

O ÉTICO E O POLÍTICO DEPOIS DE NIETZSCHE

Luigi BORDIN

Departamento de Filosofia da UFRJ

1. NIILISMO COMO CULTURA DA CRISE

A crise do Estado social pós-liberal¹, que pode ser vista gramscianamente como uma "crise orgânica" do capitalismo², repercutiu na relação entre subjetividade e política, entre a vida associada e valores privados. Em consequência dessa crise, e, no âmbito da cultura de esquerda, em consequência da progressiva perda de modelo do "socialismo realizado", produziu-se um certo vazio de perspectivas: um estado de mal-estar, de impotência e derrota frente ao mundo e aos seus poderes. Ora, nesse contexto de crise cultural, retoma atualidade o pensamento de Nietzsche e suas reflexões sobre o niilismo europeu³. Com efeito, o niilismo nietzscheano se apresenta como emergência de uma "desconfiança radical": o mundo, assim como é, com sua racionalidade, vem recusado ao mesmo tempo em que não se encontra alguma alternativa positiva.

Na verdade, o pensamento nietzscheano deve ser situado historicamente no pano de fundo da crise do fim do século XIX, no clima do decadentismo e estetismo europeu⁴, e se insere no movimento mais amplo de reação antipositivista. Contra a tirania da razão científica, contra o conformismo dos princípios democráticos e igualitários e contra a medíocre confiança em um progresso determinista. Nietzsche levanta, com acentos líricos, seus protestos, exaltando a força, o eros alegre e livre, o vitalismo.

As reflexões sobre o niilismo foram, para Nietzsche, uma forma de analisar a crise de seu tempo. "Niilismo: falta o fim, falta a resposta ao 'por quê'?; o que significa niilismo? Que os valores supremos se desvalorizam"⁵. "Pressuposto dessa hipótese: que não exista uma verdade, que não exista uma constituição absoluta das coisas, uma 'coisa em si'; isso é niilismo, aliás, o niilismo extremo. Essa repropõe o valor das coisas propriamente no fato que a tal valor não corresponda, nem tenha correspondido nenhuma realidade, mas só um sintoma de força por parte de quem põe o valor..."⁶

2. A DESCONSTRUÇÃO NIETZSCHEANA DA METAFÍSICA

O diagnóstico do niilismo (“mal europeu”) está no centro da pesquisa de Nietzsche. Ele, porém, escolheu o horizonte da análise filosófica (metafísica), sendo essa o lugar mais alto das determinações dos valores. A metafísica como herança da razão platônico-cristã, segundo Nietzsche, está na base também da moderna democracia parlamentar que, com a retórica da “igualdade de direitos”, ocultou a realidade do domínio e a efetiva conformação das relações de força. “A moral é hoje na Europa uma moral de rebanho”⁷ — escreve Nietzsche —, “...até nas instituições políticas e sociais encontramos uma expressão sempre mais evidente dessa moral: o movimento democrático constitui uma herança daquela cristã”.

Nietzsche tinha constatado como a sociedade cristã-burguesa fosse marcada, no seu interior, pelo predomínio da moral e da supremacia dos valores éticos. “O elemento comum na história da Europa, de Sócrates em diante, — escreve Nietzsche — é a tentativa de fazer prevalecer, sobre todos os outros valores, os valores morais, de modo que eles sejam os guias e os juízes não só da vida, mas também do conhecimento, das artes, das aspirações políticas e sociais”⁹. Segundo Nietzsche, ética e política, moral e domínio formaram o binômio que permitiu a sociedade cristã-burguesa funcionar e reproduzir-se em escala alargada, antes que esse binômio se rachasse no âmbito da democracia de massa. Foi a ruptura desse binômio, sob o impacto da massificação, que provocou a “revogação do valor de todos os valores”, recolocando em questão a história da metafísica europeia.

Nietzsche vê a história da Europa como a história da metafísica e a metafísica como uma fetichização da moral que esconde por trás o domínio. Daqui o seu empenho para “destruir” o que se pode chamar de “ideologia da verdade”. O niilismo se revela no âmbito da metafísica e da história europeia através da crise da sociedade cristã-burguesa. Com essa crise — que hoje assume a figura da crise do Estado social pós-liberal — e com a ruptura entre as formas de vida (valores) e técnicas de domínio, o mundo aparece desprovido de valor em sua trama onto-teo-lógica. Com isso também a interpretação cristã-burguesa do mundo começa a entrar em crise. O “ocaso da interpretação **moral** do mundo, que não tem mais sanção”¹⁰, é objetivamente visível no “sistema europeu das aspirações humanas”¹¹ em todas as articulações da racionalidade moderna e no conjunto das formas de vida. Não é só o “valor da filosofia (da vontade de verdade)” com os “ideais populares do **sábio**, do **profeta** e do **santo**” que “são decaídos”¹², mas a própria interpretação cristã-moral que não consegue ser mais hegemônica. “...Todo o sistema europeu das aspirações humanas **se sente** em parte desprovido de sentido, em parte já **imoral**”¹³.

3. DO NIILISMO AO PROSPECTIVISMO

Nos escritos nietzscheanos volta, quase obsessivamente, a focalização da relação entre interpretação cristã-moral e política, apresentada como “simulacro”, “comédia”, “teatro”, onde os ideais são instrumentos de uma realidade de massa, funcionais à mascaragem do poder e da “vontade de potência”. Essa relação ou ligação se apresenta como um espaço de uma crise da civilização burguesa européia, formalmente sustentada pelas categorias da metafísica ocidental.

O niilismo como revogação da metafísica européia e da conexão entre moral e domínio é, segundo Nietzsche, um **fato epocal**, pois “na nossa Europa” esse registra o ocaso de “uma interpretação” do homem e da história que “se dava como a interpretação”¹⁴ que disciplinava todas as formas de vida e o próprio sentido da existência. No momento em que a sociedade de massa provoca a cisão entre o **ser** da política, enquanto comando e o seu **operar**, como “moralidade de massa”, nesse momento se desfaz uma forma determinada de conexão entre ciência e domínio, entre saber e poder. Com isso, desmorona todo um sistema hegemônico (burguês) que totalizava a dinâmica das contradições mediando-as eticamente através do Estado. O projeto hegeliano, que identificava a realização do Espírito Objetivo na abstração da forma-estado (o mundo do ethos, o racional em si e por si), esse projeto não se sustenta mais: não resiste à lógica dos fatos.

Com essa dilaceração entre o ser e o operar da política se cria um espaço “extra-moral” a partir do qual se dão novas formas de pensar e em que a moral aparece como uma interpretação. “A minha proposição principal — escreve Nietzsche — é esta: não existem fenômenos morais, mas tem só uma interpretação moral desses fenômenos. Essa mesma interpretação é de origem extra-moral”¹⁵. O espaço “extra-moral” realiza uma nova relação entre formas e vida, entre saber e realidade, entre mundo e ciência. Abre-se dessa forma, um novo horizonte: o do prospectivismo. “Enquanto a palavra conhecimento tenha sentido, o mundo é conhecível, mas ele é interpretável em modos diversos; não tem atrás de si um sentido, mas inúmeros sentidos: prospectivismo”¹⁶. Isto é: o mundo é interpretável em formas diferentes, segundo abordagens múltiplas, determinadas por nossas necessidades, por nossas perspectivas e contextos decisoriais e formas de vida. “São as nossas necessidades que interpretam o mundo”¹⁷. Não existem “fatos em si”¹⁸ como acredita a dogmática positivista, nenhum sentido é definitivo e irrevogável: de fato, são eles um “meio de vontade de potência”¹⁹.

Com sua reviravolta da filosofia transcendental — escreve Habermas — motivada por uma generalização de experiências estéticas. Nietzsche sacrifica o próprio conceito de verdade²⁰. Seu subjetivismo

(sua doutrina de vontade de potência), “aquela autonomização substancializadora do interpretar poderia ser explicada como uma reação defensiva a um mal-entendido naturalista”²¹. Nietzsche viu a conexão entre conhecimento e interesse, mas a tem psicologizada, colocando-a como pilar de uma dissolução metacrítica do conhecimento em geral, com isso provocou uma **hipostatização do processo da interpretação**²¹. “Nessa, desaparece a distinção entre projeto específico do gênero humano que deve ser confirmado por condições contingentes e as projeções oníricas, em que as nossas fantasias de desejo assumem a sua frágil figura; desaparece, justamente, aquela diferença a que Nietzsche tinha acenado em seu primeiro escrito gnoseológico: a distinção entre a produção de esquemas de interpretação do mundo úteis ao domínio da natureza e a criação de uma aparência ilusória ao serviço da ‘contrafação’”²³.

4. NIILISMO E A “CRISE ORGÂNICA” DO CAPITALISMO

O niilismo pode ser interpretado como uma expressão cultural marcante não só do decadentismo europeu do fim do século passado, mas também da crise orgânica que investiu a civilização burguesa européia enquanto forma determinada do predomínio da moral. Tal crise aparece em toda sua pujança depois de 1929 e, ultimamente, com a crise do Estado social pós-liberal (Welfare State).

A complexidade das novas formas estruturais do capitalismo contemporâneo, sob o impulso da conjuntura de crise, provocou um deslocamento de forças a nível social²⁴. Não estamos mais diante de um enfrentamento entre capital e trabalho de forma tão clara e visível, mas assistimos a um multiplicar-se de sujeitos antagonicos (fato, esse, positivo) e, ao mesmo tempo, dispersos, no interior do tecido social, pois não vislumbram facilmente nem a possibilidade, nem a oportunidade de uma saída unitária das lutas. De um lado, ao antagonismo principal entre classe operária e capital se acompanha um sistema de antagonismos periféricos, sedes de impulsos centrífugos e, ao mesmo tempo, corporativos, enquanto a classe operária é reduzida a ser uma camada perto de muitas outras. De outro, a produção capitalista desloca no exterior da fábrica suas tensões, e faz da sociedade e do Estado o terreno privilegiado do conflito e do embate político²⁵.

É nesse contexto de crise e de transformações estruturais (internacionalização, concentração e centralização do capital...) e sociais (aparecimento de novas camadas e sujeitos históricos) que em nossa opinião, se deve entender e procurar colher o significado de certos aspectos culturais como a “cultura da crise”, o “pensamento negativo”, o “niilismo”.

O Estado social pós-liberal emergiu das estratégias keynesianas depois da crise de 1929 e dos fascismos europeus como uma nova economia política na forma de uma nova teoria do Estado. Tratou-se de uma operação reformista de grande porte que, de um lado, permitiu uma "segurança social" sob forma de redistribuição de renda (de fonte fiscal) à camadas sociais assistidas e em expansão (certas camadas médias), e de incremento de níveis elevados de consumo, de outro, perfeicionou uma série de procedimentos de planificação, administração e controle social²⁶. Dessa forma, as políticas do **Welfare State** se tornaram técnicas de governo das democracias parlamentares pós-fascistas européias. Para conseguir o consenso das massas, as estratégias de transferência de renda sancionaram um compromisso entre capitalismo e democracia através de uma cadeia de interações entre subjetividade (os "husserlianos mundos da vida": famílias, associações e organizações da sociedade civil, agregações profissionais, etc...) e as instituições públicas, políticas, estatais. Nessa integração entre política e vida, se registrou um fluxo de intencionalidade que alimentou o consenso dos partidos laburistas, social-democráticos, cristãos-sociais por parte de famílias de classe operária e das camadas médias em expansão²⁷.

Paradoxalmente, porém, o Estado social pós-liberal conseguiu, de um lado, articular uma autonomia dos mundos vitais, dotados de valores múltiplos, de um "politeísmo" de intencionalidades simbólicas, cognitivas, comportamentais (Weber) e, de outro, uma conformidade sistêmica, no sentido luhmaniano, que prescinde do consenso social e do "agir comunicativo" (Habermas). Nesse contexto, também o progressivo definhamento da moral platônico-cristã, intuído por Nietzsche, constitui um ingrediente do Welfare State. Na prática, porém, os indivíduos e as classes sociais, se tornaram, no Estado social pós-liberal, como escreve o sociólogo Ardigó: "clientes muito organizados coletivamente para receber e pouco motivados para dar em relação a um sistema burocraticamente materno até o ponto de chegar quase a falência"²⁸. E decorre disso, também, a crise que devia assumir, depois de 1970, vastas proporções.

5. OS NOVOS SUJEITOS E A CULTURA DA CRISE

Com as transformações do Estado pós-liberal toda a sociedade se foi, morfológicamente, modificando, dando início a uma nova composição de classe e à emergência de novos sujeitos. O elemento distintivo desses novos sujeitos não é tanto a ligação com determinadas condições sociais de existência mas com uma lógica específica de emancipação. Pensemos nas mulheres, nos jovens, que vivem e se organizam em subculturas, nos intelectuais e estudantes. Os poucos intelectuais do início do século se tornaram hoje massa, e fica difícil enquadrá-los nos antigos papéis. Trata-se de grupos que produzem idéias, atitudes, formas de ação e de consciência

que não tem imediatamente uma relação com a classe operária e, entretanto, não podem ser considerados simplesmente como grunhos pequenos-burgueses²⁹.

Tais novos sujeitos expressam suas necessidades vitais de forma diferente da classe operária e são portadores de novas instâncias culturais. E é nesse contexto, sobretudo depois de 1968 e do refluxo, que se explica a emergência de uma nova cultura caracterizada, também, como cultura da crise. Na verdade, com a especialização das profissões, com o fragmentar-se do saber científico e com as crises dos historicismos foi aparecendo cada vez mais problemático o ponto de vista da "totalidade" (Lukács). Neste clima, a generalização da crítica fez cair cada horizonte dado e tudo começou a constituir um problema. O pensamento começou a assumir conotações hermenêuticas mais do que epistêmicas, o pensar começou a ser visto mais como um "interpretar" do que como um "saber científico". Paralelamente, começou a se deixar de lado a idéia de política, entendida como teoria prática ligada a finalidade de mudança geral, na linha do marxismo (Lukács-Gramsci), começou a surgir a "desconstrução" do "Logos" iluminista, o elogio da desagregação e da negatividade, a satisfação imediata dos impulsos, etc... (na linha Nietzsche-Deleuze); a cultura da crise.

6. A PLURALIDADE LIBERADA: UMA NOVA ALTERNATIVA ÉTICO-POLÍTICA?

Não podemos compartilhar aquelas interpretações da crítica nietzscheana da moral que tende a esgotá-la no quadro de um novo individualismo. Merece, ao contrário, relevar que à crise do bloco hegemônico determinado, Nietzsche se esforça de responder com as armas de um radicalismo extremo, que todavia se manifesta com uma espécie de **revolução passiva**. "A minha filosofia — proclama ele é dirigida a fundar uma hierarquia: não uma moral individualista. O sentido do rebanho deve dominar no rebanho, mas não deve transpassar fora dele: aqueles que guiam o rebanho necessitam de um critério de avaliação radicalmente diferente para suas ações... (A minha filosofia) se diferencia dos dois movimentos da moral individualista e daquela coletivista... Os meus pensamentos não giram ao redor do grau de liberdade a conceder a um ou ao outro ou a todos, mas ao redor do grau de "potência" que um ou outro deve exercer sobre os outros ou sobre todos, ou seja, até que ponto um sacrifício da liberdade e a própria escravidão forneçam a base para produzir um tipo mais alto"³⁰.

O nihilismo de Nietzsche, longe de aludir a uma nova antropologia que se alimenta do definhamento da política, aparece como o gesto de fundação de uma 'grande política', onde o saber e o poder saem fora do espaço da ética e do domínio, e se descentralizam em lugares e formas da

formação social que se reportam à multiplicidade dos modos de vida (o corpo) e no pluralismo da razão científica (o prospectivismo). Essa nova maneira de fazer política, fora da relação moral-domínio, parte de diversas posturas teóricas estratégicas: da revolução epistemológica, que vê no conhecimento a maior mentira enquanto "é... em todos os casos um estabelecer, a designar, um tornar conscientes de condições (Não um aprofundar os seres, as coisas, os 'em si')"³¹; e a desestruturação do sujeito e da identificação do corpo como "o fenômeno mais rico e significativo, mais compreensível: que deve ser apresentado metodicamente, sem decidir nada sobre seu significado último"³². São todos esses elementos histórico-teóricos que, em sua ambigüidade, representam todo um conjunto de instâncias lúdicas e de práticas transgressivas que, do terreno experimental das vanguardas estéticas do início da primeira metade de 1900, transmigraram aos comportamentos coletivos e às atitudes do senso comum das massas.

A ideologia nietzscheana se apresenta, dessa forma, também, como uma nova proposta de política em que o consenso se constrói, por parte dos indivíduos e dos grupos, a partir das necessidades particulares e das expectativas corporativas, centralizadas no "corpo". A tese do super-homem (além-do-homem) representa, para Nietzsche, um salto, uma cisão na evolução sócio-cultural da espécie marcada pela 'eticidade dos costumes' e da 'camisa de força social'³³ que tinham tornado o homem "previsível, regular, necessário, também para si mesmo ao fim de sua própria representação"³⁴. Nietzsche vê, no movimento evolutivo do homem, a emergência de "um indivíduo soberano, igual só a si mesmo, emancipado de novo da eticidade dos costumes, o indivíduo autônomo e sobre-mortal"³⁵.

Essa tese do "super-homem" foi interpretada como uma refiguração de uma racionalidade lateral e, no fundo, alterantiva com respeito à razão hegemônica e suas orientações de valores³⁶. Na verdade, na desconstrução nietzscheana da metafísica e na teoria prospectiva dos afetos ("Quem interpreta? — Os nossos afetos") se reflete, no plano estreitamente filosófico, uma forma de socialização substancialmente nova, regulada por uma ética utilitarista-estratégica, que desapropria as pretensas validades normativas de ideais e de justificativas tradicionais.

É também nessa linha e nesse contexto que se insere a proposta do 'pensamento meditante' (Andenken) de Heidegger. Esse se apresenta como uma racionalidade que se esforça de ser alternativa à razão hegemônica expressa na técnica (o vértice da metafísica ocidental)³⁷. Não interessa, nessa sede, examinar os resultados da especulação heideggeriana, mas é fora de dúvida que a concepção do pensar como 'pensamento meditante' (Andenken), isto é, como um pensar que vai além do fundamento e dos contextos históricos dados, alude à idéia do intelectual pós-moderno

enquanto intelectual "marginal", que mantém uma relação oblíqua com o universo da ciência e do poder: um intelectual "desorgânico", diríamos, em contraposição ao conceito gramsciano de "intelectual orgânico"³⁸.

7. NIILISMO E CINISMO

Podemos, a essa altura, perguntarmos: qual é o alcance da proposta nietzscheana ético-política do "super-homem" (além-do-homem, pluralidade liberada)?

Nietzsche, enquanto médico da civilização, tem, sem dúvida, apresentado um excelente diagnóstico. Mas... acertou a cura?

Na verdade, o Estado do bem-estar-social da sociedade pós-liberal, com sua afirmação e sua crise, parece ter esmagado a figura nietzscheana do "super-homem". Este, representa, sim, a metáfora da razão moderna ou, melhor, pós-moderna, emancipada dos valores cristãos-morais. Mas se tornou, também, uma espécie de símbolo dos fenômenos do viver social, que conjugam e alternam elementos "dionisíacos" (violência, desvio...) e elementos "apolíneos" (tranquilidade, segurança social e individual, necessidade da ordem...). Em outros termos: a criticidade do "super-homem", na sociedade do capitalismo avançado, se transformou em síndrome privatista-profissional³⁹ e na busca de técnicas de felicidade (não-trabalho, droga, etc...)⁴⁰. A relação entre subjetividade e saber como profissão (Weber) vem a ser mediada, na realidade, por um "eudemonismo social politicamente libertado"⁴¹ que enfatiza a dimensão privatista do próprio saber (especialização) e, ao mesmo tempo, promove expectativas de compensações adequadas ao sistema social (tempo livre, dinheiro, consumos... etc.). Nessa ótica, o "super-homem" que pode ser apresentado idealisticamente como a "pluralidade liberada" (Vattimo)⁴², se insere, como escreve Habermas, dentro da história do cinismo da consciência burguesa que, em um certo sentido, desmente a si mesma: na filosofia... e na teoria política⁴³.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari, 1975; C. Offe, *Problemas estruturais do Estado capitalista*, Tempo Brasileiro, Rio, 1984; C. Offe, *Lo Stato nel capitalismo maturo*, Etas Libri, Milano, 1977; N. Luhman, *Teoria della società o sociotecnica (una polemica con Habermas)*, Etas Libri, Milano, 1977; C. Offe e G. Lenhard, *Teoria dello Stato e politica sociale*, Feltrinelli, Milano, 1979.
- (2) B. de Giovanni, *Crisi organica e Stato in Gramsci*, in: AA.VV. *Politica e Stato in Gramsci*, vol. 1, Ed. Riuniti-Instituto Gramsci, Bari, 1977.
- (3) F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Scelta di Frammenti Postumi 1886-1887, Modadori, Milano, 1979, pp. 163-168.

- (4) R. Scrivano, *Il decadentismo e la critica*, La Nuova Italia, Firenze, 1963.
- (5) F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, 1887-1888, v. VIII, t. II, Adelphi, Milano, 1971, p. 12.
- (6) *Ibidem*.
- (7) F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1968, p. 101.
- (8) *Ibidem*, pp. 101-102.
- (9) F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, op. cit. t. II, p. 82.
- (10) F. Nietzsche, *Frammenti Postumi* 1885-1887, v. VIII, t. I, Adelphi, Milano, 1975, p. 113.
- (11) *Ibidem*, p. 118.
- (12) *Ibidem*, p. 117.
- (13) *Ibidem*, pp. 117-118.
- (14) *Ibidem*, p. 201.
- (15) *Ibidem*, p. 136.
- (16) *Ibidem*, p. 299.
- (17) *Ibidem*, p. 300.
- (18) *Ibidem*, p. 299.
- (19) *Ibidem*, p. 319.
- (20) J. Habermas, *Cultura e critica*, Einaudi, Torino, 1973, p. 191.
- (21) *Ibidem*, p. 195.
- (22) J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari, 1973, p. 282.
- (23) J. Habermas, *Cultura e Critica*, op. cit., p. 196.
- (24) E. Altwater e O. Kallscheuer, *Stato e riproduzione complessiva dei rapporti di dominio capitalistici*, in: AA.VV., *Discutere lo Stato*, De Donato, Bari, 1978, pp. 205-229.
- (25) A. Asor Rosa, *Comunicazione*, in: AA.VV., *Operaismo e centralità operaia*, Ed. Riuniti, Roma, 1978, pp. 197, 210.
- (26) J. M. Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Utet, Torino, 1971.
- (27) J. Kammler, *El Estado social*, in: W. Abendroth e K. Lenk *Introducción a la ciencia política*, Anagrama, Barcelona, 1971.
- (28) A. Ardigó, *Governabilità e mondo vitali*, Cappelli, Bologna, 1980, p. 60.
- (29) O. Negt, *I nuovi soggetti e la classe operaia*, in: AA.VV., *Democrazia in discussione*, De Donato, Bari, 1980, pp. 17-28.
- (30) F. Nietzsche, *Frammenti Postumi*, 1885-1887, op. cit., p. 267.
- (31) *Ibidem*, p. 128.
- (32) *Ibidem*, p. 194.
- (33) F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Newton Compton, Roma, 1977, p. 76.
- (34) *Ibidem*.
- (35) *Ibidem*.
- (36) G. Vattimo, *Il deperimento della politica*, in: *Aut-aut*, N. 161, 1977, pp. 87-90.
- (37) G. Vattimo, *Le avventure della differenza, che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano, pp. 123-149.
- (38) A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Ed. Riuniti, Roma 1975.
- (39) J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, op. cit., pp. 84-104.
- (40) J. Cazaneuve, *Felicità e vivere sociale*, Cappelli, Bologna, 1979.
- (41) J. Habermas, op. cit., p. 143.
- (42) G. Vattimo, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981.
- (43) J. Habermas, op. cit., p. 135; J. Habermas, *Sulla teoria della conoscenza di Nietzsche (una postilla)*, in: J. Habermas, *Cultura e Critica*, Einaudi, Torino, 1980, pp. 175-196.