio realizzarsi che nel preciso modo in cui si è realizzato, così che la verifica c'è stata in quanto alla potenza, e insieme c'è stata la smentita in quanto al risultato. La vecchia tesi di Lukàcs, che vedeva Lenin come il maggiore pensatore del movimento rivoluzionario dopo Marx, o come colui che aveva ristabilito la dottrina di Marx nella sua pienezza, mi pare ancor oggi pienamente persuasiva, anche se, naturalmente, la valutazione che io do di tale dottrina diverge completamente da quella lukacsiana.

Consideriamo la tesi celebre del volumetto *Che fare?*, tesi che è all'origine del partito comunista e che suscitò allora grande scandalo negli ambienti socialisti: la coscienza politica di classe può essere portata all'operaio solo dall'esterno, perché con le sue sole forze la classe operaia è in grado di elaborare soltanto una coscienza tradunionista e, d'altro canto, dal punto di vista della posizione sociale, i fondatori del socialismo scientifico contemporaneo erano degli intellettuali borghesi; insomma, secondo il giudizio di Lenin, la coscienza degli appartenenti alla classe proletaria sarebbe inquinata dalla cultura di quegli intellettuali che sono diventati i cani da guardia della borghesia, e può ritrovare la sua purezza solo in seguito all'azione di intellettuali di altra specie. E' facile mostrare come questo giudizio non faccia che ricalcare un passo già contenuto nel *Manifesto* di Marx. Indubbiamente può apparire singolare l'idea che la classe che ha avuto nella storia il compito di attuare la redenzione universale non possa portare a termine tale missione se non proprio sotto la direzione di una cultura che le viene dall'esterno e per giunta da intellettuali che appartengono alla classe che essa deve evertere. Veramente mi pare che nella storia del marxismo non sia mai stata data una risposta esauriente al problema delle eccezioni per cui

alcuni borghesi possono sottrarsi alla falsa coscienza di cui sono prigionieri in ragione della loro classe. Tuttavia, è innegabile quel che Lenin sosteneva, cioè che la filosofia vera è immanente al proletariato solo in forma virtuale e confusa, non fosse altro perché esso non può non subire l'inquinamento che il pensiero borghese e egemone della cultura gli trasmette. Perché questa filosofia possa passare all'atto, occorre l'azione di intellettuali che non siano però intellettuali comuni, perché lo sguardo degli intellettuali comuni non va oltre l'orizzonte della borghesia, ma intellettuali in possesso di una conoscenza superiore, che li renda capaci di intendere il processo della storia nella sua totalità. Qui compare l'immagine dei nuovi gnostici: nuovi gnostici che, nei tempi moderni, hanno assunto, in relazione al passaggio dal cosmologico all'antropologico la fisionomia dei rivoluzionari di professione. Lenin in questo caso non fa altro che sviluppare il Pensiero di Marx, e l'alternativa che egli pone è esatta: o la rivoluzione, resa possibile soltanto da una coscienza di classe attribuita al proletariato dall'esterno, o un riformismo che rinuncia definitivamente alla rivoluzione. Anche se, a questo punto, alla priorità della causalità materiale succede quella della causalità ideale; proprio in ciò sta, a mio giudizio, la legittimazione piena di quell'interpretazione della storia contemporanea che viene detta, per esempio da De Felice, transpolitica, cioè l'interpretazione che attribuisce un posto essenziale al momento filosofico.

Ora, la tesi leninista si apre la via verso quel che vien detto socialismo reale attraverso una serie di anelli così saldamente legati, che rompere la catena è impossibile; tali anelli appaiono di frequente nelle analisi della pubblicistica ordinaria ma di rado vengono collegati col momento filosofico iniziale. Così, al di fuori di questa connessione, sembra una verità banale l'affermazione in base alla quale alla dittatura del proletariato si è sostituita la dittatura del partito sul proletariato; un'altra verità banale, ripetuta mille volte dalla pubblicistica ordinaria, è quella del costituirsi, sulla base del partito, di una classe tecnoburocratica dai caratteri particolari, la famosa nuova classe, tesi che acquisisce il suo pieno valore soltanto se la riferiamo al processo che si è descritto. Così è anche vera la tesi dell'incontro del marxismo col populismo russo, e non è in contraddizione con ciò riconoscere che Lenin è stato il più coerente interprete di Marx e che la rivoluzione non poteva riuscire che incontrandosi con la tradizione populistica russa. L'intervento nella prima guerra mondiale, a cui non si poteva in alcun modo assegnare un carattere religioso, almeno da parte di quella che allora veniva detta l'Intesa, rappresentò per lo zarismo un giudizio di condanna a morte che pronunciava su se stesso: infatti, con ciò, esso liquidò il sostegno essenziale di quel regime politico che poggiava sulla fede popolare nel primato russo per un'opera di redenzione del mondo. In seguito la tesi originariamente religiosa del primato russo per la redenzione del mondo, abbandonata dallo zarismo, viene fatta propria dal comunismo rivoluzionario. Il tema del primato russo nella causa

rivoluzionaria stabilisce poi la connessione che c'è fra Stalin e Lenin: Stalin, infatti, ebbe il merito di operare la fondamentale giuntura fra tradizione russa e marxismo, che permise al marxismo-stesso di sopravvivere nel tempo. Brevissimamente mi fermerò su di un altro punto d'importanza capitale: la frattura fra i due momenti filosofici entrambi necessari per la rivoluzione totale, il materialismo e la dialettica. Questa frattura mostra che la decomposizione del marxismo non è stata oltrepassata e che essa coincide con la crisi della modernità. Consideriamo, infatti, in che cosa consiste la contraddizione del materialismo dialettico, sostanzialmente già intuita nel libro che Gentile nel 1899 dedicava alla filosofia di Marx e che, se lo traduciamo in termini un po' più moderni e se lasciamo da parte le deficienze filologiche, è forse ancora uno dei libri più profondi sul pensiero filosofico di Marx. Se si porta allo sviluppo estremo il momento dialettico, dopo aver accolto la critica che Marx aveva opposto a Hegel e andando oltre questa critica, si deve congedare il momento materialistico; se all'opposto si porta alle conseguenze estreme il momento materialistico, si deve congedare il momento dialettico. Ora, gran parte della filosofia contemporanea, o almeno quella che ha più inciso sulla politica e sul costume, si muove in questo orizzonte: si pensi per esempio alla filosofia di Gentile, che può essere vista anche — dico anche perché essa è suscettibile naturalmente di altre definizioni che però non contraddicono quest'interpretazione — come lo sviluppo rigoroso del momento dialettico del marxismo, in quella tendenza che il marxismo mostra attraverso la riforma della dialettica ad andare oltre Hegel e ad esprimersi come filosofia della prassi. Si pensi, per altro verso, al materialismo presente nelle scienze umane e alle tante forme occidentali del materialismo contemporaneo. Non direi certo che tutte le filosofie di oggi rientrano in questa schematizzazione o in questa crisi senza soluzioni, ma penso che, per uscirne davvero, esse debbano operare la critica delle idee di modernità e di secolarizzazione, al cui rapporto ho brevemente accennato.

Vorrei da ultimo fare brevemente cenno all'asserzione secondo cui la rivoluzione marxista, pur smentendosi, è stata però in un certo modo mondiale, e non soltanto nel senso che abbia conquistato più di un terzo del mondo, perché è ben vero che non sono comunisti gli stati dell'Occidente, ma non si può dire che i loro popoli non abbiano sentito il contraccolpo del marxismo nella cultura e nel costume. Il marxismo non alimenta oggi più una fede rivoluzionaria nei comunisti stessi, ma le negazioni filosofiche che esso ha pronunciato sono entrate nei giudizi correnti. Si prescinda pure dalla diffusione di parole come ad esempio alienazione, che, per altro, designa un fenomeno reale ma diverso nella sua forma attuale da quella descritta dal marxismo, o di altre espressioni che, se anche non coniate dal marxismo, rientrano nella sua scia e sono diventate popolari con il successo che il marxismo ha avuto negli anni dopo la seconda guerra mondiale, come demitizzazione, scuola del sospetto, tecnica della diffidenza; pensiamo invece

al termine nichilismo oggi d'uso per significare la caduta nel mondo occidentale dei valori finora considerati come supremi. Occorre dire che Marx non aveva affatto previsto il sorgere di tale atteggiamento: la scomparsa della religione avrebbe dovuto infatti coincidere per lui con la riappropriazione di quei poteri di cui l'uomo si era alienato nel corso della storia per proiettarli in Dio. La cultura marxista è stata invece nell'Occidente, per quel che riguarda la sua ripresa dopo la seconda guerra mondiale, produttrice di nichilismo; il nichilismo della società occidentale non può essere spiegato senza riferirsi a questo contraccolpo del marxismo. Non è stata forse soltanto la cultura marxista a promuoverlo, ma la funzione che essa ha avuto in questo fenomeno è stata primaria ed è stata determinante.

In definitiva la secolarizzazione che ha assunto la forma di nichilismo coincide, dunque, con la crisi dell'idea della modernità, conseguente al fatto che la realtà non corrisponde più al significato assiologico che l'accompagna. Tale crisi trova espressione nella decomposizione del marxismo che avviene senza possibilità di inveroamento in una forma superiore, impossibilità attestata così dalle filosofie laicistiche come dalle teologie modernistiche, che, illudendosi appunto di raggiungere un punto di vista più elevato, restano tuttavia all'interno di questa decomposizione,