

MARX, NIETZSCHE, Y LA "NUEVA CLASE"*

En la **Apología**, Sócrates relata que desde hace tiempo escucha voces, que identifica como "advertencias admonitorias" de su **daimon** o "espíritu guardián". Muchos de nosotros hemos escuchado voces similares cuando hemos intentado elegir entre Nietzsche y Marx. Sin embargo, a pesar de nuestra reticencia frente a esta elección, una **síntesis** entre los puntos de vista de Marx y de Nietzsche parece igualmente imposible. Como lo han afirmado, o al menos claramente sugerido, Deleuze (1983 (1962)), Baudrillard (1975 (1973)), y más recientemente, Love (1986) (1), un nietzscheano debe considerar el énfasis que hace Marx sobre la producción y sobre el materialismo dialéctico como una continuación del nihilismo que ha caracterizado a la cultura occidental desde el advenimiento de las religiones y filosofías "ascéticas"; y un marxista debe considerar el discurso nietzscheano sobre la "voluntad de poder", el "superhombre" y los "poderes creadores de valor" como parte de la ideología burguesa o incluso de la fantasía burguesa (2).

A pesar de la difundida idea de que Marx y Nietzsche deben ocupar para siempre terrenos separados, argumentaré que es necesario que

* Traducción de Magdalena Holguín.

1. Además de los libros dedicados a Marx y Nietzsche, Foucault (1977) y Miller (1978) han escrito importantes artículos que enfatizan la diferencia entre las posiciones de Nietzsche y de Marx. El artículo de Miller se ocupa asimismo de la relación entre los principales miembros de la Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer entre otros) y Nietzsche y Marx.
2. Love (1986) ha trabajado de manera sistemática las incompatibilidades entre Nietzsche y Marx, y la imposibilidad de una síntesis de sus concepciones.

coincidan en una única voz político-filosófica para contrarrestar el surgimiento de la "nueva clase" de ejecutivos técnicamente entrenados, y el dominio de la sociedad moderna por parte de una forma tecnocrática de racionalidad. Esta voz filosófico-política, no obstante, no será una síntesis de Marx y Nietzsche, al menos no en el sentido de una identidad o de una voz unívoca, sino más bien una voz marxista continuamente subvertida desde dentro por otra, por una voz nietzscheana. Esta voz nietzscheana, así como el *daimon* de Sócrates, busca impedir que la primera reproduzca sin querer lo que desea subvertir.

Dado que la noción de una voz que se subvierte a sí misma constituye una anomalía dentro de la sociedad tomada como la pluralidad o la unidad de sus miembros, comenzaré argumentando que la comunidad lingüística es una "tensión creativa de voces". Esta concepción de las sociedades humanas me permitirá asimismo sugerir que los discursos de Marx y de Nietzsche son los últimos representantes de dos voces más profundas que se han enfrentado en tensión creativa desde el inicio de la tradición narrativa occidental. Soy conciente de los peligros implícitos en el intento de combinar las perspectivas de Marx y de Nietzsche y las tendencias más profundas que en mi opinión representan, incluso en una actividad tan extraña como la de la creación subversiva. Platón mismo buscó una vez una unión semejante —un filósofo rey— con resultados desastrosos para la audibilidad de la mayoría de los ciudadanos de su "ciudad en el discurso".

Las "Voces de la tensión creativa" y la "Nueva clase"

Tanto Marx como Nietzsche enfatizan el hecho de que el lenguaje y la comunicación juegan un papel decisivo en la formación de la sociedad y de la conciencia individual. Podríamos entonces decir que Nietzsche y Marx caracterizan la sociedad como una relación entre voces (3). Marx, por ejemplo, presta especial atención a una voz que dirige y controla los medios de producción de aquellas cosas que satisfacerán las necesidades de la comunidad, y también a otra voz que se limita a obedecer a la primera, al menos dentro de la importante esfera de la producción. Nietzsche, por otra parte, busca las raíces del discurso actual en las voces conflictivas y en los códigos valorativos de épocas anteriores, y en

-
3. En *La ideología alemana*, Marx dice "El lenguaje es conciencia práctica que existe para mí también personalmente; el lenguaje, como la conciencia, sólo surge de la necesidad, la necesidad de las relaciones con otros hombres... Por consiguiente, la conciencia es, desde su comienzo, un producto social, y sigue siéndolo en tanto que los hombres existan" (1978 (1845), p. 158); cf. *Grundrisse*, (ed. inglesa 1973 (1939), p. 490). Análogamente Nietzsche afirma que "la conciencia se ha desarrollado sólo bajo la presión de la necesidad de comunicación... La conciencia realmente no es más que una red de comunicación entre los seres humanos" *La gaya ciencia*, (ed. inglesa 1974 (1882), p. 298).

última instancia, en términos de formas de vida ascendentes y descendentes; Nietzsche eulogiza también aquella sociedad que es “un eterno huír y buscarse de nuevo de muchos dioses, como la feliz controversia entre ellos, y la nueva convergencia de muchos dioses” (1968 (1883-1892), p. 309) (4).

Este énfasis en las voces y en sus discursos no está fuera de lugar. El discurso aceptado de la comunidad suministra el contexto de los pensamientos y de los sentimientos que expresamos mediante nuestras frases particulares, incluso las frases de quienes buscamos cambiar radicalmente la comunidad y su discurso. Nuestros deseos, pensamientos, intenciones, y acciones corporales se refieren todos a objetos provistos de nombres y de valores que también forman parte de estos nombres. Más aún, cada una de nuestras frases tiene un significado que se encuentra integralmente relacionado con el de todas las otras frases que podamos expresar. Por cuanto los objetos y nuestras relaciones con ellos reciben un significado y una función para nosotros mediante estas frases, estos objetos y relaciones se encuentran también integralmente relacionados con todas las otras frases de nuestro discurso. Decir que algo es lila implica todo el espectro de las palabras referentes al color que pudieran aplicársele, así como una serie de palabras y frases diferentes relativas a los posibles tamaños, formas, usos y valor de los objetos coloreados, y por consiguiente, implica igualmente todos los recursos lingüísticos que utilizamos en relación con las partes del cuerpo que ven, captan, y de una forma u otra evalúan objetos semejantes (5).

-
4. Esta tensión creativa entre los “dioses en controversia” se capta también en la imagen nietzscheana de la antigua polis griega como “agon” o concurso, en el que cualquier miembro que sea **el mejor** en algo inmediatamente es exilado a otra comunidad: “Este es el núcleo de la noción helénica del concurso: abomina el dominio de uno y teme sus peligros; desea, como **protección** contra el genio, otro genio” (ed. inglesa 1968 (c1872), p. 37). Análogamente, Marx y Engels afirman en el **Manifiesto Comunista** que la antigua sociedad burguesa y su antagonismo de clase será reemplazada por una asociación “en la cual el libre desarrollo de cada uno es el libre desarrollo de todos” (ed. inglesa 1978 (1848), p. 491).
 5. Esta forma de hablar sobre las relaciones recíprocas de significación es similar a la descripción que hace Saussure de la relación entre “significado” y “valor” en su **Curso de lingüística general** (ed. inglesa 1959 (1915)). Saussure ilustra esta relación mediante una analogía con unidades monetarias: así como una moneda de cinco francos puede ser cambiada por diversos artículos, por ejemplo pan, y también tiene un valor relativamente a otras unidades dentro del mismo sistema, por ejemplo a una moneda de diez francos, una palabra significa un concepto (puede ser cambiada por un concepto) y también debe ser comparada con “otras palabras que se encuentran en oposición con ella”; por ejemplo, si la palabra francesa **redouter** (temer) no existiera, todo su contenido iría a los términos oposicionales **craindre** (temer) y **avoir peur** (tener miedo). Así, “(el contenido de una palabra) se encuentra realmente fijado sólo por la concurrencia de todo lo que existe fuera de él. Siendo

Tampoco sería exagerado afirmar que cuando hablamos con una voz marxista invocamos, aun cuando en un registro menor, subordinado, pero sin embargo provocativo, nuestra voz nietzscheana y quizás incluso todas las otras voces que hablan o podrían hablar sobre los eventos sociales y políticos (6). Más importante aún, una voz marxista, o cualquiera otra, parecería disolverse en el aire si no llevara consigo la resonancia de todas esas otras aseveraciones en su interior. Podríamos entonces decir que la comunidad lingüística es una tensión creativa de voces, y que sólo en cuanto se mantenga dicha tensión puede una voz denominarse propiamente tal.

Probablemente, esta tensión creativa entre voces nunca haya alcanzado su intensidad total en ningún período de la historia. Al menos un grupo se encuentra siempre silenciado, ignorado o escuchado de manera puramente funcional —para ser manipulado con mayor facilidad. Pero en ningún momento la amenaza a la audibilidad de la multitud ha sido tan pronunciada como ahora, con el surgimiento a la preeminencia social de la denominada “nueva clase” y el difundido dominio de la forma tecnocrática del discurso o logos que constituye el lenguaje especial de este grupo (7).

parte de un sistema, se encuentra dotado no sólo de una significación, sino también y especialmente de un valor, y esto es algo muy diferente” (p. 115).

6. Bajtín (1984 (1963)) y Sennett (1974) suministran excelentes ejemplos de los que he llamado “tensión creativa de voces”. Bajtín, en *Problems of Dostoevsky's Poetics*, argumenta que los personajes de las novelas de Dostoevsky siempre asumen una vida propia, que va más allá de Dostoevsky mismo y del representante de su propia voz en el texto, de tal manera que sus novelas son auténticos diálogos. En las novelas de Tolstoi, por el contrario, la “voz del autor” domina el texto, y por esta razón la tensión creativa se sacrifica en aras del surgimiento de la gran idea. En *The Fall of Public Man*, Sennett describe los cafés de París y de Londres a fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Según él, quienes participaban en las conversaciones de café suspendían las distinciones usuales relativas a la posición social: “Como centros de información, los cafés eran naturalmente sitios en los cuales florecía el discurso. Cuando un hombre entraba, se dirigía primero al bar, pagaba un centavo, y se le informaba, si no había entrado allí anteriormente, cuáles eran las reglas de la casa (no escupir en determinada pared, no pelearse cerca de la ventana, etc.), y luego se sentaba a divertirse. Esto a su vez era un cuestión de hablar con los demás, y la conversación se encontraba gobernada por una regla cardinal: para obtener una información tan completa como fuese posible, las distinciones relativas a la posición social eran suspendidas temporalmente; cualquiera que se sentara en el café tenía derecho a dirigirse a cualquier otra persona, participar en cualquier conversación, conociendo o no a los comensales, siendo invitado a hacerlo o no. Era incluso una falta de cortesía mencionar el origen social de otras personas al hablar con ellas en el café, por cuanto el libre flujo de la conversación podía ser obstaculizado” (p. 81).

7. La “nueva clase” es ampliamente discutida por Bruce-Briggs (1979), Gouldner (1979), Walker (1979), Noble (1984) y Braverman (1974). Para una discusión

Stabile, en su reciente libro **The Prophets of Order** (1984), presenta una de las elaboraciones más amplias y provocadoras de la "nueva clase" dentro del creciente número de publicaciones sobre el tema. Stabile cita los comentarios dispersos que hace Marx sobre una nueva clase de administradores y disciplinarios que eventualmente llegarán a reemplazar a la pequeña burguesía, y a continuación formula lo que considera son las características esenciales de esta nueva clase: 1) Los miembros de la nueva clase están ubicados entre los capitalistas y los trabajadores: como los trabajadores, los miembros de la nueva clase, o al menos aquellos empleados como administradores e ingenieros en la producción industrial, reciben un salario y deben continuar trabajando para sobrevivir; pero al igual que los capitalistas, "ejercen también un control efectivo sobre el componente de producción al que sirven (por consiguiente, a diferencia de los trabajadores, controlan sus propios empleos) y parte de su trabajo puede ser concebido como una utilidad sobre el capital humano (conocimiento) que han acumulado" (Stabile, 1984, p. 7). 2) Los representantes de esta nueva clase deben ser capaces de convencer a los representantes importantes de las otras clases sociales de que su pericia técnica justifica su ejercicio del poder. Pues sólo de esta manera puede la nueva clase crearse un lugar seguro dentro de la sociedad capitalista. Stabile señala que esta tarea es la función de la ideología, y cita a Gouldner (1979) en lo relativo al contenido de dicha ideología: "La nueva ideología sostiene que la productividad depende principalmente de la ciencia y de la tecnología, y que los problemas sociales son solucionables a base de tecnología, y mediante el uso de una competencia técnica adquirida a través de la educación" (p. 24; p. 8 en Stabile, 1984).

La nueva clase no es sólo una clase; es también la encarnación de una forma de racionalidad, la "racionalidad tecnocrática", que tiende a dominar la sociedad moderna. En términos experienciales, la racionalidad tecnocrática es la tendencia a sustituir nuestro compromiso "caótico" pero provocador con el mundo sensual, material, por un conjunto de reglas formales diseñadas para administrarlo. En lugar de permitir que las vicisitudes de nuestro contexto social cobren vida —para provocarnos e incluso para transformarnos— la racionalidad tecnocrática asegura que todo, incluyéndonos a nosotros mismos, permanezca dentro de los límites de un conjunto preestablecido de permutaciones.

En términos formales, la racionalidad tecnocrática encuentra su mejor expresión en la "máquina de Turing", es decir, en la representa-

particularmente interesante de la relación entre la nueva clase, la tecnocracia y el socialismo en los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX (con un epílogo relativo a dicha relación en la década de 1980), ver el reciente libro de Stabile, **The Prophets of Order** (1984).

ción formal elaborada por Alan Turing de los pasos o comportamientos específicos para resolver problemas lógicos y matemáticos. Según Turing, dichos pasos o “procedimientos efectivos” podrían ser reducidos a una “máquina universal” o proceso matemático abstracto, cuyos estados y cambios de estado pueden ser descritos por cuatro procedimientos. Cada uno de estos procedimientos opera sobre los cuadros de una cinta continua, donde cada cuadro contiene el número uno o el cero. Por ejemplo, si las combinaciones de unos y de ceros representan números específicos, entonces un conjunto de instrucciones transmitidas a la máquina de Turing para “leer” el símbolo que en ese momento está detectando, consistentes en sustituir el símbolo del cuadro por otro y luego mover la cinta un espacio hacia la derecha o hacia la izquierda, es suficiente para simular todas las operaciones de una máquina de sumar. Si se concede que todas las entradas de un sistema, incluyendo las experiencias que tienen los humanos del mundo que les rodea, pueden ser codificadas en términos de combinaciones de unos y de ceros, entonces Turing argumenta que todo el comportamiento racional (individual o institucional) respecto de estas entradas puede ser simulado mediante los diversos procedimientos de la máquina de Turing y las instrucciones relativas al orden en que estos procedimientos deben ser empleados. En otras palabras, toda actividad racional es un “procedimiento efectivo” y por consiguiente, completamente transparente en el sentido de que puede ser simulada vía la máquina de Turing. Ciertamente, puede decirse que Turing ha sustituido el criterio cartesiano de verdad, “claridad y distinción”, por el criterio de “simulable por una máquina de Turing”.

El ejemplo más impresionante de la realización material de la máquina de Turing es, indudablemente, el computador. Cuando observamos que el paradigma dominante en la psicología contemporánea, el paradigma de procesamiento de la información de la psicología cognoscitiva, utiliza el computador como uno de los principales métodos para comprobar y explorar las teorías psicológicas, podemos comprender a cabalidad por qué autores tales como Bolter (1984) afirman que el “hombre de Turing” es el emblema de la cultura occidental en la era de la informática. Podría incluso afirmarse que la teoría computacional de la psicología cognoscitiva representa a la persona como un “proto-tecnócrata”. Cuando observamos, siguiendo a Bolter, que el computador es “el último estado de la producción en serie, manipulando parcelas de información a velocidades electrónicas” (p. 34), entonces podemos concluir que la mente es concebida actualmente en términos de los sistemas económicos y burocráticos que ha creado. Así, los psicólogos y científicos cognositivistas se han convertido, sin saberlo, para usar el término de Gramsci (1971 (1929-1935), p. 5), en los “intelectuales orgánicos” de la “nueva clase” y en los propagadores de

la omnipotencia social de una racionalidad tecnocrática o computacional (8).

En cuanto los procedimientos efectivos o las reglas de una máquina de Turing determinan lo que puede ser considerado como entrada o experiencia, y limitan asimismo los fines del sistema a lo que puede ser manejado por los procedimientos, podemos considerar la racionalidad tecnocrática como un sistema auto-contenido, que opera según las normas de la eficiencia y la transparencia. Más importante aún, la hegemonía completa de esta forma de racionalidad reduciría la multiplicidad de voces a una o, lo que es equivalente, a un sistema de reglas, es decir, a ninguna (9).

El marxismo y la “nueva clase”

Para un marxista, la “nueva clase” debe ser entendida principalmente en términos de su carácter de clase más bien que a partir de la racionalidad tecnocrática que epitomiza. Comprender un grupo en términos de su carácter de clase es además considerarlo en su relación con otras clases y con las fuerzas materiales de producción. Por consiguiente, en sus *Tesis sobre Feuerbach*, (ed. inglesa 1978 (1845)), Marx afirma que “la esencia humana” es el conjunto de relaciones sociales implicadas en la producción, y también que “el punto” es transformar el mundo y estas relaciones en lugar de limitarse a interpretarlas (p. 145).

En *La ideología alemana* (ed. inglesa 1978 (1845)), Marx afirma aún más enfáticamente que la “esencia humana” y el “conjunto de las relaciones sociales” coinciden con el qué y el cómo las personas producen sus medios de subsistencia, con cómo expresan y producen su modo de vida (p. 150). Según Marx, la historia está constituida por las transformaciones de estas relaciones sociales, o de lo que denomina el “modo de producción”. Más específicamente, Marx concibe la historia

-
8. En mi tesis doctoral, *The Psychology of the “Last Man”: Cognitive Psychology and Modern Nihilism* (1986), me ocupo detalladamente de la relación entre la psicología cognoscitiva y las tendencias socio-culturales actuales.
 9. La eliminación de las voces implícita en la noción técnica de una máquina de Turing como modelo de comunicación tiene su contraparte real, irónicamente, en la propia vida de Turing. Luego de haber descifrado el código alemán “Enigma” durante la Segunda Guerra Mundial, y jugar así el papel del héroe que salva a su país y a la alianza occidental de la derrota o de una guerra aún más prolongada, Turing fue acusado de haber violado una ley británica contra el homosexualismo. Como alternativa a una condena en prisión, consintió someterse a un tratamiento hormonal que tuvo una serie de efectos físicos adversos. Poco después, Turing se suicidó (Hodges, 1983). Sus compatriotas sólo podían escuchar la voz que atendía sus necesidades inmediatas, no la voz de la diferencia.

como una relación dinámica entre las fuerzas materiales de producción, esto es, los materiales e instrumentos necesarios para producir lo que satisface las necesidades de los miembros de la sociedad (p. 157), y las relaciones sociales de producción, esto es, las relaciones humanas implicadas en la utilización de estas fuerzas materiales. Cuando las fuerzas de producción cambian hasta el punto en que las relaciones sociales prevalentes no pueden ya contenerlas, entonces dichas relaciones sociales se ven obligadas a cambiar y el antiguo modo de producción es sustituido por otro. La historia está hecha de una serie de transformaciones radicales o revoluciones semejantes, y las semillas de cada nuevo modo de producción pueden encontrarse en la "contradicción" existente entre las fuerzas materiales y las relaciones sociales del modo precedente de producción (10).

Marx se refiere asimismo al conjunto de las relaciones sociales —o modo de cooperación como algunas veces lo llama (*La ideología alemana*, 1978 (1945), p. 157)— como una "división del trabajo". Afirma que la división del trabajo en físico y mental dentro de la producción es lo que señala el comienzo de la división del trabajo en el sentido propio del término (*La ideología alemana*, 1978, p. 159). En la era capitalista, entonces, la burguesía posee y, más importante aún, controla y dirige los medios de producción para transformar el dinero en mercancías, con el fin de obtener más dinero —D.M.D.—, la famosa fórmula de Marx en *El Capital* (ed. inglesa 1906 (1867), p. 164). El proletariado, por el contrario, trabaja bajo la dirección de la burguesía. Así, el trabajo mental pertenece primordialmente a la clase capitalista y el físico a la clase obrera.

Por cuanto Marx sostiene que "la apropiación de las fuerzas (productivas) es en sí misma sólo el desarrollo de las capacidades individuales correspondientes a los instrumentos materiales de producción" (*La ideología alemana*, 1978, p. 191), la división del trabajo dentro de la sociedad capitalista impide a cada miembro del proletariado el desarrollo de su "esencia humana", o de lo que Marx denomina también "auto-actividad" (1978, p. 191). En cuanto el proletariado de la sociedad capitalista no tiene acceso alguno a la propiedad de cualquier instrumento de producción en ese momento, Marx espera

10. Así, el crecimiento de los centros urbanos, la expansión del comercio mundial, con el consiguiente incremento del desarrollo del capital comercial y del número de pequeños manufactureros que acumularon suficiente capital como para ingresar en el comercio, el aumento del número de siervos que escaparon de sus señores feudales o de su escalón inferior de existencia mediante los gremios, y una multitud de cambios semejantes en las fuerzas materiales de producción condujeron a la transformación de la sociedad feudal en un sistema de relaciones sociales de producción basado principalmente en dos clases, la burguesía y el proletariado (Ver *La ideología alemana* (ed. inglesa 1978 (1845)), pp. 176-186).

que establezcan una sociedad sin clases cuando finalmente triunfen, una sociedad en la cual todos "posean" las fuerzas materiales de producción, y por consiguiente, una sociedad en la cual todos puedan acceder "a una auto-actividad completa y ya no restringida, que consiste en la apropiación de una totalidad de capacidades" (*La ideología alemana*, 1978, p. 191).

Aun cuando Marx habla de la propiedad de los medios de producción como la marca de la clase dominante en la sociedad capitalista, es claro que el énfasis principal está en el **control** de estos medios, siendo la propiedad una de las formas de este control. Por cuanto Marx sostiene que quienes controlan los medios de producción realizan un trabajo mental y desarrollan sus capacidades mentales, la superación de la sociedad de clases significaría asimismo que el proletariado podría acceder a esta dimensión de "auto-actividad" humana. En la sociedad contemporánea, una gran parte del "trabajo mecánico" es mental dado el grado de utilización de la tecnología avanzada en la producción. No obstante, Marx distinguiría claramente entre la mente como capacidad de tomar decisiones relativas al mejor uso de los medios de producción, qué producir, etc., y la mente restringida al logro de metas establecidas por otros. En términos de nuestra comunidad de voces, Marx distinguiría entre aquellas voces que formulan los objetivos y aquellas que se limitan a repetir instrucciones.

Marx distingue también entre dos estratos dentro de la clase que controla los medios de producción. Uno de ellos está constituido por los "ideólogos conceptuales" o "ilusionistas", esto es, aquellos que directa o indirectamente enseñan a los demás que las relaciones contemporáneas de producción redundan en beneficio de todas las clases sociales; el otro estrato está conformado por "los miembros activos de esta clase", quienes "disponen de menos tiempo para inventar ilusiones e ideas sobre sí mismos" (*La ideología alemana*, 1978, p. 173). Por "miembros activos" Marx entiende probablemente los capitalistas y los tecnócratas que les ayudan a gerenciar sus empresas. Sus voces son las voces "reales" de la producción, esto es, de la sociedad, en tanto que los "ideólogos conceptuales" son simplemente apologistas del sistema social.

Según Galbraith (1978) y muchos otros economistas, los tecnócratas han sustituido a los capitalistas en el control de la "tecnestructura" de la sociedad, y son por consiguiente la clase dirigente del "nuevo estado industrial". Pero incluso si estos tecnócratas sólo median entre quienes dominan la producción y quienes trabajan en el sentido más tradicional, un marxista debe considerarlos no sólo como una expansión de las fuerzas de producción, sino como una "traba" para el crecimiento del resto del proletariado involucrado en las fuerzas de producción. Una vez que el proletariado sea conciente de que los nuevos avances tecnológicos

pueden suministrarle una vida mejor si la riqueza social se distribuye más equitativamente y si comparten en una mayor proporción la realización del trabajo mental requerido para dirigir los medios de producción, entonces entrará a formar parte de las fuerzas de producción que deben expandirse más allá de las limitaciones que la función de los tecnócratas impone a su desarrollo (11).

Según Marx, la **tendencia** de la historia —no su telos o el desenvolvimiento de un espíritu hegeliano— es la subversión de la sociedad de clases por parte del proletariado. También según él, este desarrollo exige que el proletariado tenga una voluntad política y una conciencia de su destino histórico. Por esta razón afirma Marx en **La ideología alemana**, que toda clase subversiva, incluyendo el proletariado, “debe conquistar primero el poder político para representar a su vez sus intereses como el interés general, lo que se ve obligada a hacer en un primer momento” (1978, p. 161). Añade que una revolución semejante es la única manera en que la clase subversiva puede deshacerse “de la basura de siglos y estar en condiciones de fundar la sociedad de nuevo” (p. 193), es decir, eliminar el trabajo de los “ideólogos conceptuales” que la han precedido. Así, aun cuando el materialismo histórico de Marx no se identifique con el desenvolvimiento del espíritu hegeliano, se torna teleológico por cuanto el materialismo histórico es la conciencia del proletariado, es decir, por cuanto esta clase encarna y promueve intencionadamente su destino y sus intereses de clase (o universales).

La nueva clase es, entonces, una voz que silencia la del proletariado. Si el proletariado ha de desarrollar íntegramente sus capacidades humanas, esto es, acceder al estatuto de “auto-actividad”, y si ha de hacerlo en nombre de todos los miembros de la sociedad, debe suplantarlo a la nueva clase (o a cualquier otra) en su función de controlar y dirigir los medios de producción. Sólo así pueden todas las voces de la sociedad unificarse en la tarea de producir los elementos que satisfacen las necesidades sociales; sólo así puede la humanidad comenzar su historia **humana**.

Nietzsche y la “nueva clase”

Mientras que los marxistas conciben el surgimiento de los tecnócratas en términos de su carácter de clase, los nietzscheanos deben

11. En **La ideología alemana** (ed. inglesa 1978 (1845)), Marx afirma claramente que el modo de cooperación es tanto parte de las fuerzas de producción, como un elemento constitutivo de las relaciones de producción: “De ahí se sigue que cierto modo de producción, o estadio industrial, siempre está combinado con cierto modo de cooperación, o estadio social, y este modo de cooperación es en sí mismo una “fuerza productiva” (p. 157). Así, uno de los cambios en las fuerzas de producción que puede generar una revolución social es un cambio en los deseos y concepciones del proletariado mismo.

enfaticar la forma de racionalidad tecnocrática encarnada por ellos. Más concretamente, un nietzscheano debe considerar esta racionalidad tecnocrática como un desarrollo tardío del nihilismo que ha caracterizado a la humanidad desde el dominio de los “sacerdotes ascéticos” y de sus discursos.

Este desarrollo tardío del nihilismo constituye asimismo el advenimiento de lo que Nietzsche denomina el “último hombre”. Según Nietzsche, el “último hombre” ya no posee en sí el “caos” necesario “para dar a luz una estrella danzante” (ed. inglesa 1968 (1883-1892), p. 129); el “último hombre” dice que ha “inventado la felicidad” y parpadea p. 130). Parfraseando a Nietzsche, Deleuze (ed. inglesa 1983 (1962)) describe al último hombre como “la vida agotada que prefiere no desear, esfumarse pasivamente, a estar animada por una voluntad que va más allá de ella” (p. 151). Los miembros de la “nueva clase” se asemejan al “último hombre” por cuanto buscan sustituir una relación provocadora con la vida y con las otras voces que conforman la comunidad, una relación que contiene la posibilidad de su propia transfiguración, por un sistema de reglas o procedimientos para controlar y dirigir las voces y el medio ambiente con el fin de lograr objetivos preestablecidos.

Esta equivalencia entre los miembros de la nueva clase y el último hombre puede ser expresada en términos más formales. La racionalidad tecnocrática epitomizada por los miembros de la nueva clase y por el último hombre constituye una versión más pasiva de las tradicionales narrativas salvíficas de las religiones. En estas narrativas, la vida y las relaciones con los demás no son valoradas en sí mismas, sino consideradas tan sólo como medios, o incluso como obstáculos, para acceder a una “realidad superior” que justificaría o daría sentido a nuestro exilio en el mundo sensible. Esta visión de la finalidad de la vida se describe también como una unificación de voces, de mentes, en la divinidad única, o en una paz que invade a todos obliterando toda tensión y provocación, creativa o no. Análogamente, la racionalidad tecnocrática postula el sueño de un control y una eficiencia completos, que unifica todo en su discurso, y bajo la apariencia de un progreso lineal hacia esta meta, justifica la narcosis de todos los portadores de este tipo de racionalidad.

Así, afirma Nietzsche, “Una vez que poseamos la gerencia económica común de la tierra, que pronto será inevitable, el significado más adecuado de la humanidad será el de una máquina al servicio de esta economía — como un tremendo mecanismo, compuesto de ruedas cada vez más pequeñas y más sutilmente ‘adaptadas’; como una superfluidad creciente de todo los elementos dominantes y dirigentes; como una totalidad de tremenda fuerza, cuyos factores individuales representan **fuerzas mínimas, valores mínimos**” (ed. inglesa 1967 (1883-1888), sec. 865, p. 463; citado por Miller, 1978).

Nietzsche considera esta forma “pasiva” de nihilismo del último hombre como la corteza abandonada de un discurso anterior, lleno de pasión y de un gran odio o repugnancia hacia la humanidad y hacia el mundo sensible (12). Para poder comprender y evaluar los valores modernos e incluso el advenimiento de este nihilismo pasivo, Nietzsche realiza lo que podría llamarse un “experimento histórico imaginario”. En este experimento, una clase aristocrática de caballeros, que poseen una “poderosa fisicalidad” e “incluso rebosante salud”, comparten la dirección de la sociedad con una clase aristocrática de sacerdotes que son excesivamente temperamentales, débilmente constituidos, eluden la acción y apenas pueden contener su odio contra los caballeros aristócratas a cuya sombra se ven obligados a vivir. La enfermedad y la repugnancia de estos sacerdotes aristócratas se torna tan intensa que se convierten paradójicamente en animales que son a la vez peligrosos e interesantes, y que incluso adquieren profundidad en su intento de “curarse”, es decir, en su intento de aumentar su resentimiento como un medio de compensar su agotamiento espiritual (13).

Según Nietzsche, la culpa, la doctrina del pecado original, la mala conciencia y todas las demás tendencias auto deprecativas de la civilización occidental sólo pueden ser comprendidas si imaginamos que estos sacerdotes aristócratas o una fuerza equivalente ha obtenido una gran victoria sobre los caballeros aristócratas.

-
12. En *La voluntad de poder* (ed. inglesa 1967 (1883-1888), secs. 22, 23 y 29) y en *Sobre la genealogía de la moral* (ed. inglesa 1967 (1887), Ensayo III, secs. 17-19), Nietzsche distingue entre las estrategias activas y pasivas de preservación de una forma de vida nihilista. Deleuze (ed. inglesa 1983 (1962)), argumenta que Nietzsche distingue entre tres formas de nihilismo: negativa, reactiva y pasiva.
 13. Complementando, Nietzsche dice que los valores de la clase aristocrática de los caballeros presuponen “una poderosa fisicalidad, una salud abundantemente floreciente, rebosante incluso, junto con aquello que sirve para preservarla: guerras, aventuras, cacerías, danzas, juegos de guerra, y en general, todo lo que implica una actividad vigorosa, libre, alegre” (ed. inglesa 1967 (1887), Ensayo I, sec. 7). En contraste con la clase aristocrática de los caballeros, la clase aristocrática de los sacerdotes o “pura” es “desde el comienzo meramente un hombre que se lava, que se prohíbe ciertos alimentos que producen enfermedades de la piel, que no se acuesta con las sucias mujeres de los estratos inferiores, que tiene aversión a la sangre...” (Ensayo I, sec. 6). Más aún, Nietzsche señala que hay algo “malsano en estas aristocracias sacerdotales y en los hábitos que las rigen, que los desvía de la acción y los hace alternar entre la taciturnia y las explosiones emocionales, hábitos que parecen tener como su casi invariable consecuencia aquella morbidez intestinal y neurastenia que ha agobiado a los sacerdotes en todos los tiempos” (Ensayo I, sec. 6). No obstante, Nietzsche añade “que fue sobre el terreno abonado de esta forma de existencia humana **esencialmente peligrosa**, la forma sacerdotal, que el hombre se convirtió por primera vez en un **animal interesante**; que sólo allí el alma humana, en un sentido superior, adquirió profundidad y se tornó **mala**—y estos dos aspectos básicos son aquellos respecto de los cuales el hombre ha sido superior a las otras bestias desde entonces” (Ensayo I, sec. 6).

Esta victoria, sin embargo, no es el resultado de un ataque frontal suicida, sino más bien el de siglos de endoctrinación, de subversión del enemigo, esto es, de seducir a los caballeros aristócratas para convencerlos de que adopten sus valores. Así, los sacerdotes aristócratas invierten las ecuaciones valorativas de los caballeros aristócratas, de tal manera que los poderosos se identifican ahora con el mal, y los débiles con la bondad y la piedad (14). En lugar de una sociedad en la que los caballeros aristócratas se afirman espontáneamente, y casi inconscientemente, caracterizan a quienes oprimen en términos de "malos" o "descastados", la endoctrinación de los sacerdotes aristócratas tiene como resultado una sociedad en la que el código valorativo del bien contra el mal sustituye el código de los caballeros aristócratas de bueno y malo; es decir, produce una sociedad en la cual la existencia de sus miembros no es más que una reacción contra aquello que consideran el mal. Y lo que condenan es lo humano, lo animal, incluso lo material de la humanidad, esto es, la humanidad misma. La opresión de una clase por otra se transforma así en la opresión de la humanidad por parte de un código de valores que condena a los portadores de este código; la limitación de un conjunto de voces se transforma en la proscripción de la voz misma. Nietzsche caracteriza una sociedad semejante como la del **resentimiento**, esto es, como un tipo de existencia social que se mantiene en circulación sólo por estar en contra de otra cosa, en última instancia, en contra de sí misma (1967 (1887), Ensayo I, sec. 10-11) (15). A continuación, Nietzsche

-
14. Así, Nietzsche afirma que los miembros de la clase aristocrática de sacerdotes "invierten la ecuación valorativa de la aristocracia (de los caballeros) (bueno = Noble = poderoso = Bello = feliz = amado por Dios) y se aferran a esta inversión con los dientes, los dientes del más abismal odio (el odio de la impotencia), diciendo 'sólo los desgraciados son buenos; los pobres, los impotentes, sólo los inferiores son buenos; sólo los que sufren los desposeídos, los enfermos, los feos, son piadosos, son bendecidos por Dios, la bendición es sólo para ellos —y ustedes, los poderosos y nobles, son por el contrario los malos, los crueles, los lujuriosos, los insaciables, los ateos por toda la eternidad; y por toda la eternidad serán maldecidos y condenados!'" (1967 (1887), Ensayo I, sec. 7).
15. En las citas siguientes, Nietzsche enfatiza el carácter "reactivo" del **resentimiento**: "Esta inversión del ojo que postula el valor — esta **necesidad** de dirigir la vista hacia afuera en lugar de dirigirla hacia uno mismo— es la esencia del **resentimiento**: para existir, la moralidad de los esclavos necesita siempre en primer lugar un mundo externo hostil; necesita, fisiológicamente hablando, estímulos externos para actuar en general —su acción es fundamentalmente reacción" (**La genealogía de la moral**, (ed. inglesa 1967 (1887), Ensayo I, sec. 10). "Esto, entonces, es precisamente lo contrario de lo que hace el hombre noble, quien concibe el concepto básico de 'bondad' previa y espontáneamente por sí mismo, y sólo entonces se forma para sí una idea de 'maldad'!" Esta 'maldad' de origen noble y aquel 'mal' que surge del caldero del odio insatisfecho —éste último un resultado posterior, un efecto secundario, un matiz contrastante; el primero por el contrario, lo original, el comienzo, la acción distintiva en la concepción de la moral del esclavo —cuán dife-

muestra que este **resentimiento** es la fuente de todos los “valores ascéticos” deprecadores de la vida —el bien contra el mal, Dios, el progreso, e incluso la verdad— que le han dado a la gente algo por lo cual vivir frente a una existencia que de otra manera sería para ellos inaceptable. No sólo sostiene Nietzsche que este **resentimiento** es la fuente del nihilismo, sino que es en última instancia una “voluntad de nada”, pues, como él lo dice, “el hombre prefiere desear la **nada** a no desear” (1967 (1887), Ensayo III, sec. 28) (16).

Pero incluso este conjunto de ideales ascéticos no es suficiente para proveer a la humanidad de una máscara que le permita ocultarse de lo que ha hecho de sí misma. Uno de estos ideales, la verdad, es un imperativo que conduce a dudar de todos los otros ideales y en última instancia, de su propia pretensión de certeza. Dado que la humanidad no puede enfrentar el abismo que se abre ante ella con el colapso de estos valores ascéticos, Nietzsche dice que o bien los hombres superarán esta actitud nihilista que define la humanidad, afirmando con ello su voluntad de enfrentar encuentros sin la mediación de normas externas tales como la de la verdad, o simplemente reemplazarán la vida por un conjunto de reglas que los adormecerán junto con sus temores (17).

rentes son estas palabras ‘malo’ y ‘mal’... (Ensayo I, sec. 11). “Los ‘bien nacidos’ se **sentían** ‘felices’; no necesitaban establecer su felicidad artificialmente examinando a sus enemigos, ni persuadiéndose, **engañándose** respecto de ella (como tienen costumbre de hacerlo los hombres del resentimiento); igualmente sabían, como hombres cabales llenos de energía y por consiguiente, **necesariamente** activos, que la felicidad no es separable de la acción —ser activos era para ellos un componente necesario de la felicidad (de donde se origina **eu pratein**)— todo lo contrario de ‘felicidad’ al nivel de los impotentes, los oprimidos, de aquellos en quienes pululan sentimientos venenosos e inímicos, en quienes aparece esencialmente como narcótico, droga, reposo, paz, ‘sabbath’, relajamiento de tensión y de miembros, en síntesis, **pasivamente**”. (Ensayo I, sec. 10).

16. “No podemos seguir ocultándonos **aquello** que se expresa mediante toda aquella voluntad inspirada por el ideal ascético: este odio de lo humano, y más fuerte aún, de lo animal, y más fuerte aún, de lo material, este horror de los sentidos, de la razón misma, este temor de la felicidad y de la belleza, este deseo de huir de toda apariencia, cambio, devenir, morir, desear, del deseo mismo —todo lo que esto significa— atrevámonos a comprenderlo— es una voluntad de **nada**, una aversión por la vida, una rebelión contra los presupuestos más básicos de la vida; pero es y continúa siendo una **voluntad!** ...Y, para repetir en la conclusión lo que afirmé al comienzo: el hombre prefiere desear **la nada** a no desear” (ed. inglesa 1967 (1887), Ensayo III, sec. 28).
17. Nietzsche habla de estas dos alternativas en **Sobre la genealogía de la moral**: “Los dos valores **opuestos**, ‘bueno y malo’, ‘bien y mal’, se han comprometido en una temible lucha sobre la tierra durante miles de años, y aun cuando este último valor ciertamente ha salido triunfante durante largo tiempo, existen aún lugares donde la lucha está por decidir. Podríamos incluso decir que se ha elevado cada vez más alto,

Para un nietzscheano, entonces, la “nueva clase”, incluyendo la racionalidad tecnocrática que la caracteriza a ella y a la modernidad, es el equivalente del “último hombre” y conlleva la potencialidad de reducir permanentemente a la humanidad a una forma pasiva del nihilismo y a una narcosis de la que no despertará. Pero frente a un mundo cuyos ideales ascéticos han perdido toda credibilidad, es posible también que los hombres se encuentren de nuevo afirmando la tensión creativa entre las voces y la fecundidad de un mundo sensual que se hace más pronunciada dentro de esta tensión creativa —que, en palabras de Nietzsche, se conviertan en “deificadores de la vida” en lugar de adoradores de un más allá.

Nietzsche y Marx

El énfasis marxista en el carácter de clase de los nuevos tecnócratas, y el materialismo histórico de Marx deben constituir ciertamente el contexto dentro del cual analicemos y confrontemos el fenómeno de la nueva clase. No sólo la tradición occidental ha considerado sistemáticamente los hechos en términos de una narrativa, es decir, en términos de un fin postulado que provee de sentido y justificación a todas las otras etapas de la narración (18) —que unifica la multiplicidad de voces— sino que el control de los medios de producción de parte de una clase constituye el medio más inmediato y difundido de silenciar las voces, ignorarlas o uniformizarlas mediante el aparato ideológico de la clase dirigente. Así, el marxismo debe llevar la voz dirigente en cualquier intento de intensificar la tensión creativa entre los miembros

y se ha tornado así más profunda y espiritual, de tal manera que quizás no haya hoy una marca más decisiva de una ‘naturaleza superior’, de una naturaleza espiritual, que aquella de estar dividida en este sentido, como el auténtico campo de batalla de estos valores opuestos” (Ensayo I, sec. 16). Como veremos, Nietzsche se refiere también a estos “dos valores opuestos” respectivamente en términos de “superhombre” y de “último hombre”.

18. En un artículo reciente, Hayden White (1981) argumenta que la narración implica la imposición de un “orden de significado” sobre los hechos, y aclara que este significado debe aparecer también (1) para “hablar desde los hechos mismos” (p. 3), (2) para suministrar un “final” a la secuencia de hechos (p. 5), y, lo más importante para White, (3) estar “íntimamente relacionado, o ser una función del impulso de moralizar la realidad, esto es, de identificarla (la realidad) con el sistema social que es la fuente de toda moralidad imaginable” (p. 14). Respecto de esta última implicación, White afirma que el narrador experimenta los hechos como una exigencia de algún tipo de final, esto es, que el narrador experimenta los hechos como el foco de un conflicto entre poderes que compiten y que buscan narrativas de legitimación moral para sus acciones o concepciones respecto de estos hechos. Adoptaré la caracterización que hace White de la narrativa como la descripción de la tendencia occidental a convertir en narrativa la realidad.

de una comunidad lingüística que todavía se encuentra estructurada en clases (19).

No obstante, el marxismo comparte varias de las tendencias de la racionalidad tecnocrática, de la nueva clase, y del nihilismo que subyace a ambas. Como muchas de las tradiciones religiosas, por ejemplo, el marxismo parece denigrar la existencia humana actual al postular su "verdadero significado" o "esencia humana" como aquello que debe ocurrir en un futuro lejano, quizás incluso en un futuro análogo al límite siempre recesivo de un infinito matemático y axiológico. Dado que el estado actual de la existencia humana se declara deficiente, la salvación debe provenir de la letra de la doctrina y no de lo que las personas en su estado actual puedan producir a partir de sus propios deseos y relaciones. Más aún, considerar a los hombres primordialmente como productores, y por consiguiente, al menos implícitamente, conceptualizar su emancipación en términos de una voz unitaria de producción, es también una huida frente a la tensión creativa y provocadora que caracteriza a la comunidad humana como un contexto político: el énfasis en el ideal marxista de unidad está en la producción y no en el encuentro político. Análogamente, el materialismo histórico centra nuestra atención en las voces de clase, que a pesar de lo adecuado de este propósito en nuestras circunstancias históricas inmediatas, silencia otras voces radicales, por ejemplo, aquellas de las minorías raciales, de las mujeres, de los homosexuales y lesbianas.

Esta voz marxista, que constituye el último representante de la tendencia occidental a convertir en narrativa su existencia temporal, debe por consiguiente escuchar la voz nietzscheana que le habla desde su interior y propone una anti-narrativa a la narrativa marxista. Esta anti-narrativa nietzscheana refleja una tendencia igualmente fuerte de la existencia humana, la tendencia a celebrar la vida misma, o más específicamente, la creación de voces que suministra a la vida su profundidad, fecundidad y provocatividad. Mientras que el discurso

19. En un artículo reciente, Fisk (1986) argumenta que las relaciones de producción constituyen el marco fundamental de la explicación de los hechos sociales, y que este clasismo representa la forma fundamental de la dominación en las sociedades estructuradas en clases, por cuanto la dominación de clases reproduce directamente las relaciones económicas de producción. Aun cuando estas relaciones económicas no puedan explicar totalmente el racismo o el sexismo, constituye el contexto en el cual las minorías y las mujeres deben obtener poder y eliminar las formas de dominación que las oprimen. Estas formas de dominación, por consiguiente, no pueden ser eliminadas excepto en cuanto las minorías y las mujeres se alien con la clase obrera, único grupo que detenta la posibilidad de subvertir el Estado y los intereses que éste representa. Las relaciones económicas, por consiguiente, ocupan un lugar central que preserva a Marx como la voz dirigente de la revolución, pero no como la voz única, o siquiera suficiente.

marxista, al igual que la narrativa religiosa, separa al hombre de un futuro que redimirá su estado actual "caído", el discurso nietzscheano exige una intensificación de las "voces en controversia" que ya nos caracterizan. Dicha intensificación debe ser lograda en parte deshilando aquellos discursos nihilistas que limitan esta tensión creativa y amenazan con eliminarla.

Dado que la comunidad lingüística es una tensión creativa de voces, la voz nietzscheana no sólo habla a través de un espacio socio-político a la marxista, sino también desde su interior. Esta voz nietzscheana puede entonces participar del deseo marxista y humano de la liberación de una sociedad estructurada en clases, mientras que contrarresta, subvirtuéndolo desde su interior, el **resentimiento** enarbolado en toda narrativa estructuradora del tiempo y de la existencia. Esta voz filosófico-política, compuesta tanto de la voz marxista como de la nietzscheana, constituye entonces la respuesta necesaria a la tendencia nihilista de la civilización occidental, tendencia que debe ser confrontada tanto dentro como fuera de nosotros, en las estructuras de la sociedad que pretenden eliminar la tensión creativa de las voces.

REFERENCIAS

- M. Bakhtin (1984 (1963)). **Problems of Dostoevsky's Poetics** Trad. C. Emerson, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- J. Baudrillard (1975 (1973)). **The Mirror of Production**, Trad. M. Poster, St. Louis, Telos Press.
- J. Bolter (1984). **Turing's Man: Western Culture in the Computer Age**, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- H. Braverman (1974). **Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century**, New York, Monthly Review Press.
- B. Bruce-Briggs, ed. (1979). **The New Class**. New Brunswick, N.J., Transaction Books.
- G. Deleuze (1983 (1962)). **Nietzsche and Philosophy**, Trad. H. Tomlison, New York, Columbia University Press.
- F. Evans (1986). **The Psychology of the "Last Man": Cognitive Psychology and Modern Nihilism**, Doctoral Dissertation, Ann Arbor Michigan, University Microfilms International.
- M. Fisk (1986). "Against the Anti-Marxists", ponencia presentada en Radical Philosophy Association New York Conference, Oct. 1986.

- M. Foucault (1977). "Nietzsche, Genealogy, History" en *Semiotext*, vol. 3, No. 1.
- J. Galbraith (1978). **The New Industrial State**, New York, Mentor.
- A. Gouldner (1979). **The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class**, The Seabury Press, New York.
- A. Gramsci (1971 (1929-1935)). **Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci**, ed. y trad. de Q. Hoare y G. Smith, New York, International Publishers.
- A. Hodges (1983). **Alan Turing: The Enigma**, New York, Simon and Schuster.
- N. Love (1986). **Marx, Nietzsche and Modernity**, New York, Columbia University Press.
- K. Marx, (1906 (1867)). **Capital**, trad. S. Moore y E. Aveling, New York, Modern Library.
 (1978 (1845)). **Thesis on Feuerbach**, en R. Tucker (1978).
 (1978 (1845)). **The German Ideology**, en R. Tucker (1978).
 (1973 (1939)). **Grundrisse**, trad. M. Nicolaus, New York, Vintage Books.
- K. Marx, F. Engels. **The Communist Manifesto**, en R. Tucker (1978).
- J. Miller (1978). "Some Implications of Nietzsche's Thought for Marxism" en *Telos*, No. 37.
- F. Nietzsche (1967 (1883-1888)). **The Will to Power**, trad. W. Kaufmann y R. Hollingdale, ed. W. Kaufmann, New York, Vintage Books.
 (1967 (1887)). **On the genealogy of Morals**, trad. W. Kaufmann, New York, Vintage Books.
 (1968). **The Portable Nietzsche**, ed. y trad. de W. Kaufmann, New York, The Viking Press.
 (1968 (c. 1872)). "Homer's Contest", en F. Nietzsche (1968).
 (1968 (1883-1892)). **Thus Spoke Zarathustra** en F. Nietzsche (1968).
 (1974 (1882)). **The Gay Science**, Trad. W. Kaufmann, New York, Vintage Books.
- D. Noble (1984). **Forces of Production: A Social History of Industrial Automation**, New York, Alfred Knopf.
- F. Saussure (1959 (1915)). **Course in General Linguistics**, trad. W. Baskin, New York, The Philosophical Library.
- R. Sennett (1974). **The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism**, New York, Vintage Books.
- D. Stabile (1984). **Prophets of Order: The Rise of the New Class, Technocracy and Socialism in America**, Boston, South End Press.
- R. Tucker, ed. (1978). **The Marx-Engels Reader**, New York, W.W. Norton.
- P. Walker (1979). **Between Labor and Capital**, Boston, South End Press.
- H. White (1981). "The Value of Narrativity in the Representation of Reality" en W.J.T. Mitchell, ed. **On Narrative**, Chicago, The University of Chicago Press.