



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

La concepción de la política en la obra de Vilfredo Pareto

Autor:

Kitzberger, Philip

Tutor:

Dotti, Jorge

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título en Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

| | |
|--------------------------------|----------|
| FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS | |
| Nº 47.010 | MESA |
| 10 FEB 2003 | |
| Agr. | ENTRADAS |

TESIS DE DOCTORADO

TESIS 10-1-9

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Filosofía

Título:

“La concepción de la política en la obra de Vilfredo Pareto”

Autor:

Philip Kitzberger

Director:

Jorge E. Dotti

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIRECCION DE BIBLIOTECAS

Presentada en febrero de 2003

Índice:

| | Pág. |
|--|------|
| Agradecimientos..... | 1 1 |
| Abreviaturas utilizadas..... | 2 |
| §1. Introducción..... | 3 |
| 1.1. Presentación del tema, estado de la cuestión y enfoque del problema..... | 3 |
| 1.2. Resumen de contenido de los capítulos..... | 10 |
| §2. El pensamiento político de Pareto en la crisis del mundo liberal..... | 13 |
| 2.1. Introducción..... | 13 |
| 2.2. El liberalismo frente a la democracia..... | 15 |
| 2.2.1. Democracia y masas: la aparición de lo no-racional en política..... | 15 |
| 2.2.2. El carácter religioso de las representaciones políticas..... | 21 |
| 2.2.3. La lógica de lo político..... | 23 |
| 2.2.4. La decadencia política de la burguesía y el ascenso del socialismo..... | 27 |
| 2.2.4.1. El concepto de "nación" como concepto político-religioso..... | 29 |
| 2.2.5. Los sentimientos religiosos y la cuestión de la libertad..... | 33 |
| 2.2.6. La democracia, el dominio de las "aristocracias"..... | 36 |
| 2.3. La política en el mundo posliberal..... | 43 |
| 2.3.1. El crecimiento del gobierno..... | 44 |
| 2.3.2. Los nuevos actores de la política..... | 49 |
| 2.3.3. El fin de la neutralidad..... | 53 |
| 2.4. La crítica posliberal de la democracia..... | 57 |
| 2.5. "El fenómeno del fascismo"..... | 70 |
| §3. Del liberalismo económico a la inevitabilidad de la política..... | 74 |
| 3.1. Introducción..... | 74 |
| 3.2. El liberalismo juvenil de Pareto..... | 76 |
| 3.3. La ruptura con la metafísica liberal del orden natural: la inevitabilidad de la política... .. | 82 |
| 3.4. La crítica del liberalismo como ideología política..... | 86 |
| 3.4.1. Bastiat y el utopismo liberal..... | 88 |
| 3.4.2. Un último intento de defensa científica del liberalismo..... | 90 |
| 3.5. Socialismo y marxismo..... | 92 |
| 3.6. La doble lección de Marx: la teoría del valor-trabajo como aproximación a la política, el materialismo como aproximación a la sociología..... | 97 |
| 3.6.1. La crítica de Pareto a la teoría del valor de Marx..... | 98 |
| 3.7. De la economía política a la sociología..... | 112 |
| 3.8. La economía como límite de la racionalidad epistémica y el espacio de la política | 119 |
| §4. Racionalidad, antropología y representaciones políticas..... | 128 |
| 4.1. Introducción..... | 128 |
| 4.2. Racionalidad y acción humana..... | 129 |
| 4.3. La teoría de la acción..... | 134 |
| 4.3.1. La estructura de la acción: acción lógica y acción no-lógica..... | 134 |
| 4.3.2. Determinantes y condicionamientos de la acción..... | 137 |
| 4.3.3. Las acciones no-lógicas..... | 140 |
| 4.3.4. Los residuos..... | 144 |
| 4.4. Las representaciones y su carácter dinámico..... | 152 |
| 4.5. Concepción antropológica y representaciones políticas..... | 154 |

| | |
|--|-----|
| 4.5.1. Karl Popper: sociedades abiertas vs. sociedades cerradas..... | 155 |
| 4.5.2. Jürgen Habermas: las representaciones míticas y modernas del mundo..... | 159 |
| 4.5.3. Antropología y representaciones políticas en Pareto..... | 165 |
| §5. Liberalismo y antiliberalismo en la recepción del pensamiento de Pareto | |
| 5.1. Pareto en el fascismo italiano..... | 175 |
| 5.1.1. Introducción..... | 175 |
| 5.1.2. Las identidades del fascismo..... | 177 |
| 5.1.3. El mito del “maestro”..... | 178 |
| 5.1.4. La sociología académica fascista..... | 182 |
| 5.1.5. “Il Carlo Marx del fascismo”..... | 184 |
| 5.1.6. Los opositores de la <i>Rivoluzione Liberale</i> | 188 |
| 5.1.7. Pareto como arma en las luchas por la identidad del régimen..... | 192 |
| 5.1.8. Corporativismo y soberanía..... | 199 |
| 5.1.8. La “cultura fascista”..... | 210 |
| 5.2. Pareto en la crisis de Weimar..... | 214 |
| 5.2.1. Introducción..... | 214 |
| 5.2.2. La aparición de Pareto en el ámbito de habla alemana..... | 215 |
| 5.2.3. Pareto en las luchas político-intelectuales de Weimar..... | 219 |
| 5.2.4. La crisis de las fundaciones políticas: Karl Mannheim y Hermann Heller..... | 226 |
| 5.2.4.1. La sociología del conocimiento de Karl Mannheim..... | 227 |
| 5.2.4.2. Fascismo y crisis europea en Hermann Heller..... | 233 |
| 5.3. Pareto en el mundo liberal anglosajón..... | 240 |
| 5.3.1. Introducción..... | 240 |
| 5.3.2. El óptimo de Pareto y la cuestión del criterio de justicia..... | 239 |
| 5.3.3. Pareto y las fundaciones liberales del orden justo..... | 243 |
| §6. Conclusiones..... | 255 |
| §7. Bibliografía..... | 259 |

Agradecimientos

La primera parte de esta investigación fue realizada entre octubre de 1996 y diciembre de 1998 en el Instituto de Política de la Universidad de Colonia (Alemania) gracias a una beca del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD). La segunda etapa de la investigación y la redacción se llevaron a cabo en Buenos Aires con la ayuda de una beca de perfeccionamiento UBACyT y gracias a un subsidio y una beca doctoral de la Fundación Antorchas.

Quiero agradecer especialmente a Jorge Dotti, mi director de tesis, por la paciencia, el consejo, la crítica y la amistad que nunca dejó de brindarme. Martín Trainé me ayudó decisivamente a dar los primeros pasos en la investigación. Él y su familia fueron el lugar de la calidez y la contención durante toda mi estadía en Colonia.

Dos sucesivos seminarios doctorales dictados por Luis Alberto Romero en la Facultad de Filosofía y Letras me ayudaron a descubrir y comprender el tema de esta tesis en su dimensión histórica.

El personal de la biblioteca del Istituto Italiano di Cultura de Buenos Aires me permitió permanecer largas horas entre los valiosos y numerosos documentos, libros y publicaciones de la época fascista que acumula el instituto.

Quiero agradecer también a Wolfgang Tichy, del Instituto Goethe de Buenos Aires. A mis amigos, Patricio Grinberg, Sebastián Etchemendy, Marcelo Ferrante, Germán Lodola, Rafael Alcácer y Daniel Pastor por escucharme tantas veces. A mi familia. A María, simplemente, por estar conmigo.

Abreviaturas Utilizadas

- Cours*..... *Cours d'économie politique*, Oeuvres Complètes tome I, Librairie Droz, Genève, 1964. (1era. ed. 1896)
- Manuel* *Manuel d'économie politique*, Marcel Giard, Paris, 1927. (1era. ed. 1909)
- Les systèmes*..... *Les systèmes socialistes*, Librairie Droz, Genève, 1978. (1era. ed. 1901-1902)
- Scritti*..... *Scritti sociologici minori* (a cura di Giovanni Busino), UTET, Torino, 1980
- Trattato*..... *Trattato di sociologia generale* (edizione critica a cura di Giovanni Busino), UTET, Torino, 1988. (4 volúmenes) (1era ed. 1916)
- Lettere*..... *Lettere a Maffeo Pantaleoni 1890-1923* (a cura di Gabriele de Rosa), Banca Nazionale del Lavoro, Roma, 1960. (3 ts.)
- Écrits pol II*..... *Écrits politiques II - Reazione, libertà, fascismo 1896-1923*, Oeuvres Complètes tome XVIII, Librairie Droz, Genève, 1974.
- Cahiers*..... *Cahiers Vilfredo Pareto*. Genève: Librairie Droz. "Revue européenne d'histoire des sciences sociales"; "Revue européenne des sciences sociales", 1963-....

1. Introducción

1.1. Presentación del tema, estado de la cuestión y enfoque del problema

La pregunta que encuadra el tema de la investigación que a continuación propondremos es la siguiente: ¿Cuál es el lugar que ocupa el pensamiento de Vilfredo Pareto¹ en los discursos político y teórico-político del siglo XX? Esta pregunta se origina y adquiere su legitimidad cuando se confrontan las heterogéneas menciones a su figura y referencias a sus ideas.

En efecto, el nombre de Vilfredo Pareto aparece referido y mencionado en relación a un amplio conjunto de discursos polémicos. La opinión marxista común lo asocia al irracionalismo burgués; es “il Carlo Marx del fascismo” para la mayoría de los antifascistas y para numerosos fascistas; “ilustre maestro” lo llamó Benito Mussolini; padre co-fundador de la sociología moderna según Talcott Parsons y Raymond Aron; iluminista desencantado o liberal tocquevilliano lo consideran algunos de sus defensores; padre de la sociología del conocimiento para ciertos sociólogos; teórico de las ideologías para Norberto Bobbio; “consejero del totalitarismo” para Karl Popper; titular de un concepto (el “óptimo de Pareto”) mediante el cual liberales contemporáneos discuten sobre los límites a la moralidad y racionalidad de la acción político-estatal; desmitificador de la democracia y desenmascarador del carácter metafísico del socialismo para otros; profeta de la violencia o exponente del punto cúlmine de la crisis del pensamiento político de la modernidad. Estos son sólo algunos de los calificativos con que se ha intentado ordenar, categorizar y por ende significar el pensamiento político de Vilfredo Pareto.

Esta diversidad de perspectivas en las que Pareto es interpelado, plasmada tanto en discursos académicos como no académicos, sugiere una pluralidad de implicancias y significados políticos que deben estar contenidos en su obra.

Sería tentador, en consecuencia, formular las siguientes preguntas. ¿Cuál es la identidad política de Vilfredo Pareto? ¿Era un liberal, un conservador, un reaccionario, un fascista *avant la lettre* o un mero observador maquiavélico y no comprometido de la política?

¹ Vilfredo Pareto nació en 1848 en París. Hijo de un mazziniano exiliado, a su regreso a Italia se forma como ingeniero en Turín y ejerce la profesión en los alrededores de Florencia. Durante este período de militancia antiproteccionista y liberal Pareto comienza a interesarse por la economía política, disciplina que comenzará a ejercer académicamente recién en 1893, una vez que, debido a sus controversias y disputas con la clase política italiana, decide autoexiliarse en Lausanne, donde hereda la cátedra de economía política de León Walras. En los años previos al cambio de siglo, comienza a interesarse por la sociología. En 1898, habiendo recibido una importante herencia de su tío, renuncia al cargo universitario para abocarse de lleno, en una Villa sobre el lago de Ginebra, a elaborar una sociología política. Su vida de ermitaño –se lo menciona frecuentemente como “el solitario de Céligny”– prosigue hasta el día de su muerte. Durante todo este período escribe profusamente para todo tipo de publicaciones. Sobre su muerte, acaecida en 1923, se casa con su enfermera y es “honrado” por Mussolini con la oferta de ocupar el cargo de Senador y de Comisionado por Italia ante la Sociedad de Naciones. Debido a su estado de salud, Pareto declina ambos ofrecimientos. Cf. George H. Bousquet, *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, Payot, París, 1928.

Pero este modo de preguntar –muy frecuente, por cierto– es objetable en la medida en que asigna *a priori* ciertos rótulos que obstruyen la posibilidad de realizar una indagación orientada a reconstruir el pensamiento político de Vilfredo Pareto.

Nos interesará señalar dos aspectos básicos referidos al pensamiento político del autor:

- a) El significado o la concepción de la política en la obra misma de Pareto.
- b) Las interpretaciones, usos e instrumentalizaciones de su figura y pensamiento realizadas en diferentes contextos polémico-políticos.

Entre las lecturas e interpretaciones pueden detectarse dos líneas generales, a veces complementarias, en cuanto al modo de caracterizar la concepción paretiana de la política.

Considerada en términos muy abarcativos, podemos reconocer una línea de lectura que tiende a enfatizar las consecuencias para la visión de la política implicadas en los aspectos irracionalistas contenidos en la teoría paretiana de la acción humana.

Dada la definición restringida de verdad –apoyada en la *ciencia lógico-experimental* como parámetro– que postula Pareto, las teorías, creencias o doctrinas que dotan de significado a las acciones del ámbito político y social quedan radicalmente excluidas de toda pretensión de racionalidad. La acción y las representaciones humanas aparecen, en consecuencia, como determinadas por otras fuerzas ocultas tras los mitemas o pseudo-racionalizaciones que los justifican. Emparentado con Nietzsche y la *Tiefenpsychologie*, con autores como James, Sorel o Bergson, Pareto se presenta como un desenmascarador de las ilusiones y racionalizaciones dominantes, tras las cuales aparece el sustrato último de apetitos, instintos e intereses existenciales.

Despojada de toda posibilidad de argumentación crítica, librada de toda racionalidad, la política aparece como el dominio de la sugestión y de la violencia. La realidad última de la política es una lucha por el poder libre de fundamentos. Todo fundamento pretendidamente racional se exhibe, una vez desenmascarado, como una mera instancia persuasiva sin ningún valor de verdad. Esta última es sólo voluntad de poder sublimada y racionalizada. Como teoría política, la obra de Pareto no es –bajo esta óptica– más que un tratado de las técnicas eficaces a la persuasión y a la manipulación de sentimientos socialmente existentes.

Esta forma de leerlo ha abarcado un amplio espectro. En el período de entreguerras, la izquierda y el antifascismo han visto en la “psicología instintivista” y en la negación de la historia y el progreso, una respuesta burguesa al marxismo y una invitación a las violencias del fascismo. En los albores de y durante la segunda guerra, algunos intelectuales han identificado en las técnicas de apelación a los sentimientos irracionales descritas por Pareto a la nueva forma de dominación, apoyada en la percepción de los rasgos comunes entre fascismo y bolchevismo, que comenzaría a llamarse “totalitarismo”. De la posguerra en adelante, la crítica se ha centrado en la concepción estrecha y cientista de verdad por la que Pareto le niega al orden político la posibilidad de estar fundado sobre acuerdos racionales.²

² Esta clase de lectura y reproches han sido muy amplios y han provenido de diferentes orientaciones políticas e intelectuales. Para algunos ejemplos desde el marxismo y el antifascismo, cf.: Paul Szende, “Bergson, der Metaphysiker der Gegenrevolution”, *Die Gesellschaft*, 1930, N°7,

Por el otro lado, en la ciencia política y en la sociología de la posguerra, la imagen predominante de Pareto *qua* pensador político –y aquella aún hoy más frecuente– ha sido la del *teórico de las élites*. Las principales razones que han contribuido a la interpretación de Pareto, junto a Gaetano Mosca y Roberto Michels, como un *pensador elitista*, o que lo han puesto en primer plano como autor de la *teoría de la circulación de las élites*, deben buscarse en los intereses cognitivos y en los problemas teóricos de la ciencia social de la posguerra. Con el fin de la antinomia fascismo-antifascismo y el comienzo de la guerra fría, las ciencias sociales de los países occidentales comenzaron a inquirir por el carácter y estatuto diferencial de las instituciones liberal-democráticas. En este contexto adquirirían nueva relevancia ciertos planteos de estos pensadores italianos que, inspirados en Maquiavelo, habían intentado sentar las bases de una ciencia política empírica y científica.

El principal planteo de este nuevo realismo maquiaveliano, a saber: la “doctrina de la oligarquía” que supone la inevitabilidad de las minorías en toda forma de dominio político, se presentaba como obstáculo y desafío a la justificabilidad de los regímenes liberal-democráticos. El eje de los debates pasaba a estar dominado, en consecuencia, por la pregunta de si las democracias liberales se sustraerían a esa ley universal del dominio de las minorías o si, siguiendo el planteo seminal de Joseph Schumpeter, la característica distintiva de esos regímenes no estaría en trascender tal presunta ley, sino en la capacidad de la democracia liberal para regular, por medio de la competencia, la alternancia pacífica entre élites alternativas.³

pp. 542-568 Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke, Bd. 9, Luchterhand, Darmstadt, 1974 (1era edición, 1955), pp. 15-35; Hans Barth, *Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik*, Fretz und Wasmuth Verlag, Zürich, 1943. Entre los intelectuales que han relacionado el postulado del irracionalismo con el desarrollo de la práctica totalitaria hay que mencionar a Franz Borkenau, al Karl Popper de la *La sociedad abierta y sus enemigos*, y a los escritos de Raymond Aron de la primera mitad de la década de 1940. Cf. Franz Borkenau, *Pareto*, FCE, México, 1978 (1era. Edición, 1936); William David Jones, “Toward a Theory of Totalitarianism: Franz Borkenau’s Pareto”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, N° 3, 1992, pp. 455-466; Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Francke Verlag, Tübingen, 1980, t. 1, p. 68 y ss.; Stuart L. Campbell, “The Four Paretos of Raymond Aron”, *Journal of the History of Ideas*, N° 47, 2, 1986, pp. 287-298. Entre los críticos desde las ciencias sociales y la filosofía de posguerra pueden consultarse: Theodor W. Adorno, *Beitrag zur Ideologienlehre*, en: *Gesammelte Schriften*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt (M), 1972, pp. 467-470; Chaim Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, Editions de l’Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 1970, pp. 667-670; Guy Perrin, *Sociologie de Pareto*, PUF, Paris, 1966; John Carroll, “Pareto’s Irrationalism”, *Sociology*, Oxford, vol. 7, N° 3, 1973, pp. 327-340; Osvaldo N. Guariglia, *Ideología, verdad y legitimación*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1986, pp. 108-120.

³ Como ejemplos de esta impostación hermenéutica pueden consultarse: Tom B. Bottomore, *Elites and Society*, The Alden Press, London, 1964; W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969; Geraint Parry, *Le élites politiche*, Il Mulino, Bologna, 1972; Alessandro Pizzorno, “Sistema social y clase política, en: AA.VV., *Historia de las ideas políticas económicas y sociales. El siglo XX. Primera parte*, Folios Ediciones, México, 1984, pp. 9-75; Norman Wintrop, “Elite Theory and Neo-Elite Theory Understandings of Democracy: an Analysis and Criticism”, *Australian Journal of Political Science*, vol. 27, 1992. De gran influjo para esta perspectiva ha sido el trabajo de James Burnham, *Los maquiavelistas. Defensores de la libertad*, Olcese Ed., Buenos Aires, 1986. Escrito en 1943, este libro buscaba rehabilitar las facetas liberal-conservadoras de estos pensadores, leyéndolos como una prevención frente a los excesos de las élites milenaristas y monolíticas desembocantes en el terror y el despotismo.

No cabe duda de que el tópico del predominio de lo no-racional en política y su concepción de la historia como un mero sucederse de minorías en el poder forman parte importante de la concepción paretiana de la política. Pero dado el carácter controvertido de estas ideas, las mismas han tendido a ser tratadas al calor de la polémica o del afán de refutación. Por tal razón, el talante general de muchos de los tratamientos de Pareto ha sido el de despacharlo por medio de cierta simplificación y cierto reduccionismo.

Sin embargo, al menos desde la posguerra, ha ido apareciendo una extensa bibliografía académica dedicada al análisis de la obra de Pareto. Uno de los rasgos salientes de este material, tomado en conjunto, es una cierta compartimentalización o separación entre el pensamiento económico o juvenil y el pensamiento sociológico tardío del autor. Quienes se han ocupado del Pareto sociólogo, suelen ignorar al Pareto economista y viceversa. Los economistas suelen desconocer los desarrollos sociológicos y políticos de la obra, mientras es habitual encontrar que los sociólogos y politólogos desconozcan las ideas de Pareto en torno al equilibrio económico general o la llamada "ley de Pareto".⁴

Entre los sociólogos, predominan los comentaristas sistemáticos de la obra de Pareto. La mayoría de ellos se apoyan en el *Trattato di sociologia generale* (1916), la obra que el mismo Pareto concibió como un sistema autónomo y autosuficiente de sociología, e intentan reproducirlo, permaneciendo fieles a la intención del autor, *qua* sistema sociológico. En esta perspectiva, obras anteriores de importancia como *Les systèmes socialistes* (1902-1903) o el *Manuel d'économie politique* (1906) son interpretadas principalmente como meras prefiguraciones del *Trattato*.⁵

Además de estar caracterizadas por un interés predominantemente teórico-sociológico, estas interpretaciones quedan cortas a la hora de tratar el pensamiento político de Pareto. La principal razón es que el *Trattato*, dada su propia concepción, no contiene toda la riqueza teórico-política encontrable en numerosos escritos anteriores del autor. En ellos, quedan más claras las polémicas, circunstancias y percepciones de la época en que se enmarca toda la reflexión política de Pareto. El mismo *Trattato* tiene toda una capa de sentido que aparece iluminada desde la lectura de sus escritos anteriores. La lectura que desarrollaremos en nuestra tesis se inscribe en esta perspectiva, la cual permite ver que el pensamiento político de Pareto adquiere mucho mayor profundidad de significado si es comprendido en su evolución y continuidad, y si no se discrimina entre un momento económico y un momento sociológico en su obra. Gracias a la paulatina edición de sus innumerables escritos menores, esta riqueza ha sido vislumbrada por algunos de los comentaristas más recientes y ha generado una

⁴ A este respecto es ilustrativo el modo en que en la *International Encyclopaedia of Social Sciences* la voz "Vilfredo Pareto" aparece dividida en dos partes, "Contributions to Economics" y "Contributions to Sociology", escritas por el economista Maurice Allais, y por Talcott Parsons, respectivamente. Es probable que estas distinciones se hayan visto reforzadas por la misma división de las disciplinas académicas.

⁵ Entre estas interpretaciones sistemáticas podemos mencionar como las más valiosas: Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, The Free Press, New York, 1968; Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Siglo XX, Buenos Aires, 1992, 2 ts.; Alessandro Pizzorno, "Sistema social y clase política", en AA.VV., *Historia de la ideas políticas, económicas y sociales. El siglo XX. Primera parte*, Folios Ed., México, 1984, pp. 9-75; Gottfried Eisermann, *Vilfredo Pareto. Ein Klassiker der Soziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987; Charles Powers, *Vilfredo Pareto*, Sage Publications, Beverly Hills, 1987.

serie de trabajos que han comenzado a excavar en las posibilidades de un análisis históricamente sensible del pensamiento paretiano.⁶

¿Por qué es relevante el tema de la evolución del pensamiento político de Vilfredo Pareto? *A priori*, la principal razón que podemos aducir es que Pareto fue contemporáneo y testigo de una época de profunda crisis. El período que se extiende entre la última década del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial es consensualmente caracterizado como “la crisis de fin de siglo” o “la crisis del mundo liberal”. Pero esta razón no es suficiente para alegar relevancia. El interés por estudiar al pensamiento político de Pareto en esta perspectiva epocal se debe a que las categorías que lo conforman y las mutaciones en su forma de interpretar los acontecimientos políticos reflejan dicha crisis. Pareto inicia su vida publicística como un defensor de los ideales liberales dominantes en el siglo XIX. Sus primeras polémicas son una defensa de los principios dogmáticos del liberalismo contra quienes desafían y amenazan el orden político inaugurado en Italia por Cavour y la generación del *risorgimento*. De estas polémicas, con la política proteccionista primero, y con el socialismo después, se irá gestando una visión que cuestiona los propios presupuestos que constituyen la fundamentación del orden liberal. Las ideas de orden y jerarquía naturales, por un lado, y los principios de racionalidad, ciencia y verdad, por el otro, son paulatinamente cuestionados y desnaturalizados como parte de un discurso cuya eficacia para explicar y modelar el mundo está llegando a su fin. Si Pareto comienza su carrera intelectual explicando y criticando la intervención, el proteccionismo, el socialismo, el avance del Estado sobre la esfera privada-individual, la proliferación de grupos y organizaciones de interés como desviación patológica del orden de la *libertad* y la *razón* por el que tanto había luchado Europa, culmina, en cambio, su reflexión teórica cuestionando ese mismo orden y las categorías que lo constituyen, como una representación política más, cuya fuerza práctica y cuyo sujeto, la burguesía, se encuentra en irrefrenable declive.

Con este trasfondo aparecen una serie de preguntas que nuestra investigación debe intentar responder: ¿Cuál es el rol de la política en los escritos tempranos de Pareto? ¿En qué medida comparte la visión y las categorías de otros liberales de fines del siglo XIX? ¿Cuáles son las rupturas y las continuidades respecto de su pensamiento más tardío? ¿Qué experiencias históricas influyeron en alterar sus puntos de vista? La respuesta a estas preguntas implicará leer a Pareto en relación a sus posiciones frente a temas como la democracia, las masas, el sufragio, el socialismo, Marx, la crisis del marxismo, las experiencias del socialismo parlamentario, el *giolittismo*, el nacionalismo y, finalmente, el fascismo.

Pero nuestra investigación no pretende inscribirse únicamente en la perspectiva de la reconstrucción filológica ni tampoco de una mera historia de las ideas. El énfasis puesto en las cuestiones polémicas que subyacen a toda la visión política paretiana es complementario del análisis teórico sistemático de ciertos tópicos de la concepción de la política en Pareto. Son varias las cuestiones de

⁶ Desde principios de los años sesenta han comenzado a reeditarse las grandes obras y a editarse los escritos menores, epistolarios y diarios personales de Pareto. Gran parte de este trabajo filológico y de edición se debe a Giovanni Busino, director de los *Cahiers Vilfredo Pareto* y de las *Oeuvres Complètes*, ambas publicadas por la editorial Droz de Lausanne. Los mejores ejemplos de las interpretaciones que han comenzado a hacer uso de este material son: Julien Freund, *Pareto. La théorie de l'équilibre*, Seghers, Paris, 1974; Luigi Montini, *Pareto e il fascismo*, Giovanni Volpe Editore, Roma, 1974; Bernard Valade, *Pareto. La naissance d'une nouvelle sociologie*, PUF, Paris, 1990; Paolo Bonetti, *Il pensiero politico di Pareto*, Editori Laterza, Bari, 1994.

interés teórico con las que nos toparemos. Algunas de ellas conciernen a las relaciones entre verdad, discurso científico y política, las relaciones entre orden y política, la posibilidad de encontrar fundamentos al orden político, los rasgos mítico-religiosos presentes en toda representación o discurso político, el carácter inevitable de la política fundado en la naturaleza humana, el rol de la fuerza en política, la expoliación como concepto teórico-político, la naturaleza de los sujetos políticos, la relación entre esfera política y esfera económica, las consecuencias para el reclutamiento de la élite política y los sesgos distributivos de representaciones, instituciones y prácticas políticas.

A lo largo del trabajo intentaremos sostener que observar y explicar los cambios, contradicciones y metamorfosis de los modos en que Pareto ha intentado responder a estos problemas teóricos a lo largo de su prolongada y prolífica vida intelectual enriquece la comprensión de cuestiones teórico-políticas contemporáneas, cuyos rasgos salientes están anticipados en la reflexión paretoiana. Esta riqueza sólo es discernible si se atiende al contexto de experiencias y polémicas que fueron modelando y resignificando las categorías del pensamiento de Pareto.

Habíamos afirmado más arriba que nuestro interés por la concepción de la política en la obra de Pareto no debe limitarse a la lectura de su propio *opus* sino que, dada la diversidad de contextos en que aparece mencionada su figura y las asociaciones políticas que su nombre ha suscitado a lo largo del siglo pasado, nos preguntaremos por las recepciones, usos y apropiaciones que de sus categorías políticas se han hecho. Observar cómo un determinado pensador es interpelado, leído e instrumentalizado en el contexto de ciertas luchas políticas y de ciertos debates intelectuales es provechoso en la medida en que facilita una puesta en perspectiva de un pensamiento alrededor de sus condiciones de recepción y obliga al reconocimiento de nuestros propios intereses y prejuicios cognitivos frente a una obra teórica.

Desde la posguerra —como ya hemos señalado— Pareto es predominantemente interpelado en torno a la cuestión de las élites. Pero en estas discusiones su obra es tratada predominantemente como un simple *legado*, consistente en la tesis de la inevitabilidad de las minorías, que debe ser asimilado por la ciencia y la sociología políticas.⁷ En contraste con estas menciones estandarizadas como *teórico de las élites*, la obra y la figura de Pareto parecen haber tenido una mayor centralidad en medio de las luchas políticas en intelectuales de la Europa de entreguerras. En todos los frentes políticos, que en la época tienden a polarizarse en fascismo y antifascismo, Pareto es discutido en torno a cuestiones entonces acuciantes. No sólo se disputan unos y otros la figura y la autoridad de Pareto para arrogarse legitimidad o para desacreditar al antagonista, también aparece en discusiones de nivel teórico donde figuran temas como la crisis de fundamentos de la política, la naturaleza del fascismo, el sentido de la historia o el rol del Estado.

Es muy escaso aquello que ha sido dicho sobre el impacto, recepción o utilización del pensamiento de Pareto en el contexto de la Europa de entreguerras.⁸

⁷ Cf. W. G. Runciman, *op. cit.*, p. 66.

⁸ Algunas referencias parciales pueden ser encontradas en: Piet Tommissen, "Vilfredo Pareto und der italienische Faschismus", en: Ernst Forsthoff und Reinhardt Hörstel (Hrsg.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag*, Athenäum Verlag, München, 1974, pp. 365-391; Renzo De Felice, *Mussolini il rivoluzionario 1883-1920*, Einaudi, Torino, 1966; James A. Gregor, *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, University of California Press, Berkeley, 1979; Renato Cirillo, "Was Vilfredo Pareto Really a Precursor of

El material existente no responde satisfactoriamente a las preguntas acerca de la importancia del pensamiento de Pareto en las concepciones, controversias, discursos y prácticas políticas en la Europa de la primera mitad del siglo XX. En este aspecto, pretendemos aportar nuevas fuentes, que permiten entender más acabadamente la recepción de nuestro autor.

¿Cuál es el lugar que ocupa Pareto en la cultura política fascista? ¿Tuvo, en cuanto “técnica” de la política, influjo en el estilo político mussoliniano? ¿Cuáles son los vínculos entre los elementos liberales del pensamiento paretiano y el Pareto apropiado por el fascismo? ¿Qué influencia han tenido las diagnosis hechas por el pensador sobre el final de su vida? Estas son algunas de las preguntas que juzgamos importante responder a fin de comprender el pensamiento político de Pareto, abordado desde las implicancias de sus lecturas históricas.

Pero la importancia de Pareto en la época parecería no agotarse en el contexto particular de la lucha política en Italia. La obra de Pareto ha repercutido en alguna medida en la percepción de la crisis política a nivel europeo. Sentido de la historia, progreso, razón, verdad, individuo y libertad son algunas de las categorías de la ilustración y del liberalismo, cuya capacidad para sostener y fundamentar la política es puesta en duda por Pareto. Como intentaremos demostrar, estos cuestionamientos no pasaron inadvertidos a algunos intelectuales relevantes del período de entreguerras. Esa es la razón por la cual algunos teóricos lo sitúan como figura central en sus análisis de la crisis espiritual europea. Hermann Heller y Karl Mannheim, por el lado antifascista, y Ugo Spirito y Carlo Costamagna, como intelectuales afiliados al fascismo, son los exponentes más relevantes de estas lecturas.⁹ Dado que interpelan a Pareto en torno a los fundamentos últimos de lo político, análisis como éstos apuntan al núcleo de la concepción paretiana de la política.¹⁰

En la posguerra, el interés por estas cuestiones relativas a la fundamentación del orden político parecen haber sido desplazadas u olvidadas. La figura de Pareto se asocia al tema de la élites, ya no al de la crisis de las fundamentaciones del orden político. ¿Es esta afirmación correcta? No si consideramos la importancia que ha tenido en ciertos desarrollos de la filosofía política anglosajona el concepto conocido como *óptimo de Pareto*. Este concepto, que la llamada economía del bienestar (*Welfare Economics*) estandarizó para señalar aquellos puntos de equilibrio o estados a partir de los cuales no se puede mejorar la situación de ningún individuo sin empeorar la situación de al menos un individuo, ha tenido un lugar central en la discusión acerca de las llamadas

Fascism?”, *American Journal of Economics and Sociology*, vol 42, 12, 1983, pp. 235-245; Z. Sternhell, M. Sznajder y M. Asheri, *El nacimiento de la ideología fascista*, Siglo XXI, Madrid, 1994; Jack Roth, “The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo”, *Journal of Modern History*, vol. 39, 1967, pp. 30-45.

⁹ Cf. Carlo Costamagna, *Dottrina del fascismo*, UTET, Torino, 1940 y “Stato e corporazione”, en: Costanzo Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 149-153; Hermann Heller, “Political Science”, en: E.R.A. Seligman et.al. (eds.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, The Macmillan Company, 1934, vol. XII, pp. 207-224; “Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart”, en: Gerd Roellecke (Hg.), *Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988; “Europa und der Fascismus”, en: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 463-609; Mannheim, Karl; *Ideology and Utopia*, London, Routledge & Kegan Paul, 1997; Ugo Spirito, *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze, 1970; *Vilfredo Pareto*, Cadmo, Roma, 1978.

¹⁰ Curiosamente –al menos hasta donde hemos podido constatar– ninguno de ellos ha sido objeto de atención.

funciones de utilidad social. Se trata justamente de discusiones en torno a cuál es el propósito justificable o universalizable del Estado. La noción paretiana de “ofelinidad” es el punto de controversia entre los liberales que defienden –en términos tanto de eficiencia y equidad, de moralidad y justicia– la no intervención política en la espontaneidad del mercado, y los liberales que esgrimen la necesidad de redistribuciones.¹¹ Sin que deba necesariamente hablarse de un *paretianismo liberal*, será interesante estudiar cómo estos planteos reproducen, hasta cierto punto, los argumentos paretianos acerca de los límites de la predicabilidad racional en términos distributivos. Justamente el planteo que marca el límite –según Pareto– a partir del cual comienza el espacio de la decisión política, cuestión recurrente en nuestra investigación.

En consecuencia, además de investigar la evolución en el modo en que Pareto ha concebido la política a lo largo de su vida intelectual y las maneras en que el pensamiento de este autor ha sido leído en diferentes contextos político-intelectuales a lo largo del siglo XX, nuestro aporte consistirá en mostrar que la importancia del pensamiento de Pareto radica en la vigencia de su manera de afrontar el problema de la crisis de los fundamentos del orden político, cuestión, esta última, que sigue motivando a la filosofía política contemporánea.

1.2. Resumen de contenido de los capítulos

El propósito general del capítulo §2. apunta a mostrar y esclarecer la inserción de Pareto en la llamada crisis del mundo liberal. Esto significa preguntarnos acerca de las posiciones asumidas por Pareto frente a las cuestiones políticas de la época. Utilizando la comparación con otros contemporáneos, tanto liberales como críticos del liberalismo, tales como Taine, Mosca, Ostrogorski, Le Bon, Papini, Prezzolini, Weber, Sorel y Michels, analizaremos los juicios y los argumentos de Pareto en torno a tópicos tales como la democracia, el sufragio, la irrupción de las masas, la racionalidad humana en su relación con lo político, las relaciones entre formas religiosas y políticas, el socialismo, el liberalismo, el concepto de nación, el rol del Estado, la naturaleza de los actores políticos, la neutralidad en política, la decadencia política y el ascenso del fascismo. El fin de interpelar las posiciones poniéndolas en perspectiva, es el de determinar las continuidades y las rupturas en el pensamiento de Pareto.

El capítulo §3 buscará indicar las mutaciones que sufre la manera de entender la política propiamente dicha a lo largo del pensamiento de Pareto. El correlato de esta demostración será la crítica y el paulatino apartamiento, por parte de Pareto, de los postulados y categorías del liberalismo en su eficacia para explicar el mundo de los fenómenos políticos.

El recorrido argumental se inicia en el optimismo liberal de sus posiciones juveniles. El primer momento crítico al que se enfrenta este liberalismo dogmático son las políticas proteccionistas y las demás prácticas políticas de la clase gobernante en Italia a partir de 1876. Intentaremos poner en evidencia cómo la persistencia y profundización de éstas últimas motiva en Pareto el cuestionamiento

¹¹ Una visión sintética del principio de Pareto en estas discusiones puede encontrarse en: Russell Hardin, “Efficiency”, en: Robert E. Goodin y Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1995, pp. 462-470.

progresivo de los postulados liberales de la existencia de un orden natural prepolítico, de la racionalidad humana y de la factibilidad de la utopía liberal basado en una política gobernada por la razón. Veremos, seguidamente, cómo estas tendencias se profundizan, a partir de 1890, con la percepción del irrefrenable ascenso del socialismo y a partir de las polémicas teóricas sostenidas contra la teoría del valor de Marx. Es de ésta última especialmente que Pareto reflexionará críticamente acerca de los alcances de la ciencia como parámetro para la política, acerca de la importancia de los elementos míticos y escatológicos presentes en las representaciones políticas y acerca del carácter arbitrario, expoliatorio e irreductible contenido en toda política.

El capítulo §4 estará dedicado a indagar los vínculos entre las afirmaciones acerca de la racionalidad y la acción humana contenidos en el *Trattato di sociologia generale* y las concepciones maduras acerca de las representaciones políticas y su dinámica en el pensamiento maduro de Pareto. El propósito de este análisis apuntará a comprender cómo las decisiones metatóricas de su teoría política madura condicionan la visión del cambio y del movimiento histórico. En otras palabras, intentaremos rastrear y reconstruir los rasgos principales de la *lógica de lo político* —aquella que en los anteriores capítulos veremos despuntar de su crítica a los postulados del racionalismo optimista y al liberalismo— en relación a sus postulados maduros sobre la racionalidad del conocimiento y de la acción humanas, tal como aparecen en su obra de madurez.

Para tratar dicho argumento, comenzaremos interrogando los supuestos gnoseológicos y epistemológicos contenidos en su definición de la ciencia basada en el *método lógico-experimental*. Al establecer las dificultades inherentes a estos planteos acerca del conocimiento y la racionalidad podremos comprender y criticar los problemas contenidos en la distinción paretiana entre *acciones lógicas* y *acciones no-lógicas*. En la medida que Pareto asocia estas últimas a la vida política, el paso siguiente será indagar en las características de lo *no lógico*. Ello nos remitirá a la teoría de los *residuos* y las *derivaciones*. Allí encontraremos contenida la visión que Pareto tiene acerca de la *lógica de los sentimientos*, esto es, el intento de Pareto de reconstruir la semántica básica de las representaciones de mundo. Veremos entonces cómo la afirmación según la cual la historia oscila entre periodos de *fe* y periodos de *escepticismo* se enlaza con la visión paretiana del ciclo político. Para comprender acabadamente las implicancias y vinculaciones con la concepción de la racionalidad de esta concepción cíclica y ahistórica de la dinámica política, la compararemos, por último, con ciertos planteos de Karl Popper y de Jürgen Habermas.

La última parte (§5) estará dividida en tres capítulos dedicados a diferentes momentos de la recepción del pensamiento político de Pareto.

Los dos primeros capítulos de la sección están dedicados a Italia y Alemania en el período de entreguerras. Allí aparecerán reflejadas con fuerza todos los tópicos de la crisis política que atraviesan el pensamiento de Pareto. El tercer capítulo, donde abandonaremos el tono narrativo por un análisis más conceptual, estará dedicado a contrastar la crítica paretiana del liberalismo con la utilización, en ciertas corrientes liberales anglosajonas, del concepto del *óptimo de Pareto*.

El primero de ellos (§5.1.) tiene por objeto las lecturas, usos e instrumentalizaciones de la figura de Pareto y su pensamiento bajo el fascismo.

Nuestro propósito es preguntarnos qué hay más allá de las estilizaciones, divulgadas por fascistas y antifascistas, que pintan a Pareto como “profeta”, “instigador”, “teórico” o “mentor” del movimiento liderado por Mussolini.

Esta pregunta nos llevará a ver una realidad mucho más matizada de lo que sería a primera vista presumible. Las lecturas y las instrumentalizaciones han estado en estrecha dependencia con las propias vicisitudes políticas del régimen. Trataremos de explicar y describir, consecuentemente, cómo varía la presencia de Pareto en las diferentes etapas del régimen, qué rol jugaron las categorías paretianas en los conflictos intestinos del fascismo, qué lugar tuvo en la oposición al régimen, qué importancia tuvo el pensamiento de Pareto en los intentos teóricos de fundamentación del Estado y qué lugar ocupó en la “cultura oficial” del régimen.

El capítulo siguiente (§5.2.), estará dedicado a la recepción de la obra de Pareto en las luchas político-intelectuales de la República de Weimar. El interés por estas lecturas se debe al carácter particularmente acuciante que en el contexto tenían las preguntas acerca de la fundamentación del orden político, dada la palpabilidad inmediata y virulenta de la crisis política en los años previos a la toma nacionalsocialista del poder.

Pero la indagación entre los intelectuales del período nos mostrará resultados que, llamativamente, contrarían las intuiciones con que emprendimos la exploración.

Creando que encontraríamos el grueso del material en las apropiaciones por parte de los intelectuales de la llamada “Revolución Conservadora” explicable en la existencia de ciertas afinidades en las críticas al racionalismo, al liberalismo y la democracia, terminamos descubriendo que fue el campo político opuesto el que mayor atención puso en la lectura de Pareto.

En otras palabras, buscaremos poner en evidencia cómo, mientras aparece muy marginalmente entre la publicística de la derecha antiliberal y antidemocrática, Pareto es interpelado, en el campo político opuesto, por intelectuales de la monta de Hermann Heller y Karl Mannheim, en torno al problema de la crisis de las fundamentaciones de la política en el mundo secularizado.

En contraste con estas dos indagaciones abocadas a reconstruir los contextos político-polémicos en que cobraron significado las lecturas de Pareto, el último capítulo de esta sección (§5.3.) buscará señalar esquemáticamente el contraste entre el entendimiento paretiano de la política, tal cual lo hemos desarrollado a lo largo de la investigación, con las visiones liberales que circunscriben la discusión de la política a la de la moralidad de las distribuciones o redistribuciones de bienes. El sentido de la oposición se debe a que estas visiones neoutilitaristas discuten el concepto del “óptimo de Pareto” como regla para la formación de criterios de justicia. Nuestra tesis busca mostrar cómo esta utilización desconoce, justamente, el entendimiento paretiano de la política como el momento en que precisamente se debe violar dicho criterio para arribar a la decisión.

2. El pensamiento político de Pareto en la crisis del mundo liberal

2.1. Introducción

El propósito que nos proponemos en esta primera parte es doble. Por un lado, buscaremos mostrar un panorama de ciertas percepciones, preocupaciones y problemas políticos propios de la Europa de fines del siglo XIX y principios del XX. Esta contextualización tendrá el fin de poner en perspectiva los planteos y las categorías de las que parte la reflexión política de Vilfredo Pareto. Por otro lado, y en forma simultánea, nuestro recorrido intentará presentar ciertos desarrollos y argumentaciones que distinguen al pensamiento político de Pareto frente a este contexto. En esta parte aparecerán presentados, por tanto, algunos de los temas paretoianos que desarrollaremos en las secciones siguientes de la investigación.

¿Cuál es la relación de Pareto con el pensamiento liberal? ¿Es Pareto un pensador liberal o antiliberal? Nos hacemos estas preguntas, pues muchos aspectos encontrables en sus escritos parecen remitir a las preocupaciones básicas del pensamiento liberal, así como, simultáneamente, muchos otros motivos conocidos de su pensamiento parecen pertenecer al repertorio de los ataques al liberalismo y a la ilustración.

Esta aparente contradicción comienza a despejarse cuando se observa, mirando más de cerca la obra del pensador italiano, que existe un largo y fluido tránsito intelectual entre el joven Pareto, un economista y militante liberal, y el Pareto maduro, un sociólogo escéptico y desencantado exponente de un realismo político neomaquiaveliano.

Por otra parte, es imposible considerar adecuadamente el problema si no se tiene en cuenta el marco histórico-político en el cual el pensamiento de Pareto cobra su sentido. La obra de Vilfredo Pareto y la visión de la política en ella encerrada contienen, sin duda, los rasgos, los tópicos, el lenguaje y las preocupaciones propios de su época. El período de su producción madura, situable entre 1896 y 1923, ha sido con frecuencia caracterizado como “la crisis de fin de siglo”, “la crisis del mundo liberal” o “la época de la irrupción de la política democrática de masas”. Lo que todos estos títulos, colocados *ex post*, significan en común, es que se trató de una época de fuertes transformaciones tanto materiales como espirituales que impactaron en forma notable entre los protagonistas y observadores de la época, en particular de aquellos que se formaron en el seno del discurso liberal dominante durante el siglo XIX.

El mirar retrospectivo nos muestra una época en que las relaciones de Estado y sociedad, tal como se las comprendía desde el bagaje conceptual del liberalismo hegemónico en la época, estaban sufriendo una profunda transformación. El “avance democrático”, el principio de la “soberanía popular” como única fuente de legitimidad política, aparece en las conciencias de la época como un hecho inarrestable y ligado a todos los cambios que amenazan el orden de la burguesía liberal. La aparición de los partidos políticos como maquinarias electorales surgidas con la ampliación del voto en dirección del sufragio universal y el desarrollo de las burocracias profesionales junto al incremento de la legislación como efecto de la ampliación de los ámbitos de intervención gubernamental minaron, en conjunto, distinciones como privado-público

características del universo liberal y percepciones típicamente liberales del parlamento como el lugar institucional donde, por medio de la discusión pública y el intercambio de opiniones entre espíritus independientes, aflora lo racional, verdadero y correcto para transformarse en ley general de la sociedad.¹

En consonancia con el propósito general de la tesis, consistente en la reconstrucción de la visión paretiana de la política, abordaremos en esta parte las circunstancias, las polémicas y los influjos en que se fueron formando y modificando las categorías y los presupuestos que conforman la visión política de Pareto.

Hay una serie de preguntas que atraviesan nuestro objeto de interés. ¿En qué medida pertenece el pensamiento de nuestro autor al tronco liberal? ¿Qué cosas motivaron las transformaciones en la mirada del autor sobre la política? ¿Qué conserva Pareto del liberalismo en su pensamiento maduro? ¿Cómo se significan en su pensamiento tópicos como democracia, sufragio, masas, partidos políticos, sindicatos, Estado, libertad, individuo, religión, ciencia, etcétera?

La estrategia escogida apunta a resaltar qué elementos comparte y cuáles no con algunos de sus contemporáneos. La comparación con ciertos discursos liberales de la época nos permitirá ver algunos de los legados categoriales, pero también nos permitirá localizar ciertas rupturas o discontinuidades que lo acercan a los discursos posliberales o iliberales que se afianzarán en el siglo XX.

El recorrido de nuestra indagación se puede bosquejar de la siguiente forma: La primera parte (2.2.) estará dedicada a desarrollar las preocupaciones del liberalismo frente al avance de la democracia. Así exploraremos, en primer lugar, los tópicos y conceptos con que el liberalismo continental intentó dar cuenta de las transformaciones de la época. El concepto principal es el de *masas* y su articulación con el “descubrimiento” de la importancia de lo *irracional* en la vida colectiva. Enlazaremos con estos temas el de la atribución de rasgos *religiosos* en la forma y estructura de toda creencia política. Seguidamente nos preguntaremos cómo esta presunción ha condicionado los modos de concebir historia y política en el pensamiento de Pareto. En relación a esta pregunta aparecerán diversos temas como el cambio político, la circulación de las élites, las relaciones entre política y verdad, la decadencia política, el problema del liderazgo político, el avance del socialismo, la crisis de la burguesía liberal y el nacionalismo.

En segunda lugar, intentaremos rastrear el argumento liberal en torno a la distorsión democrática del orden natural y nos preguntaremos cómo se vincula a las así llamadas tesis elitistas de la política. Nuestra pregunta apuntará allí a esclarecer qué efectos han sido atribuidos a los principios democráticos en tanto mecanismos de selección y reclutamiento de clases gobernantes. Nuestro interés se liga a ver en qué medida Pareto razona dentro de la matriz de la crítica liberal a la democracia.

En una segunda parte (2.3.), nos preguntaremos acerca de ciertas cuestiones que parecen evidenciar una ruptura o discontinuidad del pensamiento de Pareto con algunos de los presupuestos básicos del liberalismo. Ello nos llevará a tematizar la percepción de fenómenos como el “crecimiento del gobierno” y la aparición de nuevos actores y prácticas políticas en el mundo finisecular. Seguidamente buscaremos mostrar cómo la reflexión de Pareto sobre estos temas

¹ Cf. Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 8.; Carl Schorske, “Política en un nuevo tono: un trío austriaco”, en *Viena fin de siècle. Política y cultura*, GG Arte, Barcelona, 1981, pp. 134-191.

explica los quiebres respecto de los supuestos liberales del orden natural y de la neutralidad del Estado limitado.

Evidenciadas ciertas continuidades y ciertas rupturas con las categorías políticas del liberalismo, intentaremos reconstruir (en 2.4.) los argumentos de Pareto sobre los desarrollos de la democracia previos a la Primera Guerra Mundial.

Por último (2.5.), y a modo de excursión, nos preguntaremos brevemente cómo las críticas sobre las consecuencias y el desempeño de las democracias se articulan con su interpretación del ascenso del fascismo en Italia.

2.2. El liberalismo frente a la democracia

2.2.1. Democracia y masas: la aparición de lo no-racional en política

Todo el pensamiento liberal del siglo XIX fue propenso a asociar la democracia con los peligros de la tiranía y el despotismo. La razón primordial de esta asociación proviene de la experiencia histórica de la Francia revolucionaria. La huella dejada por la experiencia jacobina, que despertaba el recuerdo de los "horrores del gobierno de las masas", y la contigüidad del desenlace napoleónico, explican por qué los liberales decimonónicos –los franceses en particular– comenzaron a pensar que el ideal roussoniano de la soberanía de la voluntad general constituía una amenaza para la recientemente conquistada libertad individual.²

Es en la época de la Monarquía de Julio que los renacidos ecos de la revolución incitan en los liberales la reflexión acerca de los cambios y amenazas que se celan tras la idea de la democracia.³ El avance inexorable de la democracia y los correlativos peligros para los valores supremos de la libertad individual, son percibidos con gran lucidez, como bien se sabe, por Alexis de Tocqueville. En la democracia, éste ve, ante todo, el surgimiento de "una nueva forma de servidumbre" ocasionado por el nuevo poder de la sociedad igualitaria. El valor de la "independencia del individuo" parece, o al menos peligra, frente a la nivelación y centralización hacia las que tiende la democracia. Recordemos algunas de las conocidas palabras finales de *La democracia en América*:

Si imagino con qué nuevos rasgos podría el despotismo implantarse en el mundo, veo una inmensa multitud de hombres parecidos y sin privilegios que los distinguen incesantemente girando en busca de pequeños y vulgares placeres, con los que llenan su alma, pero sin moverse de su sitio. [...]

El despotismo me parece, por tanto, el mayor peligro que amenaza a los tiempos democráticos

Por encima de éstos se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga exclusivamente de que sean felices y de velar por su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno⁴

² Se trata de un tópico muy transitado por los analistas. Para una adecuada visión sintética de la cuestión, cf. Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1992, caps. IX y X.; Theodor Schieder, "The Crisis of Bourgeois Liberalism", en: *The State and Society in our Times. Studies in the History of the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Thomas Nelson and Sons, Edinburgh, 1962, pp. 39-64.

³ T. Schieder, *op. cit.*, p. 42.

⁴ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Alianza, Madrid, 1984, t. II, pp. 266, 269.

Este poder, con su tendencia a la igualación, su invocación de la soberanía popular y el principio de la mayoría como principios monolíticos, hacía temer que la independencia, la individualidad y la protección jurídica de la persona volvieran a ahogarse en una nueva forma de tiranía y despotismo.

Es esencia de este liberalismo, de fuerte arraigo en el continente, el pensar el problema de cómo limitar y frenar las tendencias despóticas de todo poder.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, las reservas de Tocqueville frente a la democracia se irán plasmando y reproduciendo en un liberalismo que asumirá, en paralelo al avance democrático, una función conservadora. Las versiones más optimistas del liberalismo intentarán la conciliación con la democracia. Como en el caso del liberalismo radical-democrático de John Stuart Mill, aparecerán intentos de disolver los potenciales peligros de las mayorías despóticas en la posibilidad de la educación en la razón que funcionaría ella misma como freno interno a las pasiones peligrosas para la libertad. El liberalismo conservador, por su parte, no compartirá una postulación tan optimista de la naturaleza humana. Entre estos espíritus ya no se trata del pueblo aún pueril y transitoriamente inmaduro pero pasible de ser ilustrado por una élite que, con la benevolencia del *hermano mayor*, le enseña el camino hacia la razón. Es entre estos liberales pesimistas que aparecerá tematizado el tema de *las masas* y lo *no racional* como característica constante e inalterable de esas mayorías democráticas.

En otras palabras, la preocupación de Tocqueville por la incompatibilidad entre la incipiente democracia y el orden liberal sería tematizada y reeditada al mismo ritmo de los avances democráticos y sus manifestaciones. Las presiones por la ampliación del sufragio, los eventos revolucionarios de mediados de siglo, el naciente socialismo y los episodios recurrentes de política callejera reencenderían las imágenes del horror revolucionario y serían paulatinamente conceptualizados y percibidos como el fenómeno de las masas o las multitudes.

En términos generales, la discusión giraría en torno a las cualidades, entidad, efectos y posibilidades de este nuevo sujeto colectivo que, por contraste con el modélico individuo racional, mostraba comportamientos imprevisibles y peligrosos. Ciertamente es en el liberalismo donde el tema de las masas generaría las mayores inquietudes y es justamente el temor a esta novedad lo que desplazaría a los liberales de la posición progresista, en la que se habían destacado durante la primera mitad del siglo XIX, a una posición defensiva y conservadora. Pero la aparición de las masas fue un tema para todo el espectro político, incluso para quienes más tenían que esperar y capitalizar de ellas. La entrada del *gran número* en política asumía paulatinamente formas y modalidades que escapaban a toda comprensión por medio de las categorías del vocabulario político existente.⁵ En cuanto a sus consecuencias y su posible evolución política, *las masas* constituyeron, en el período de su aparición pública, una incógnita para todos los contendientes en el campo de la lucha política.

Lo *no racional* o la *inmadurez* como atributo de las mayorías, y la consiguiente tematización del rol político de la élites iluminadas frente a aquellas, fueron las variantes adoptadas por medio de las cuales diferentes sectores de las élites gobernantes y los intelectuales de origen y sensibilidad liberal intentaron dar respuesta a los desafíos de las nuevas condiciones políticas.

El propio campo democrático, representante de los sectores más progresistas, sufría la incertidumbre que generaban las masas. La afirmación del

⁵ Cf. Carl Schorske, *op. cit.*, pp. 134-138.

principio de la soberanía popular no los libraba de temer comportamientos imprevisibles y desfavorables por parte de las mayorías, tal como habían enseñado la experiencia de Luis Napoleón en 1848 y el triunfo legitimista de 1871 a la generación fundadora de la 3era. República. Entre los republicanos, el sufragio universal se presenta no sólo como hecho histórico irreversible, sino también como principio de legitimidad política irrenunciable. Cómo conciliar al hecho de las masas dotadas del derecho soberano con los imperativos de razón y capacidad que tal derecho exige, era el modo que asumía el planteo entre los intelectuales de este campo político. El racionalismo democrático responderá obligadamente a este problema “historizando” los desvíos electorales de las mayorías, en términos de la *juventud* o *inmadurez del pueblo*, o bien “sociologizando” el temido carácter reaccionario del voto campesino. En tal sentido es que se explica el peso de la cuestión de la instrucción obligatoria ligada al sufragio universal, el desarrollo de toda una cultura *demopédica* y del desarrollo de instituciones, en cuyo seno se justifica el gobierno como rol de una minoría meritocrática, aptas a la tutela del pueblo hacia el encuentro con la razón.⁶

El tema de la dirección política por parte de una porción minoritaria se instala, así, en el pensamiento de fines del siglo XIX permeando todo el espectro político, gracias a la misma lógica de la ampliación democrática de la política. Pero mientras los sectores más optimistas articulan la distinción de gobernantes y gobernados poniendo el problema en términos de la *madurez histórica* del pueblo; para la vertiente más conservadora y escéptica del liberalismo, el fenómeno de las masas es leído cuestionando las propias aptitudes constitutivas de este nuevo actor en términos de su racionalidad. Las masas serán identificadas y pensadas a partir de la constatación de la discrepancia de sus comportamientos y los del individuo dotado del uso de la razón. La época estaba contestando a la imagen del individuo autoconciente, autónomo y racional, capaz de elegir libremente entre alternativas adecuadamente sopesadas.⁷

Los tópicos y el lenguaje de Pareto delatan que comparte, con contemporáneos como Gaetano Mosca, Gustave Le Bon, Moisei Ostrogorski o el mismo Max Weber, determinadas percepciones y preocupaciones generales por las tendencias amenazantes, principalmente a la idea de autonomía e independencia individual propia del liberalismo, que manifestaba la época.

Es incuestionable que Pareto debe ser incluido entre los desarrollos finiseculares de la matriz conservadora y pesimista del pensamiento liberal.⁸ Valdrá la pena, sin embargo, observar más de cerca estos desarrollos.

Lo no racional –habíamos dicho– suele reconocerse y ubicarse en el fenómeno de las masas. Pero tal vez por ser el depositario de las manifestaciones de lo no-racional, el término de masas ha tenido un uso multívoco y ambiguo. A veces designa a las mayorías, otras veces –como la arriba reseñada– se utiliza para

⁶ Véase: Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992, tercera parte, capítulo 2, pp. 341-390.

⁷ Cf. Henry Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Macgibbon and Kee, London, 1959, pp. 4 y ss. Hughes agrega que con esta premisa antropológica nacía y quedaba planteado el “supuesto mayor y tácito” de las ciencias sociales contemporáneas, *Ibid.*, *loc. cit.*, p.4.

⁸ Cf. Robert A. Nye, *The Anti-Democratic Sources of Elite Theory: Pareto, Mosca, Michels*, Sage Publications, London, 1977. En página 13 este autor afirma que Pareto forma parte de esta búsqueda de “una estrategia coherente para hacer frente a los fenómenos colectivos que devolviera cierta inteligibilidad a la visión liberal del mundo en una era democrática” y que ayudara a “preservar los beneficios principales de un siglo de lucha liberal”.

señalar los comportamientos de las aglomeraciones humanas o de los colectivos abstraídos de los rasgos individuales de sus miembros. Es común encontrarlo también como indicación de los estratos inferiores de la sociedad o bien como los sectores numéricamente mayoritarios dominados por una minoría o élite. En la mayoría de los escritores que utilizan el concepto sistemáticamente lo hacen alternando esta multiplicidad de significados.⁹

Con frecuencia se usa el término de *irracionalistas* para denominar a la generación considerada como la heredera de Nietzsche. El término sugiere cierta preferencia exaltada o entusiasmo por lo irracional, lo cual podría ser preciso para algunos exponentes epocales abocados a exaltar minorías heroicas y guerreras – Carlyle, por ejemplo –, pero no es exacta cuando se aplica a pensadores como Ostrogorski, Pareto, Le Bon o Mosca. Al igual que Freud, todos estos autores comparten la pretensión de estar respetando los dictámenes y procedimientos de la ciencia experimental. El fenómeno de los comportamientos sociales de masas es abordado con la actitud del viviseccionista, del naturalista, del patólogo o del sociólogo. Más que de un irracionalismo parece tratarse, más bien, de un racionalismo que intenta exorcizar lo irracional desde la comprensión racional del discurso científico.¹⁰

El uso de los conceptos como *sentimientos*, las instancias *no-lógicas*, *instintos*, etc. en las caracterizaciones antropológicas, es sorprendentemente homogéneo entre los pensamientos que estamos analizando. “Los hombres más diferentes entre sí por su inteligencia tienen –afirma Le Bon–, en ocasiones, instintos, pasiones y sentimientos idénticos.”¹¹ Opuestos al razonamiento científico, sólo localizable a nivel individual, éstos sentimientos tienen una *lógica propia* –añade Mosca– que los hace incidir fuertemente en los hechos sociales de la mayor importancia.¹²

El foco del análisis de Le Bon es la “*ley psicológica de la unidad mental de las masas*”. La masa, independientemente de las unidades individuales que la componen, comparte –así el autor– un fondo psicológico común conformado por esos sentimientos que es posible conocer por medio de la observación. En otras palabras, la legalidad de la acción de la masa es independiente de la acción y la conciencia individuales. La masa, como sujeto independiente, aparece en determinados momentos de la historia. Por ejemplo, “bajo la influencia de ciertas emociones violentas” los individuos aislados pueden constituir una masa. El carácter de los sentimientos muestra, independientemente de las alusiones de Le Bon a diferencias de genio entre las razas latina y anglosajona, la constante posibilidad de ser excitados y activados mediante determinadas asociaciones o *imágenes rudimentarias*.¹³

Mosca, de su lado, coincide en localizar la acción de los sentimientos en el nivel de la masa. El sentimiento y la fe priman, en general, por sobre el raciocinio y la actitud científica. Para ser más precisos, más que una relación de primacía, el autor ve una existencia en campos separados:

⁹ A modo de ejemplo, los diferentes usos del término que pueden encontrarse a lo largo de la obra de Weber se encuentran nitidamente reseñados en David Beetham, *Max Weber y la teoría política moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979, pp. 162-163.

¹⁰ H. S. Hughes, *op. cit.*, pp. 35-36.

¹¹ Gustave Le Bon, *Psicología de las masas*, Ediciones Morata, Madrid, 1995, p. 30.

¹² Gaetano Mosca, *Elementi di scienza politica. Seconda edizione con una seconda parte inedita*, Fratelli Bocca, Torino, 1923, p. 102.

¹³ Gustave Le Bon, *op. cit.*, pp. 27-29.

[E]l pensamiento científico explica su acción sobre el raciocinio humano, mientras la fe tiene su base en el sentimiento. El primero es necesariamente accesible sólo a aquel pequeño número de individuos que tienen la capacidad y la posibilidad de llevar una vida fuertemente intelectual, mientras la otra extiende su acción sobre las masas.¹⁴

En consecuencia, desenmascara como vana la pretensión racionalista de sustituir las creencias religiosas por una educación científica y agnóstica. Estas últimas no son el fruto de la ignorancia y el oscurantismo, sino la respuesta a una demanda y necesidad de la naturaleza humana.¹⁵

En un plano general, la polémica que estas concepciones sostienen aquí es con el racionalismo optimista más ingenuo. En el plano político es con los fundamentos epistemológicos y antropológicos del campo democrático, con el cual se confrontan. Mientras que los demócratas sitúan la educación en la razón universalista como el fundamento de un orden democrático racional, estos pesimistas liberales verán el programa de educación democrática como la irrupción de una nueva fe secularizada que sostiene el dominio de ciertas minorías que se esconden tras este pretendido universalismo.

En la decepción de los alcances de la razón —en la que tanta confianza había depositado durante sus años juveniles— está el motivo fundacional de la nueva disciplina que abordará Pareto en su madurez. Casi como un sarcasmo respecto de su racionalismo juvenil, Pareto entenderá, en su madurez, que *donde termina la labor del lógico comienza la del sociólogo*.¹⁶ El ámbito de estudio de la sociología es pensado por Pareto como el campo de aquellas acciones que no tienen como fuente al razonamiento. Después de más de dos décadas de compartir el optimismo antropológico propio de la economía política liberal, Pareto concluye que los seres humanos no tienen plena conciencia de las fuerzas que los mueven y que un gran número de sus acciones no tienen como fuente el razonamiento sino que corresponden al *instinto*, al *sentimiento*, al ámbito de lo *no lógico*.¹⁷

En sus primeros escritos sociológicos, Pareto cita a Le Bon, Scipio Sighele y Gabriel Tarde, principales exponentes de la psicología de las masas de la época, como la fuente principal del descubrimiento de la distancia que separa al *razonamiento lógico-experimental* de las creencias y de los móviles de la acción en la sociedad.¹⁸ No es la “masa” como objeto de estudio lo que interesa a Pareto, sino las creencias y motivaciones de los individuos en tanto parte de esa realidad *sui generis* llamada “sociedad”.¹⁹

¹⁴ G. Mosca, *op.cit.*, pp. 255-256.

¹⁵ G. Mosca, *op. cit.*, pp. 248-257.

¹⁶ Cf. *Trattato*, §1411. Retomaremos este argumento en § 4.3.4.

¹⁷ *Les systèmes*, pp. 21-22. Véase también: “Un applicazione di teorie sociologiche”, en *Scritti*, pp. 178-238, cf. p. 179 (originalmente en: *Rivista italiana di sociologia*, julio de 1900). Estos dos son los primeros textos relevantes en que Pareto define la naturaleza humana en estos términos.

¹⁸ *Les systèmes*, I, pp. 86-87, 122-123.

¹⁹ Pareto criticó, en algunas reseñas, la “moda” de hablar del “*alma* de las masas o del *alma* de las naciones”. Cf. “L’animo della folla” y “Del Materialismo storico”, ambos en *Scritti*, pp. 156-157 y 158-164 respectivamente (ambos publicados originariamente en: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, I, 1898). Sin embargo, en una reseña a la *Psychologie du socialisme* de Le Bon, Pareto le reconoce una buena intuición sociológica. Cf. “La psicología del socialismo”, en *Scritti*, pp. 239-241 (originalmente en: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, agosto de 1900). De hecho, en su primer artículo sociológico de importancia, menciona al libro de Le Bon como fuente de los que serán luego los principales temas de su sociología: el socialismo como “marca religiosa” y el inexorable declive de la burguesía. Cf. “Un’ applicazione...”, *op. cit.*, pp. 178-238. La relación intelectual entre Pareto y Le Bon “permanece —como afirma el editor de las obras de

Los sentimientos son un rasgo permanente de la naturaleza humana detectables en su repetición y constancia cuando se corren los velos de las justificaciones o racionalizaciones contingentes que los ocultan. El gran esfuerzo sociológico de Pareto consistió, en efecto, en encontrar tras la diversidad del barniz lógico con que los hombres recubren sus acciones (*las derivaciones*), las diferentes pero acotadas constantes (*los residuos*) que expresan los sentimientos prevaletentes.²⁰ Pero es justamente en esta indagación que el tema de lo *no racional* tiene en la obra de Pareto un significado ulterior y más profundo. Sin excluir que Pareto comparta y origine sus reflexiones en los mismos temores que motivaron la crítica a la política democrática y de masas en *Le Bon y Mosca*, Pareto lleva el problema de lo no racional a la cuestión más amplia de las creencias, representaciones y estructuras de sentido últimas e irreductibles que constituyen el cemento de toda sociedad humana. El estudio de la *lógica de los sentimientos* es, en tal sentido, el programa mismo de una sociología que nace como respuesta (auto)crítica a los postulados racionalistas como base para explicar las instituciones sociales.²¹

Con perdón de los humanitarios y de los positivistas, una sociedad determinada exclusivamente por la "razón" no existe y no puede existir. Y ésta ya no porque los "prejuicios" de los hombres impidan a los mismos seguir los dictámenes de la "razón"; lo que falta son los datos que se quieren resolver mediante el razonamiento lógico-experimental.²²

La crítica de Pareto a la razón y a la racionalidad del *homo oeconomicus* postulada por la economía política como fundamentos últimos, verdaderos y verosímiles de la sociedad es lo que lo ha convertido en uno de los fundadores de la sociología moderna equiparable a Weber o a Durkheim.²³ En sus primeros escritos sociológicos, donde la importancia de lo no racional es aún un hallazgo reciente, la prosa y las caracterizaciones de los sentimientos abrevan, como habíamos dicho, y se referencian explícitamente en la psicología de las multitudes de *Le Bon*, Sighele y otros. Con la aparición del *Trattato*, definible como un tratado de las pasiones por sí mismo, las referencias y los conceptos de la psicología de las masas desaparecen prácticamente en favor de su elaboración de su *teoría de los residuos y las derivaciones*, donde Pareto intenta dilucidar los núcleos constantes, de carácter cognitivo-afectivo, a partir de la desagregación de los enunciados lingüísticos —las derivaciones— entre sus partes variables o contingentes y aquellas asociaciones semánticas que conforman un patrón o una regularidad.²⁴

Pareto— aún muy problemática y merecería ser estudiada". Sobre las relaciones de *Le Bon* con Georges Sorel pueden encontrarse datos interesantes en Robert A. Nyc, "Two Paths to a Psychology of Social Action: Gustave Le Bon and George Sorel", *Journal of Modern History*, vol. 45, 1973, pp. 411-438.

²⁰ Cf. *Trattato*, §180 y ss., 218 y ss.

²¹ No sería incorrecto decir que la sociología de Pareto es comprensible en términos de una crítica a la economía política liberal que él mismo profesara en su juventud. Trataremos esta cuestión en § 3.6. y 3.7.

²² *Trattato*, §2143.

²³ Cf. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1968, p. 248.

²⁴ Las fuentes que parecen conformar el desarrollo —de más de 400 páginas— que ocupa la teoría de los residuos son muy diversas y van desde la literatura, pasando por los historiadores de las religiones, los clásicos grecorromanos, hasta la antropología cultural del siglo XIX, pero curiosamente *Le Bon* es obviado. En §4. defenderemos una tesis opuesta a aquella que Robert Nyc defiende en su monografía y según la cual Pareto conserva, pese a disimular el lenguaje clínico y

2.2.2. El carácter religioso de las representaciones políticas

El problema de los aspectos no racionales en la naturaleza humana nos interesa, en este contexto, en la medida en que ha afectado y alterado el modo en que el pensamiento racionalista y liberal del siglo XIX pensaba la política.

El primer punto destacable es, como puede deducirse fácilmente, la inversión del vínculo entre política y razón. A la política como ámbito de la discusión racional, de la elucidación de la verdad y de la elaboración de leyes generales, se sustituye una visión donde la política es pensada como el ámbito de los sentimientos, de las ilusiones colectivas, y, consecuentemente, como el arte de la manipulación y la persuasión.

En la comprensión racionalista, la religión ocupa el lugar del instrumento de dominación que sería desplazado de la vida pública con la progresiva expansión de la razón. Pero hacia fin del siglo XIX irá ganando terreno la idea del carácter y contenido religioso de toda política. La estructura o forma mítico-religiosa de toda política deja así de ser una realidad histórica y, por ende, finita y pasa a estar asociado a la caracterización del ser humano como atávicamente necesitado de ilusiones, de simplificaciones y de valores absolutos e incuestionables. El postulado del progreso histórico de la razón será así paulatinamente cuestionado por quienes provocativamente comienzan a sostener que las creencias modernas no muestran ninguna diferencia sustancial respecto de las del hombre primitivo.

En su estilo directo y sencillo, Mosca enuncia llanamente que “la ilusión es una necesidad para casi todos los hombres, una necesidad que no sienten con menos fuerza que las necesidades materiales”.²⁵ Lo que define como las “fórmulas políticas”, las doctrinas y enunciados que justifican la autoridad de una clase política, son también reconocidas en su carácter religioso. Lo religioso puede asumir el contenido de explicaciones cósmicas sobrenaturales o puede estar revestido en la forma de un enunciados pseudoracionales. En otras palabras, dado que un discurso laico puede ser calificado de religioso, lo que aquí define lo religioso es una determinada forma o estructura y no un contenido dogmático específico. Las ideologías políticas racionalistas, como veremos en el ejemplo de la visión democrático-social roussoniana, equivalen, en su carga metafísica, a las religiones dogmáticas.²⁶

Le Bon, por su parte, afirma que detrás de todas las grandes conmociones políticas se puede detectar la “forma especial” del sentimiento religioso. Los jefes políticos que fanatizan a las masas están dotados de los caracteres milagrosos y misteriosos que los hacen objeto de la misma idolatría que las deidades sobrenaturales. Esta tendencia, propia de la psicología de las masas, se acompaña –siguiendo a Le Bon– de fanatismo, intolerancia, ardor y por la tendencia de considerar al *otro* como enemigo. “Las creencias políticas, divinas y sociales no se establecen en las masas sino a condición de adoptar la forma religiosa que las

el biologicismo en sus categorías pseudo-científicas, las ideas básicas de la psicología colectiva. Cf. R. Nye, *The Antidemocratic...*, op. cit., p. 25.

²⁵ G. Mosca, op. cit., p. 181.

²⁶ El tema de la correspondencia entre las grandes religiones universalistas y de las creencias religiosas en general con el tipo social predominante en la composición de las clases políticas de las diferentes civilizaciones históricas, es abordado por Mosca en el capítulo tercero de sus *Elementi*

pone al abrigo de discusiones. Si fuese posible hacer adoptar a las masas el ateísmo, tendría todo el intolerante ardor de un sentimiento religioso.²⁷ Los cultos y altares de hoy no son diferentes de los de antaño, se lamenta el autor. La noche de San Bartolomé, la Reforma, la Inquisición y la Revolución son acontecimientos de una misma naturaleza. En todo caso, agrega, “ninguna época ha visto elevar tantas estatuas y altares” como el siglo XIX. La intencionalidad de este comentario apunta aquí, al igual que en Mosca, a la condena del discurso democrático y las ideas filosóficas que llevaron a la Revolución Francesa, como causa de la excitación de las más bajas y *criminales* pasiones de la masa. La necesidad de controlar esas mismas pasiones, siempre latentes y amenazantes, explica la comprensión que tiene Le Bon de la política. Napoleón es aquí el arquetipo del “héroe” que fue capaz de ejercer el “imperio más absoluto sobre las almas”.²⁸ El sentimiento religioso como síntesis de las pasiones humanas, manifiestas en el “alma de la masa”, sugestionables por “imágenes” prerreflexivas, impresionables por “los aspectos maravillosos y legendarios de los acontecimientos” y únicas capaces de convertirse en “móviles de acción”, constituyen el terreno de la política y son el único fundamento de la política.

En los primeros trabajos sociológicos de Pareto aparece, en términos muy similares, en particular a Le Bon, el tema de la forma religiosa de toda política. Es en tal sentido que “los inmortales principios de 1789” y el socialismo son definidos como “las formas nuevas que asumen las antiguas formas religiosas”. La comparación del movimiento socialista con al momento originario del cristianismo primitivo muestra “que en ciertos particulares hay exacta correspondencia” entre ambos. La creencia de los primeros cristianos en la “pronta llegada del reino de Cristo sobre la tierra” es análoga a la “buena nueva de Marx”, a las predicciones de Engels y sus reformulaciones, sobre la inminencia de la crisis económica final, “cuando tendrá que finalmente socorrer al mundo el colectivismo”. La plenitud paradisiaca “es la misma felicidad que espera al mundo bajo el imperio del colectivismo”.²⁹

Los grandes discursos políticos modernos como la democracia y el socialismo son la forma contingente que asumen esos mismos sentimientos que en su tiempo hicieron al cristianismo. Despejando la traspolación de lo ultraterreno a lo terreno, de lo sobrenatural a lo natural, la estructura de sus significados es la misma: contienen una promesa de redención futura y de liberación de los males históricos, la realización de la razón y la igualdad en la tierra. Implican, en consecuencia, que el hombre es por naturaleza bueno y que su condición de opresión puede y debe ser combatida y superada en pos de liberarse y realizar la plenitud humana. En el *Trattato* seguirá vigente esa misma idea cuando describe como *teologías* a esos discursos, propios de la lucha política, que se presentan como *narraciones* de la historia humana como *contienda entre un principio del bien y un principio del mal*.³⁰

El tema de la forma religiosa que delata lo político es, sin duda, un tópico de época que responde a percepciones muy difundidas en el fin de siglo. Hemos visto que la asociación entre éstas formas y las masas democráticas constituye uno

²⁷ G. Le Bon, *op. cit.*, p. 60.

²⁸ *Ibid.*, p. 59 *passim*.

²⁹ “Un’ applicazione...”, *op. cit.*, pp.181-183.

³⁰ *Trattato*, §1889-1890. A su vez, debe ser observado que Pareto remite en el *Trattato* a los *Discursos* (I, 12) de Maquiavelo para ilustrar el rol de las creencias religiosas —en sentido no dogmático— en el ejercicio de la política, cf. §2465 y §2532-2537.

de los argumentos políticos más frecuentes del liberalismo finisecular. Son los detractores del liberalismo y del racionalismo, como lo hacen evidente la visión soreliana del mito y la conceptualización de *lo político* en Carl Schmitt, los que afirmarán, sin restricciones, que el carácter mítico o teológico de las representaciones políticas es algo intrínsecamente y existencialmente ligado a la naturaleza humana.³¹ En el caso de Pareto, la aparición del tema está vinculada a las percepciones y temores liberales frente a la democracia y el socialismo. Sin embargo, ya hemos insinuado (y este tema será retomado desde diferentes aspectos en § 3 y en § 4) que es a partir del descubrimiento de los elementos no racionales y religiosos de la política que se desarrollará en Pareto la visión madura de la política.

En el próximo punto (2.2.3.) intentaremos evidenciar la incidencia que esta identificación de lo político con lo no racional tuvo en la visión paretiana de la lógica de lo político. Nos centraremos para ello en dos cuestiones que aparecen en su obra sociológica. En primer lugar analizaremos la relación de las “marcas religiosas” con la teoría de la circulación de las élites, es decir, con la manera con que nuestro autor entiende la dinámica y el cambio político. En segundo lugar, interpellaremos algunas afirmaciones de Pareto acerca de la virtud política para aproximarnos al problema de la tensión entre política y racionalidad.

Seguidamente (2.2.4.) buscaremos graficar el campo polémico-político que permite evidenciar el sentido de estas formulaciones teóricas. Intentaremos mostrar, en otras palabras, la diagnosis de la época, las percepciones y la postura política de Pareto en los años inmediatamente anteriores e inmediatamente posteriores a 1900. Sus preocupaciones principales son, como veremos, la decadencia de la burguesía y el ascenso del socialismo. La reconstrucción de una breve polémica acerca del nacionalismo como instrumento de recomposición burguesa, nos permitirá ilustrar el ánimo con el que Pareto se situaba frente a estos asuntos.

2.2.3. La lógica de lo político

Se puede pensar la redefinición de la lógica política desde el momento en que Pareto asume la centralidad del elemento religioso en la política por el contraste con el esquema conceptual mediante el cual el universo liberal –Pareto mismo en su juventud– comprendía y delimitaba lo político. Ya habíamos señalado que el racionalismo decimonónico disolvía la cuestión de la política en la búsqueda de la verdad por medio de la deliberación. A la visión que tiene por *Leitmotiv* la idea del “gobierno de la razón” le corresponde una concepción lineal de la historia. A medida que se despejan las supersticiones y el error se esfuma el conflicto, y la política marcha entonces hacia su convergencia con la verdad de la razón. Esta

³¹ Es notable que todas las visiones que destacan el rol de lo no racional y de lo religioso en la constitución de lo político se sustentan en lo que suele denominarse como una *antropología negativa*. El ser humano como ser incompleto, problemático e inherentemente conflictivo es la premisa que explica la necesidad de ficciones ordenadoras del cosmos que, rota la posibilidad de una explicación religiosa del mundo fruto de la secularización, son incesante e infructuosamente intentadas desde la política. Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Folios, México, 1984, pp. 54-58. Para las vinculaciones entre la antropología de Nietzsche y de Pareto: Arnold Gehlen, “Vilfredo Pareto und seine neue Wissenschaft”, en: *Gesamtausgabe*, Band 4, Frankfurt am Main, 1987, pp. 266-307. Volveremos sobre este tema a lo largo de § 4.

visión racionalista reduce, por ende, la política a los avatares del progreso del conocimiento humano.

Cuando los conceptos como “democracia”, “progreso” y “Razón” comienzan a ser vistos como epistémicamente equivalentes al dogma del cristianismo, a la doctrina del *karma* o a cualquier mitología, el cuadro racionalista de la política y su sentido lineal deja de sostenerse.

Instalada la premisa del elemento constitutivamente religioso de toda representación política y articulada con el argumento de la necesidad antropológicamente condicionada de las mismas, la política se convierte en el campo primario e inevitable de la existencia humana cuyo carácter es intrínsecamente conflictivo. Esta concepción sólo puede corresponderse con visiones de la política como inherentemente inestable y con concepciones de la historia como movimiento cíclico. No hay punto de equilibrio final en la verdad, la historia no es concebible más que como representaciones que se suceden.

Veamos brevemente, por ahora, el lugar que ocupan estas polaridades (racional vs. no racional; teorías científicas vs. metafísica; fe vs. escepticismo) en la explicación paretiana del cambio político.

En el artículo de 1900, en el cual están contenidos—casi al modo de un programa de investigación— gran parte de sus temas posteriores, aparece con fuerza el tema de las “mareas religiosas” como una de las facetas del “ritmo ondulatorio” que Pareto le atribuye a los fenómenos sociales. La idea, que por cierto no es nueva en el pensamiento occidental, resulta determinante para la comprensión paretiana de la política. El interés de Pareto por la ocurrencia de estas crisis religiosas está fuertemente relacionado con el tema de la dinámica de las clases dominantes. Es en este punto donde formula por vez primera en forma clara el teorema elitista según el cual “[...] las aristocracias no duran, la historia humana es la historia del sucederse de esas aristocracias.”³²

La idea que se formará Pareto respecto del ascenso y decadencia de las *aristocracias* tiene como correlato la de la historia como un perpetuo oscilar entre *periodos de fe* y *periodos de escepticismo*.

El ascenso de una élite está relacionado con una fe que le permite sentirse justificada a detentar la fuerza necesaria y “defender así sus posiciones”. Por el otro lado, la experiencia prolongada en posiciones de dominio tiende al debilitamiento de estos sentimientos necesarios al ejercicio del poder, porque debilita la religiosidad que permite a los miembros de la élite creer en el propio derecho al dominio.³³

Toda clase dominante está inexorablemente condenada a la decadencia en la medida en que no logre evitar cerrarse y reproducir actitudes escépticas:

La decadencia tiene su origen en el hecho de que la élite, para reclutarse, elige sujetos de una calidad cada vez más mediocre. En parte, ello se debe a que dicha élite pierde paulatinamente de vista su ideal y está cada vez menos sostenida por la fe y el espíritu de sacrificio.³⁴

La contraparte es que el escepticismo generalizado en una clase dominante que ya no consigue creer en su propio derecho al dominio y que, por ende, se

³² “Un’ applicazione”, *op. cit.*, p. 186.

³³ “El uso de la razón debilita en las clases superiores el sentimiento religioso”, *Manuel*, cap. II, §57.

³⁴ *Les systèmes*, I, p. 14.

encuentra inhibida de utilizar la fuerza, puede generar una reacción entre las clases subalternas, entre las cuales surge una creencia alternativa.³⁵

Bajo el nombre de “la circulación de las élites”, Pareto enuncia sus generalizaciones sobre el cambio político. No toda movilidad entre individuos de la élite y de la no-élite implica circulación; ésta tiene lugar cuando “elementos extraños a la élite vienen a formar parte de ella, trayendo sus opiniones, sus caracteres, sus virtudes, sus prejuicios. Pero donde, en cambio, éstos muten su ser, y de enemigos devengan en aliados y siervos, se está en presencia de un caso enteramente distinto, en el cual se suprimen los elementos de la circulación.”³⁶

Para el mantenimiento de la estabilidad política, toda élite debe abreviar de los elementos de la no-élite, el lugar, por definición, donde se reproducen los sentimientos religiosos. Si la élite es abierta en este sentido, incorpora nuevos miembros de la no-élite que complementan su escepticismo por medio de la fe necesaria para el dominio político. Si la élite es cerrada, es decir, si no incorpora los nuevos elementos o sencillamente coopta y asimila a quienes incluye, se ampliará fatalmente la diferencia entre la fe acumulada en las no-élites y las actitudes escépticas que tienden a predominar en las élites. Esta situación es la que, en la sociología política paretiana, se presenta como propicia al cambio político revolucionario.³⁷

Ya hemos visto cómo el tema del fondo religioso en las representaciones políticas y la idea según la cual el ejercicio continuado del poder recrea y condiciona actitudes escépticas en la clase dirigente, determinan, en conjunto, una visión del proceso político como inherentemente inestable. De hecho, es sobre la idea de las variaciones de la diferencia de sentimientos entre la élite y la no élite que Pareto apoyará sus enunciados sobre el cambio político.³⁸

Pero este desarrollo ha tenido consecuencias también en la forma de pensar lo político en otros planos. El ejemplo que salta a la vista es el modo en que los términos de fe y escepticismo, élite y masa, replantean la cuestión de la virtud en política.

Las virtudes que el siglo XIX asocia al hombre de Estado, al *notable*, están vinculadas a la educación, la independencia y la honestidad como condiciones indispensables para reconocer, ejerciendo el raciocinio, el interés general.

Al hacer su aparición, la idea de las *masas* suscitó casi mecánicamente la idea del conductor capaz de “guiarlas”, “encausarlas” y “controlarlas”. Bajo el eje de la política de masas, los conceptos políticos propiamente liberales de raciocinio, deliberación y publicidad pierden centralidad y significado como conceptos relativos a la formación de voluntad política. Este lugar es ocupado, como hemos señalado arriba, por los conceptos de persuasión, sugestión, manipulación y análogos que remiten ya no a la razón como virtud del hombre de Estado, sino a la idea del político como psicólogo que sabe leer los sentimientos existentes, con la finalidad de poder utilizarlos instrumentalmente.

Ilustrativas al respecto resultan las metáforas utilizadas por Gustave Le Bon, quien compara al líder con figuras como el hechicero o el encantador de serpientes. “Sobre la imaginación popular se fundamentan el poder de los

³⁵ “[E]l razonamiento escéptico de las clases superiores puede, en las clases inferiores, ser el origen de una nueva fe.”, *Manuel*, cap. II, §55.

³⁶ *Trattato*, §2482.

³⁷ “Un’applicazione”, op. cit., p. 188; *Les systèmes*, I, pp. 34-40. Nos reencontraremos con esta idea en § 2.4. en relación al análisis de la plutocracia demagógica.

³⁸ Cf. *Manuel*, cap. II, §53-55.

conquistadores y la fuerza de los estados.”³⁹ La imagen del estadista, del líder político, adquiere, en consecuencia, una similitud con la del hipnotizador: “Conocer el arte de impresionar la imaginación de las masas equivale a conocer el arte de gobernarlas.”⁴⁰

Pareto, por su parte, repite esta imagen del arte de la política como el saber servirse de los sentimientos e intereses que forman las fuerzas imperantes en una sociedad. Sin embargo, en su concepción de la virtud del hombre de Estado se combina la cuestión del conocimiento y manejo de sentimientos y creencias con el tópico clásico del timonel y la navegación. Por ejemplo, en un artículo tardío, en el que reflexiona sobre las figuras de Giovanni Giolitti y Lloyd George, la virtud del estadista es definida por medio de la vieja metáfora del capitán del barco que “es tanto más valioso cuanto mejor conoce el arte de valerse de los vientos y de las corrientes para alcanzar un puerto donde pueda atracar la nave.”⁴¹

A la luz de las sucintas consideraciones precedentes, vemos entonces que hay al menos dos cuestiones que este modo de concebir la virtud política deja abiertas. La primera se refiere a cuál debe ser el fin (el puerto en la metáfora de Pareto) al que debe apuntar. La respuesta de Pareto será aquí la misma que da Max Weber. El político debe decidirse por un valor –un *criterio de utilidad* en el lenguaje de nuestro autor– que no puede sino estar en una relación de lucha con otros y que no puede ser racionalmente decidido, sino que sólo puede ser aferrado.⁴²

El segundo problema es que si la política supone servirse de sentimientos, los hombres de Estado –como tempranamente lo advirtiera Le Bon– “están obligados a gobernar con arreglo a principios en cuya verdad han cesado ya de creer.”⁴³

Aparece aquí una paradoja. El ejercicio del poder se presenta como un acto instrumental (el *servirse de* las fuerzas o sentimientos existentes). Sin embargo, esta instrumentalidad tiene como objeto a sentimientos que, por definición, se comportan en sentido contrario a la racionalidad instrumental. La fe no atiende a las consecuencias. El creyente no interroga a los principios según su eficacia instrumental o según sus resultados. En consecuencia, quien quiera movilizar políticamente no puede apelar desde el propio escepticismo que informa a la racionalidad científica o instrumental, pues sólo lograría neutralizar la propia intención:

[Q]uien intenta persuadir a los demás, a empujar a los hombres a la acción, debe abstenerse de tales indagaciones, no sólo porque no pueden ser comprendidas por el vulgo al cual se dirigen, sino también, como tantas veces hemos señalado, porque favorecerían el escepticismo científico que es contrario al actuar enérgico y resuelto del creyente [...]⁴⁴

Quien pretenda movilizar debe hacerlo desde la propia fe:

³⁹ G. Le Bon, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁰ *Ibid.*, p.57.

⁴¹ “Due uomini di Stato” en *Scritti*, pp. 1046-1056, p. 1048. (originalmente en *La Ronda*, julio de 1921)

⁴² Trataremos el tema de la irreductibilidad de los criterios de utilidad que supone la decisión política en § 3.8.

⁴³ G. Le Bon, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁴ *Trattato*, §2147.

Raro y poco apto para persuadir es el apóstol incrédulo; más común, en cambio, y más apto para persuadir, es el apóstol creyente, y tanto más eficaz resulta su obra cuanto más creyente es.⁴⁵

La paradoja se presenta cuando se observa que el sujeto instrumentalmente más eficaz es aquel que no se piensa como actor u olvida su intención instrumental.⁴⁶ El político, si quiere ser eficaz, debe saber desdoblarse:

[Q]uien busca persuadir a otros comienza por persuadirse a sí mismo; y, aún si está movido principalmente por el propio interés, culmina creyendo estar movido por el desgo del bien ajeno.⁴⁷

El político es el *cínico-naiv*, debe saber oscilar entre el escepticismo y la fe. Debe ser creyente para persuadir, instrumental para construir poder.⁴⁸

El reconocimiento de lo no racional como elementos fundamentales o fundantes del orden político supuso –como hemos bosquejado– una viraje violento en el modo de pensar la virtud política del nuevo hombre político: el hombre del partido o el líder de masas.⁴⁹

2.2.4. La decadencia política de la burguesía y el ascenso del socialismo

Pasemos ahora a reconstruir someramente el campo polémico-político en el cual Pareto inaugura estas reflexiones teórico-políticas.

En los años del cambio de siglo, Pareto cree percibir que la élite liberal está perdiendo la batalla política a manos de la élite socialista.

Pareto diagnostica el estado de la lucha política en el período presente por medio de los conceptos –perfectamente condensados en el artículo de 1900– del socialismo como marea religiosa y manifestación histórica de una nueva aristocracia en ascenso. Esta clase en ascenso se muestra virilmente dispuesta al uso de la fuerza, apoyado en su propia fe, frente al “humanitarismo decadente”, de “sensibilidad morbosa”, representativo de la pérdida de voluntad de dominio y de la falta de resistencia motivada en la incapacidad de creer en los fundamentos morales del propio derecho a la dirección política de la sociedad de la vieja aristocracia, esto es, de la burguesía.

Es bajo esa fuerte impresión de declive inevitable de la burguesía europea como clase hegemónica que cobra relevancia y aparece con claridad el hecho fundamental de que “las aristocracias no duran”. Apoyado en sus conocimientos históricos, Pareto encuentra que, tras variables manifestaciones, las decadencias y

⁴⁵ *Trattato*, §854.

⁴⁶ Este problema es esclarecedoramente analizado en: Jean-Claude Passeron, “Pareto et le principe de rationalité”, *Cahiers*, N° 95, 1993, pp. 5-56, pp. 36-39.

⁴⁷ *Trattato*, §854.

⁴⁸ En § 5.2.4.2. y § 5.1.3. veremos cómo este tema reaparece en interpretaciones –como las de Hermann Heller y Renzo De Felice– que atribuyen un paretianismo político a la figura de Mussolini.

⁴⁹ Eric Hobsbawm da la siguiente caracterización de esta “política de la democracia” tal como empezaba a percibirse a fines del siglo XIX: “[C]uando los hombres que gobernaban querían decir lo que realmente pensaban tenían que hacerlo en la oscuridad de los pasillos del poder [...] en una atmósfera muy diferente de la de los falsos enfrentamientos parlamentarios o los mítines públicos. Así, la era de la democratización se convirtió en la era de la hipocresía política pública, o más bien de la duplicidad [...]”, E. Hobsbawm, *La era del imperio, 1875-1914*, Crítica, Buenos Aires, 1998, p. 98.

renacimientos de las élites representan una uniformidad fenoménica. En Roma, Esparta, Atenas, Venecia o la Francia revolucionaria se pueden detectar procesos análogos al que caracteriza a la degeneración de la burguesía moderna.⁵⁰

El socialismo hace promesas desplazadas a un futuro idílico e indeterminado, apela con eficacia a sentimientos e intereses de las masas trabajadoras, tiene su propia prensa (cosa que Pareto echa de menos en la burguesía), tiene sus mártires y sus seguidores son capaces de dar la vida por la causa. Todos estos síntomas se reducen, para Pareto, a la fe que hace del socialismo un fenómeno análogo a las mareas religiosas de la historia.

Como contraparte, Pareto deplora la visión de una burguesía escéptica que ha perdido la fe en su propio derecho al dominio, que en consecuencia no osa apelar al uso de la fuerza para defender su posición y que comienza, por ende, a disgregarse y a decaer. Para peor, el sentimiento de culpa que genera el percibirse como clase opresora y explotadora deviene en el proliferar neurótico de una ideología humanitaria y sentimental. Para Pareto este último desarrollo ideológico es sintomático del momento del declive y la caída definitiva de una clase. En el destino de la aristocracia francesa prerrevolucionaria Pareto ve la proyección del futuro de la burguesía:

Toda élite que no está dispuesta a librar batalla para defender sus posiciones se encuentra en plena decadencia; no le queda más que dejar su lugar a otra élite poseedora de las cualidades viriles que a ella misma le faltan. Estará soñando si se imagina que los principios humanitarios que ella proclama le serán aplicados: los vencedores harán resonar en sus oídos el implacable *vae victis*. La hoja de la guillotina estaba afilándose en la sombra cuando, a fines del siglo pasado, las clases dirigentes francesas se entregaron a desarrollar su "sensibilidad". Esa sociedad ociosa y frívola, que vivía como parásito en el país, hablaba, en sus cenas elegantes, de librar al mundo de "la superstición y de aplastar al infame", sin darse cuenta que ella misma sería aplastada.⁵¹

A partir de este sombrío augurio, Pareto asumirá una posición sumamente ambivalente. El grado de fatalismo e inevitabilidad que contienen sus percepciones acerca del ocaso de la burguesía europea, lo mueve a un distanciamiento de la vida política. Descubierta la esterilidad de los argumentos científicos en la lucha política ya no tiene sentido, como confiesa Pareto en una epístola, defender el programa *liberista* desde la cátedra.⁵² Su sociología, en tanto teoría de la circulación de las élites y en tanto visión rítmico ondulatoria de los hechos sociales, es el producto de esta actitud desencantada y fatalista.

Por lo general, en lo que hace a la suerte de la burguesía liberal, predominan en Pareto la desilusión y el escepticismo, plasmados en su autoestilización como el sociólogo ermitaño, exiliado y distante de los acontecimientos. El conocimiento científico es, en el mejor de los casos, políticamente inútil, si no dañino.⁵³ Sin embargo, este desentendimiento nunca es completo, ni siquiera en sus obras de pretensión científica. En forma solapada e inconsistente, se pueden detectar apelaciones al redespertar de la burguesía en un

⁵⁰ Julien Freund, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Éditions Sirey, París, 1984, p. 170.

⁵¹ *Les systèmes*, I, p. 40.

⁵² Cf. *Lettere*, t. II, p. 176. (carta a Maffeo Pantalone del 22 de febrero de 1898)

⁵³ El ejemplo más paradigmático y patético de esta actitud —respecto de las posibilidades prácticas de las verdades científicas— se encuentra en el *Trattato* cuando el autor afirma explícitamente que la divulgación de las regularidades científicas puede ser socialmente dañino y que, de suponer que sus investigaciones sobre las leyes sociales tendrían una amplia divulgación, se abstendría de publicarlas. Cf. *Trattato*, §86.

intento de defensa de su hegemonía social. Sus observaciones sobre el fascismo, al final de su vida, no están exentas de este deseo velado. Pero, al menos en el plano más consciente y explícito de su pensamiento, pesa más la creencia en la imposibilidad de la burguesía para recuperar el elemento de fe necesario al dominio.

A continuación veremos esta actitud ambigua, entre el fatalismo sociológico y el deseo militante, en el ejemplo de un intercambio episódico mantenido entre un grupo de nacionalistas italianos y Pareto acerca de la posibilidad del redespertar de la burguesía.

2.2.4.1. El concepto de “nación” como concepto político-religioso

Durante el siglo XIX el “el principio de la nacionalidad” había estado ligado al proyecto político democrático y radical de los sectores más progresistas de la burguesía. Con el siglo XX, en cambio, el concepto de “nación” comenzará a ser interpelado en un sentido diferente. En primer lugar, la conciencia o redescubrimiento de la importancia de los elementos mítico-religiosos como móviles de la política incita a inquirir en los contenidos concretos que potencialmente pueden catalizar la acción política en un mundo secularizado. Es en esta perspectiva, de búsqueda del elemento extrarracional, que aparece como propio de la política de masas. En segundo lugar, el concepto de “nación” aparece inexorablemente confrontado, comparado e interrogado frente a la fuerza movilizadora del socialismo.

La posición de Pareto se inserta, sin duda, en este marco donde la “nación” es pensada como única idea capaz de hacer frente, sustituir, desafiar o neutralizar al socialismo. Pero antes de estudiar el caso de nuestro autor, veamos algunas posturas típicas e ilustrativas acerca del rol político de lo nacional a comienzos del siglo XX.

En un artículo de 1923, posteriormente incluido como capítulo en su escrito sobre *La situación histórico-espiritual del parlamentarismo actual*, Carl Schmitt enhebra sus argumentos referidos a la crisis de las condiciones sociales y políticas que permitían la vigencia de la comprensión y práctica liberal-parlamentaria de la política (racionalidad, deliberación, publicidad, etc.) con la visión soreliana del mito como principio fundamental para la elucidación de lo político.⁵⁴ Son los mitos políticos los que exhiben la estructura teológica con que las construcciones políticas se expresan en el mundo secularizado.⁵⁵ A su vez, prosigue este autor, en el mundo contemporáneo, donde “el racionalismo relativo al pensamiento parlamentarista ha perdido su evidencia”, los mitos que se disputan la canalización de las energías políticas son el mito de la nación y el de la lucha de clases. Pero Schmitt sugiere que existiría cierta evidencia—el autor está pensando en el peso del elemento ruso en la revolución bolchevique, y en la marcha sobre Roma—indicativa del predominio último de la mitología de lo nacional. En consecuencia—concluye Schmitt no sin abierta intención polémica—lengua, raza, linaje, tradición, conciencia de destino común y demás elementos

⁵⁴ C. Schmitt, “Teorías antirracionalistas del empleo directo de la violencia”, en: *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., pp. 83-97.

⁵⁵ Cf. Luis Alejandro Rossi, “«El mito más fuerte reposa sobre lo nacional»: Carl Schmitt, George Sorel y El concepto de lo político”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14, 1999, pp. 147-166.

que invocan “lo nacional”, conforman el universo conceptual más poderoso en la construcción de la oposición política fundante de amigo-enemigo.⁵⁶

En el fragor de la lucha político-ideológica que se desplegaba entre los intelectuales de Weimar en los años veinte, Carl Schmitt no duda en atribuirle a “lo nacional”, en tanto ficción laico-secular, la más perfecta correspondencia posible con las formas mítico-teológicas inherentes a lo político. Veamos hasta qué punto otros críticos del racionalismo se acercaron a pensar esta correspondencia.

El revolucionario Sorel, vive, hacia 1910, un fugaz acercamiento a las tendencias nacionalistas de Action Française, desencantado de cara al aburguesamiento y “economicismo” de los sindicatos, hasta ese momento percibidos como el agente de la regeneración moral frente al decadente mundo burgués. El estancamiento experimentado en estos años por el sindicalismo revolucionario frente al avance de las tendencias reformistas y de integración democrática en el socialismo, lleva al propulsor del mito de la huelga general a ver en el movimiento maurrasiano al único capaz de romper con el régimen republicano y con los fundamentos espirituales del liberalismo y la democracia. Los exaltadores de la Nación son, como se ilusiona temporariamente el autor de las *Reflexiones sobre la violencia* en ese momento, los únicos capaces de imponer vigorosos valores aristocráticos y salvar así a la civilización frente a la de otro modo irremediable decadencia.⁵⁷ Pero pese a haber intuido a Benito Mussolini tan tempranamente como en 1912 como un *condottiero* que un día “saludará a la bandera italiana con su espada”⁵⁸, Sorel “no se hace repentinamente un nacionalista en el sentido primario del término; no da su adhesión a un patriotismo vulgar y exaltado.”⁵⁹ Su afinidad con los nacionalistas se basó simplemente en la común aberración por el orden burgués, la democracia liberal y el siglo XVIII.

Son los discípulos sorelianos, en particular los sindicalistas revolucionarios italianos, quienes harán efectiva la sustitución de los mitos de la violencia proletaria por los mitos nacionales. Traicionada la revolución antiburguesa por una clase obrera sumida en la lucha gremial por un bienestar material cuya realizabilidad refuta las afirmaciones de Marx acerca de las contradicciones inherentes al capitalismo, aparece entonces la referencia a lo nacional como catalizador de masas. Fórmulas como “la nación es el *massimo sindacato*”, la “nación proletaria”, el “sindicalismo nacional” expresan con elocuencia el desplazamiento y la imbricación de la idea del mito revolucionario con el nacionalismo en ciertos grupos que con posterioridad a la Gran Guerra convergerían en Italia en el movimiento fascista.⁶⁰

⁵⁶ C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 94-97.

⁵⁷ Para ver en detalle las relaciones entre Sorel y el nacionalismo integral francés consultar: Zeev Sternhell, Mario Sznajder y Maia Asheri, *El nacimiento de la ideología fascista*, Siglo XXI, Madrid, 1994, pp. 113 y ss.

⁵⁸ Citado de: Isaiah Berlin, “George Sorel”, en *Contra la corriente. Ensayos de historia de las ideas*, FCE, México, 1993, pp. 375-414, p. 407.

⁵⁹ Z. Sternhell et. al., *op. cit.*, p. 115.

⁶⁰ Cf. *Ibid, loc. cit.*; Jack Roth, “The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo”, *Journal of Modern History*, vol. 39, 1967, pp. 30-45. Es a partir de la guerra de Trípoli, desatada en 1911, que los sindicalistas revolucionarios italianos desafiaron abiertamente el internacionalismo prevalciente en la doctrina oficial socialista. La guerra contra el imperio otomano fue justificada por personajes como Arturo Labriola, Angelo Oliviero Olivetti y Roberto Michels por una amalgama de argumentos sorelianos referentes a las cualidades regenerativas de valores heroicos de la guerra nacional y con argumentos resucitados de Marx y Engels sobre el carácter progresivo de la guerra franco-prusiana. Si bien Benito Mussolini todavía respondía para esta época a la

¿Cuál es la evaluación de Mosca y de Pareto en torno al nacionalismo como factor político? Hacia fin de siglo ambos compartían sin duda el tópico del socialismo y la lucha de clases como la principal fórmula política que indicaba la irrupción de la nueva y decidida élite socialista. El avance de la “democracia social”, “la marea socialista”, eran sin duda alguna el diagnóstico de la amenaza al orden social de la burguesía liberal.

El conservador Mosca lamenta la oposición entre la élite liberal italiana y la iglesia católica heredada del *Risorgimento*. Este conflicto peculiar a la península italiana, a su entender, la posibilidad de satisfacer –y controlar– el elemento fideístico que, por defecto, es capitalizado por un socialismo que predica e instituye la creencia en el antagonismo de clases, el odio y la envidia. Al introducir el principio de división en el interior de la sociedad, el socialismo es un discurso político eficaz en exaltar ciertas pasiones humanas y en satisfacer la necesidad por determinadas creencias, pero la creencia instituida es disolvente desde el punto de vista de la sociedad.⁶¹ Hacia 1895, cuando se publica la primera edición de sus *Elementi*, Mosca no ve, al menos en Italia, ningún freno a las doctrinas del odio de clase. En el apéndice a la reedición de 1923, Mosca da cuenta del “despertar” entre los pueblos europeos *del sentimiento patriótico*. Reconoce que éste ha servido, mal que bien, a la burguesía para oponerse al socialismo y que es útil para la construcción de una *comunidad de sentimientos e intereses* sobre una base territorial, en oposición al clasismo. No obstante estas cualidades del patriotismo, el senador opositor del fascismo lamenta la tendencia de este sentimiento al odio por el extranjero y atribuye a la sobreexcitación del sentimiento nacional la explosión de la Guerra Mundial.⁶² No es sobre la base de semejantes tendencias tiránicas que el viejo liberal cree en la posibilidad de restaurar un régimen representativo que respete las libertades individuales del siglo XIX.

Pareto, por su parte, reconoce desde sus primeros escritos sociológicos al nacionalismo como manifestación del “período ascendente de las crisis religiosas”.⁶³ De entrada reconoce que el nacionalismo es la forma ideológica más importante que asume la resistencia al socialismo. Pero, además de mostrarse, en ocasiones, algo irónico frente a las creencias nacionalistas, no deja manifestarse escéptico, al menos durante los primeros años del siglo, sobre la capacidad del nacionalismo como instrumento de defensa de la burguesía.

Sin embargo, es su visión del fracaso de la ideología liberal como discurso de defensa del orden instaurado por la burguesía el motivo que lo acercará al círculo del nuevo nacionalismo italiano.

Con los fracasados intentos de la derecha, bajo Crispi primero y luego bajo el gobierno de Luigi Pelloux, de retrotraer a Italia a un orden autoritario, tradicional y políticamente excluyente, quedaba evidenciada la imposibilidad de contener el avance democrático. En consecuencia, con el cambio de siglo ganaba espacio la conciencia de la imposibilidad de hacer política sin una estrategia de

postura oficial del Partido Socialista, estas posturas prefiguran su *interventismo* en los albores de la Gran Guerra. Cf. A. James Gregor, *Italian Fascism and Developmental Dictatorship*, Princeton University Press, New Jersey, 1979, pp. 68-73. Robert Michels desarrollaría en los años subsiguientes una serie de trabajos académicos acerca de la importancia del nacionalismo como determinante histórico. Es oportuno recordar que fue justamente su defensa del nacionalismo italiano la que provocó la amarga e irreversible ruptura con su maestro Max Weber.

⁶¹ Gaetano Mosca, *op. cit.*, pp. 310-313.

⁶² *Ibid.*, pp. 491-492.

⁶³ “Un’ applicazione...”, *op. cit.*, p. 190.

contención de las masas populares. Los gobiernos de Giolitti de la primera década del siglo representaron la alternativa reformista e inclusiva practicada al calor de la expansión económica. A esta estrategia de ampliación democrática del régimen liberal se opusieron los sectores más conservadores que veían en él un peligroso juego de compromisos con el proletariado organizado que culminaría en el colapso del orden burgués.⁶⁴

Ese programa asimilacionista y de domesticación de los sindicatos respondía, en el diagnóstico de estos sectores, al temor de una burguesía cobarde y amedrentada. El discurso humanitario y democrático, negador de los antagonismos de clases, en que había derivado el liberalismo, era el reflejo de esta burguesía indefensa y cobarde. Frente a esta situación, el grupo de jóvenes literatos fundadores de *Il Regno*, proclama la misión de “redespertar a la clase burguesa, por medio de la aristocracia, para conducirla contra la democracia socialista o semisocialista”, recurriendo a un programa afirmativo de nacionalismo, expansionismo y renacimiento elitista.⁶⁵

En esta visión político-programática, Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini, los fundadores del grupo, reconocen explícitamente el influjo de Pareto.⁶⁶ Junto a Mosca, Pareto es estilizado como fuente de la *italianità* del nacionalismo de *Il Regno*.⁶⁷ El principio de la aristocracias es –para estos intelectuales– la guía que permite evaluar la situación política. La burguesía, en tanto clase dominante, se encuentra desafiada por los viriles jefes del socialismo. Esta “aristocracia del futuro” ve facilitado su ascenso gracias a una burguesía que, como clase dominante, ha devenido suicida, no por escepticismo o estoicismo, sino por miedo. “La burguesía se ha hecho humanitaria, liberaloide, tolstoisante; democratiza con todos los pueblos, abraza paternalmente a todos los adversarios.” Este fenómeno del “*borghesismo socialista*”, consistente en que quienes comparten los intereses de la clase dominante se entregan devotamente a los de la clase antagónica, no significa empero que la burguesía, a entender de Papini y Prezzolini, haya agotado su “deber histórico”. Es este el punto en que Prezzolini pretende polemizar con Pareto. Éste se equivoca, a juicio de aquél, al creer fatal la

⁶⁴ Alexander J. De Grand, *The Italian Nationalist Association and the Rise of Fascism in Italy*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1978, pp. 2-7.

⁶⁵ Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini, *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Studio Editoriale Lombardo, Milano, 1914, pp. 23-24. Este volumen contiene la reedición de los principales artículos de ambos editores de *Il Regno*.

⁶⁶ Prezzolini mantuvo un intercambio epistolar con Pareto desde 1903, mientras Papini lo visitó en Céligny en 1904. Cf. Luigi Montini, *Pareto e il fascismo*, Giovanni Volpe Editore, Roma, 1974, p. 58; Giovanni Papini, “Pareto”, en *Politica e Civiltà*, A. Mondadori, Milano, 1963, pp. 933-941, p. 937.

⁶⁷ En el artículo de Prezzolini “La aristocrazia dei briganti” (aparecido en *Il Regno* en 1903) puede leerse: “Nosotros no necesitamos vivir como inquilinos en las ideas francesas o inglesas: no necesitamos ni de Barrès, ni de Chamberlain, ni de Kipling, si no como ejemplos y como admoniciones; nosotros podemos remitirnos a Gaetano Mosca e a Vilfredo Pareto, quienes nos han provisto en sus obras de una justificación científica y filosófica de nuestra opera práctica. En ritmos diversos, en obras varias, con espíritu formalmente discordante, estos dos pensadores nos han dado una filosofía de la historia, que podremos denominar, dada su idea principal, la teoría de las aristocracias. Mientras el socialismo, nacido en sus teorías, de mentes de extranjeros por raza y por acción, de judíos y de alemanes, se presenta duro, abstruso, pesado a las mentes italianas, y para adaptarse a nosotros debe ser estirado, lacerado, inflado, mutado en cada una de sus partes, debe convertirse en cosa sentimental y plebeya, vandálica y violenta, la teoría de las aristocracias en su bella simplicidad y claridad, en su ausencia de caracteres matemáticos, en su fácil universalidad, se presenta como uno de los más bellos productos del genio latino.”, en: G. Papini y G. Prezzolini, *op. cit.*, pp. 37-47, p. 38.

sustitución de la élite burguesa por la socialista. La burguesía –contrapone Prezzolini– tiene aún “energía y voluntad para poner en acto las propias potencias” a condición de presentar “un programa de hombres y no de tísicos” que le permita renacer.⁶⁸

Este programa es evidentemente el del nacionalismo que invoca a la burguesía como clase directriz y ordenadora. Ser nacionalista significa aquí querer “una política de defensa burguesa porque solamente la burguesía posee virtualmente hoy algunos de esos requisitos que son necesarios a la clase que debe organizar la vida nacional.”⁶⁹

Pese a su simpatía por esta causa, Pareto mira con escepticismo sus probabilidades de alterar la inexorable decadencia burguesa que parecen dictaminar los hechos. Así lo expresa en una respuesta publicada en *Il Regno*. Prezzolini le responderá, a su vez, recriminándole la reticencia a tomar partido y el exceso de escepticismo científico: “Usted sabe bien que el estar convencidos de perder es la primera razón que lleva a perder; la fe en la victoria, en cambio, es la primera razón que lleva a vencer.”⁷⁰

Este breve episodio publicístico de *Il Regno* signa la relación mantenida entre Pareto y los nacionalistas y marcará incluso ciertos episodios significativos a la relación de Pareto con el fascismo. Esa visión del analista distanciado, del científico que puede pensar desde un naturalismo antidogmático el peso de “lo religioso” en la relación de fuerzas sociales pero cuyo saber es instrumentalizable para la causa es, sintéticamente, la visión de Pareto que prevalecerá entre ciertos intelectuales del nacionalismo primero y del fascismo después.⁷¹

Lo cierto es que el propio Pareto cultivó hasta el final de su vida esta posición. Siempre mantuvo la actitud del científico, del sociólogo que juzga el rol del nacionalismo en el juego de fuerzas determinantes del equilibrio social. Los cambios en las circunstancias políticas pueden hacer cambiar la importancia relativa del nacionalismo. Este juicio queda resumido en la breve respuesta de Pareto a una encuesta sobre el nacionalismo realizada en 1913:

Los pueblos tienen necesidad del ideal. El nacionalismo provee ahora a satisfacer esa necesidad que ha olvidado el socialismo cuando devino transformista y reformista; mientras, por otro lado, las demás religiones se han debilitado.

Una viva y activa fe, cualquiera sea, dentro de ciertos límites, contribuye a hacer fuertes y potentes a los pueblos.⁷²

2.2.5. Los sentimientos religiosos y la cuestión de la libertad

El tema del carácter de los principios democráticos y los sentimientos prevalecientes en las masas ha derivado en la cuestión de la importancia política de lo no racional y lo religioso. Si el tema ha sido mencionado e intuido por Mosca y Le Bon, lo encontramos en cambio plenamente desarrollado en la sociología de Pareto.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 44-47.

⁶⁹ G. Papini, “O la classe o la nazione”, G. Papini y G. Prezzolini, *op. cit.*, pp. 117-124.

⁷⁰ La respuesta de Pareto, titulada “La borghesia può rinascere?”, y la contrarespuesta de Prezzolini se encuentran en P. Papini y G. Prezzolini, *op. cit.*, pp. 49-56.

⁷¹ Esta visión se encuentra reflejada en el elogio retrospectivo de Papini, cf. “Pareto”, *op. cit.*; la continuidad de esta imagen de Pareto en el fascismo la analizaremos en § 5.1.3.

⁷² “Sul nazionalismo”, en *Ecrits Pol II*, p. 519. (originalmente en: *Il nazionalismo giudicato da letterati, artisti, scienziati, uomini politici e giornalisti*, Genova, 1913)

Pero sería un error de perspectiva pensar que la tematización de lo no racional fue llevada a cabo en función de pensar lo político. En estos liberales, la preocupación es por el destino del individuo y su libertad.

El gran tema que asocian estos liberales al advenimiento de la democracia es el del peligro de la tiranía o del ocaso de la libertad.

Mosca y Le Bon comparten el diagnóstico del avance del principio democrático como el principal problema y la principal amenaza de la civilización. Ellos perciben al avance democrático como un peligro para la libertad en un sentido muy similar a Tocqueville.

Para la psicología colectiva de Le Bon, los sentimientos religiosos de las masas no admiten más que *ideas y verdades absolutas*. Dado que la democracia pertenece a esta lógica, no existe la posibilidad del disenso, la discusión y la forma que asume no puede ser, en consecuencia, más que *autoritaria*. La idea de libertad de las *masas jacobinas* es una de independencia por medio del sometimiento de toda disidencia. Si el democratismo empieza típicamente como estertor anárquico, lleva, por sus afinidades, a la *tiranía* y a la supresión de todas las libertades. En Le Bon la libertad, concebida como la independencia del pensamiento y la libre discusión entre individuos racionales, es la condición de posibilidad de la civilización misma y se define por oposición al primitivismo de la democracia: "Si el actual poder de las democracias hubiera existido en la época en que fueron inventados los oficios mecánicos, el vapor y los ferrocarriles, la realización de estos inventos hubiera resultado imposible".⁷³

Un similar registro conceptual y un análogo pesimismo conservador muestra el muy citado análisis de las consecuencias organizativas de la política electoral de masas realizado por Moisei Ostrogorski. Con la ampliación del sufragio, los comités (*Caucus*) se convierten en maquinarias orientadas a la "organización metódica de las masas electorales". La apelación al sentimiento y a la emotividad de las masas se contradice, en tanto imperativo de la organización, con la independencia individual, la deliberación racional, el juicio autónomo, en síntesis –afirma el autor– con la "función de soberanía" requerida por el principio parlamentario y representativo.⁷⁴

En Ostrogorski y Le Bon se detecta claramente el sesgo de este liberalismo. El concepto de libertad y los rasgos de carácter individual por los que este concepto se define, provienen de la idealización, en términos de virtudes, de lo que en realidad fueron los privilegios de la política notabiliar y de las élites liberales del siglo XIX.

Pero es Mosca quizás el ejemplo más arquetípico y teóricamente más sofisticado de argumentación liberal en función antidemocrática. El problema postulado es el mismo, esto es, que el despliegue de la "democracia social" cuestiona el futuro de la "civilización occidental", pero el foco está puesto en "la crisis que atraviesan los gobiernos representativos y sobre todo aquellos parlamentarios".⁷⁵ La corriente democrática no es otra cosa, para Mosca, que la reencarnación en ciertas ideas y en una doctrina, cuya paternidad es atribuida a Rousseau, de esos sentimientos que se han manifestado ya en doctrinas religiosas de profetas y sectas reformistas. En las declamaciones del filósofo ginebrino, que

⁷³ G. Le Bon, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁷⁴ Moisei Ostrogorski, *La démocratie et les partis politiques*. Textes choisis et présentés par Pierre Rosanvallon, Éditions du Seuil, 1979, pp. 62 y ss.

⁷⁵ G. Mosca, *op. cit.*, p. 258.

Mosca atribuye al “rencor contra los afortunados, ricos y potentes”, están en potencia todos los desarrollos de la democracia social.⁷⁶

La demanda de “justicia absoluta como fundamento de todas las instituciones políticas” contenida en los postulados de “bondad natural” e “igualdad” del *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* son la matriz de todos los desarrollos práctico y teórico-políticos desde el principio de la soberanía popular hasta el socialismo. Este último no es más, en última instancia, que una consecuencia lógica e históricamente necesaria de la democracia pura, dado que se trata de una ampliación de la idea de igualdad desde el campo político al económico.⁷⁷ La “democracia social”, modo en que Mosca reúne democracia y socialismo como una misma corriente doctrinaria basada en la reducción de todos los males a la única causa de la propiedad y la organización social, amenazan, por esa misma simplificación dogmática, la causa de la libertad.

En efecto, para Mosca, los principios rectores de la corriente democrática y de la corriente liberal son antagónicos. El principio de la “soberanía popular” se opone al de la “división de poderes”. Y no es sólo en el plano de los principios abstractos que las concepciones de Rousseau y Montesquieu se excluyen, sino que lo mismo vale para las instituciones y prácticas que cada uno representa.

Al lado del problema de la corrupción y la selección negativa de gobernantes a la que —como pondremos en evidencia más adelante— este sistema da lugar, aparece su tendencia a convertirse en una tiranía. La convergencia de administración pública y poder político generaría un bloque monolítico y despótico que supondría “la destrucción de la pluralidad de fuerzas políticas, de la diversidad de maneras y caminos por los que se adquiere la importancia social, eliminaría toda independencia y posibilidad de control recíproco.”⁷⁸

Democracia, colectivismo y absolutismo burocrático son parte de un mismo fenómeno que hace peligrar la discusión pública, la defensa jurídica, la independencia y el control recíproco que sólo puede garantizarse mediante la participación de las diversas fuerzas y valores sociales y todas las demás prácticas que hacen a aquello que se denomina libertad.⁷⁹

Mosca está defendiendo la libertad tal cual entendía que era actuada por las instituciones liberales del siglo XIX. La libertad, la independencia y la tolerancia de aquella época de oro constituyeron, confiesa Mosca, un paréntesis afortunado entre épocas de fanatismo y oscurantismo.⁸⁰ No obstante, la construcción del orden político debe estar orientada por ese ideal de gobierno limitado que parta del supuesto de la imperfección de la naturaleza humana. El liberalismo de Mosca se centra en la concepción de las instituciones políticas como freno y salvaguarda frente a la tendencia de las pasiones y apetencias humanas a avasallar y repudiar toda diferencia, el rol de las instituciones no es entonces mejorar al hombre sino lograr que se controlen unos a otros. En tal sentido, el autor cita a Burke para recordar los peligros que comporta la utopía del hombre bueno y el intento de alcanzar dicho estado por medio de las instituciones.⁸¹

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 276-278.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 280 y ss.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 289.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 262 *passim*.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 257.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 292-295.

En Pareto no está ausente la conciencia de los atributos autoritarios e intolerantes implicados en las formas religiosas.⁸² Pero, a diferencia de Le Bon, Ostrogorski o Mosca, no parece haber en su obra madura un llamamiento al retorno al pasado idealizado del individualismo liberal. Como hemos visto en el punto anterior, Pareto se preocupa por el futuro de la burguesía, pero no tiene esperanzas de una vuelta a su época de oro. Sabe que, en todo caso, su futuro depende de utilizar armas políticas análogas a las del socialismo. Todo esto no implica que el tema de la libertad esté ausente en Pareto. En § 2.3.1. lo veremos reaparecer en su análisis del avance de la esfera política gubernamental sobre la esfera individual.

2.2.6. La democracia y el dominio de las "aristocracias".

Pasemos ahora a la otra gran cuestión de los liberales de la época frente a la democracia: la del reclutamiento y selección de personal político implicada en la práctica del sufragio extendido.

Es frecuente la clasificación de Pareto, Mosca y Michels como los teóricos elitistas de la política. Elitistas serían aquellos que parten del presupuesto aristocrático y del análisis de las minorías gobernantes, su composición, forma, estructura, etc. como hecho crucial en la explicación del proceso político. La idea de que toda sociedad está dividida entre una minoría que gobierna y una mayoría que es gobernada está explícita en Mosca, en Pareto y en Robert Michels, los así llamados elitistas, pero está al menos implícita en todo el contexto histórico-intelectual que venimos abordando.

Las razones que suelen servir de explicación al momento histórico en que aparecen con fuerza este tipo de visiones apuntan a señalar ciertos rasgos político-estructurales del fin de siglo que habrían condicionado las percepciones epocales de la realidad política, a saber: el crecimiento de las burocracias públicas y privadas profesionales, la concentración de las decisiones políticas en la esfera cada vez más restringida de los ejecutivos y, como contracara, la movilización política de masas.⁸³

Otro tipo de razones suelen esgrimirse para explicar la especificidad italiana de este renacimiento del "realismo maquiavélico". Ellas apuntan a las decepciones de la experiencia política de la Italia unificada, motivadas por el alto grado de corrupción alcanzado por la joven e inexperimentada democracia italiana, el incumplimiento de las esperanzas del *risorgimento* producido por los juegos de poder de una clase política que había abandonado sus metas y aspiraciones, la separación evidente entre país legal y país real, el alejamiento entre la masa católica y el Estado, la relación falseada entre democracia liberal e industrialización, el aislamiento de la clase política y la marginación de los intelectuales.⁸⁴

Todos estos factores contextuales tuvieron su indudable importancia. No obstante, sostendremos que el origen de las llamadas teorías de las elites puede ser

⁸² Cf. *Trattato*, §1047. Allí, Pareto describe el origen de todo carácter sectario comporta la pérdida de la facultad de relativizar y un aumento de la violencia y la atrocidad. En §1314 describe, a su vez, la violencia implicada en toda disputa cuando esta asume términos teológicos.

⁸³ Cf. Geraint Parry, *Le élites politiche*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 15-23.

⁸⁴ Cf. Alessandro Pizzorno, "Sistema social y clase política", en AA.VV., *Historia de las ideas políticas económicas y sociales. El siglo XX. Primera parte*, Folios Ediciones, México, 1984, pp.14-15.

entendido y rastreado en la idealización liberal del parlamento como lugar de realización del vínculo representativo. La idea de representación no comporta en esta concepción la de reflejo de situaciones o intereses particulares, sino la función de agregación de los mejores juicios acerca del bien público de la nación.⁸⁵ Representación significa, en esta acepción, delegación a los más capaces. El principio liberal de representación presupone la existencia de una "aristocracia natural". El universo liberal postula, en otras palabras, que los individuos son portadores, en forma innata, de ciertos dones, capacidades o talentos. A su vez, este talento natural es identificado con aquellos que gozan de un juicio autónomo, independiente e informado en la razón. El problema de los liberales es cómo determinar a los portadores de estas cualidades. Capacidad y propiedad han sido los dos instrumentos institucionales característicos para recortar el universo de los entitulado para deliberar autónomamente sobre los destinos públicos y definir los límites del cuerpo electoral capaz de reconocer la virtud política y la razón. Los liberales doctrinarios, por ejemplo, argumentaban, con Guizot a la cabeza, en favor de un voto capacitario. Poner el voto en la multitud llevaría al absolutismo. La justificación teórica que daban de esta manera de recortar el cuerpo electoral se apoyaba en la doctrina de la *soberanía de la razón*, según la cual esta última existe por encima de los individuos. El sentido de hacer elegir a los *educados* (clases medias y altas) era que sólo en ellos está la capacidad de discernir y hacer públicas las leyes generales de la razón.⁸⁶ Otro ejemplo lo brinda Walter Bagehot, un liberal inglés temeroso del *rule of number* que —argumentando contra la extensión del sufragio de 1867— justifica a la propiedad como criterio de selección de los más aptos para la política: "La propiedad es, en efecto, un parámetro muy imperfecto para medir la inteligencia; pero al menos es un parámetro [...] Si ha sido heredada, garantiza educación; si ha sido adquirida, garantiza aptitud. De cualquier forma, asegura algo."⁸⁷

De este modo, el liberalismo subordina la política a un orden social que considera preexistente. La política debe limitarse aquí al rol neutral de resguardar dicho orden moral y natural. Su único instrumento legítimo a tal fin es legislar para proteger la libertad individual. He ahí lo que para los liberales del XIX podía ser considerado como una política guiada por la Razón. Pero el liberalismo no desconocía la distinción entre gobernantes y gobernados ni la de minorías. Su concepción de la sociedad es la de una jerarquía meritocrática justificada moralmente en las diferencias naturales, de mérito o de capacidad. El problema político se resuelve, así, en el de la existencia de instituciones y prácticas que distribuyeran los rangos y responsabilidades reflejando las capacidades, los méritos o los talentos preexistentes.

La democratización en general es pensada, desde esta óptica, como una forma en que se quiebra la correspondencia transparente entre jerarquías naturales y jerarquías institucionales. Con la crítica liberal de la democracia surge la idea

⁸⁵ Charles S. Maier, "«Fictitious Bonds...of Wealth and Law»: on the Theory and Practice of Interest Representation", en Suzanne Berger (ed.), *Organizing Interests in Western Europe. Pluralism, Corporatism, and the Transformation of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 27.

⁸⁶ Vale aclarar que la contraparte política de estos notables liberales que sustentaban la Monarquía de Julio, los llamados "ultras", eran justamente los que reclamaban el sufragio universal con base localista, en un intento de los propietarios rurales por conservar su hegemonía sobre las masas campesinas. Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, pp. 230 y ss.

⁸⁷ Walter Bagehot, "Parliamentary Reform" (1859), en: *Essays in Parliamentary Reform*, K. Paul, Trench, London, 1883, p. 40. (citado de: Charles S. Maier, *op. cit.*, p. 35.)

que asocia concepciones, prácticas e instituciones como mecanismos de selección y reclutamiento de las minorías gobernantes. En tal sentido, veremos que Pareto es heredero de esta tradición.

Es en Hippolyte Taine, cuyo *Los orígenes de la Francia contemporánea* sería profundamente leído por Pareto, donde se encuentra una de las formulaciones más claras de esta visión. En su análisis de la Francia posrevolucionaria, Taine sostiene que con 1789 habría comenzado una sustitución de los “jefes naturales” por los llamados “politicastos [...] [c]lase sospechosa especialmente en un país de sufragio universal, porque ella no se recluta de hecho entre los hombres independientes, más capaces y más honestos, sino entre los intrigantes charlatanes y los charlatanes convencidos.” Con la democracia, los caracteres más negativos son los que resultan seleccionados. Responsable de este fenómeno es el sufragio universal “árbitro ignorante, desatento y mal informado, juez prevenido y apasionado, moralista de la conciencia laxa, en vez de exigir la honorabilidad intacta y la competencia probada, no demanda de los concurrentes más que la chachara oratoria, la costumbre de empujarse hacia adelante y mostrarse en público, la adulación grosera, el alarde de celo y la promesa de poner el poder que le conferirá el pueblo al servicio de sus antipatías y sus prejuicios.”⁸⁸

En su seminal análisis de los partidos políticos de masas, Moisei Ostrogorski repite la interpretación de los efectos de la democracia. Para este analista, la “entronización del número” ha tenido como principal consecuencia la destrucción de las “jerarquías naturales”.⁸⁹ El resultado de la aplicación empírica y concreta de la democracia no ha llevado a la realización de la soberanía del pueblo sino a la “organización metódica de las masas electorales”. Es este último el resultado espontáneo y no planeado de la ampliación del sufragio, el cual comporta el dominio libre de control por parte de un grupo estrecho y organizado en torno de los comités electorales (Caucus). El verdadero problema no es para Ostrogorski la irrealizabilidad del ideal democrático sino su efecto en la formación de la voluntad política. “El Caucus agrupa en torno de sí solamente a los hipócritas del partido y a los excitados.”⁹⁰ El Caucus, en tanto maquinaria electoral, recluta en función de su finalidad. Las campañas electorales de masas entronizan así a los aduladores y estereotipadores de los sentimientos de las masas, a los “*wire-pullers*” y manipuladores de padrón, y a los elementos plutocráticos que financian la maquinaria. Las virtudes idealizadas de independencia y carácter del notable, favorecidas cuando prima la selección natural, no son las seleccionadas bajo este nuevo contexto. “En último análisis, el monopolio del *leadership*, en cuya destrucción se ha empeñado el Caucus, no ha hecho más que cambiar el aspecto: un poco más repartido y menos abandonado a la *selección natural* que opera el *juego espontáneo* de las fuerzas sociales”.⁹¹ Nuevamente se repite el esquema argumentativo. Hay jerarquías naturales cuya selección se opera cuando no hay interferencias en el juego espontáneo de la sociedad. La democracia es un artificio que viene a distorsionar e interrumpir el mayor logro del siglo XIX: el orden liberal.

Las prácticas políticas clientelares y de intercambio de votos que, desde 1882, formarían parte de la cultura política de la Italia parlamentaria con el

⁸⁸ H. Taine, *Los orígenes de la Francia contemporánea. El gobierno revolucionario* (citado de: Carlo Mongardini, “Mosca, Pareto e Taine”, *Cahiers*, N° 5, 1965, pp. 184-185.)

⁸⁹ M. Ostrogorski, *op. cit.*, p. 37.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁹¹ *Ibid.*, p. 51. *Cursivas nuestras.*

nombre de *transformismo*, han sido, con toda probabilidad, el factor contextual que hizo a la tematización del tema de las élites una marca italiana. Si Ostrogorski, mirando los casos de Estados Unidos e Inglaterra, ponía el centro de gravitación política en las maquinarias partidarias; Pareto y Mosca, centrados en la Italia liberal en la que los partidos nunca llegaron a constituir fuertes identidades políticas, percibían la existencia de una *clase política* que cruzaba a los partidos con sus prácticas pragmáticas y fraudulentas de intercambio político-electoral.

En 1882 el parlamento italiano sanciona una nueva ley electoral que, por medio de una reducción importante de los umbrales de censo y capacidad vigentes, constituye un paso significativo hacia la democratización. Si bien quedaba lejos aún el sufragio universal—que recién sería introducido en 1912—, el cuerpo electoral aumentaría aproximadamente del 2 al 7 % de la población. Esta base ampliada constituiría un terreno fértil para la influencia y manipulación electoral por parte de los prefectos que formaban la base de la administración local. Estos manejos, fraudulentos y clientelares, sumados al sistema de compromisos parlamentarios del *transformismo*, no sólo fundarían un estilo de hacer política que caracterizaría a la política italiana hasta el fascismo, sino que serían el inicio de la deslegitimación que sufriría el sistema parlamentario liberal italiano.⁹²

En todo caso, dados estos rasgos peculiares de la democratización en Italia, Mosca y Pareto sólo enfatizaron un tema que, hemos visto, era general a un sector de la intelectualidad europea.

En los gobiernos representativos de su tiempo, Mosca observa cómo el principio democrático ha extendido y articulado la preponderancia de las cámaras electivas conformadas por un sufragio de base amplia. Estos parlamentarismos, fruto de la ampliación democrática del gobierno representativo, no dejan de generar el dominio de una minoría organizada, si bien pretenden velar este hecho tras la quimérica fórmula de la soberanía popular. Esta observación la formuló por primera vez en 1884, a los 26 años de edad, en *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*:

Que el representante es elegido por la mayoría de los electores es un supuesto legal que forma la base de nuestra forma de gobierno. Muchas personas creen ciegamente en esta verdad. Sin embargo, los hechos revelan algo completamente diferente que también está al alcance de todo el mundo. Quienquiera que haya tomado parte en una elección sabe perfectamente bien que *no son los electores los que eligen al representante, sino que en general es el diputado que se hace elegir por los electores*. Si esta manera de formularlo resulta desagradable, podemos sustituirla por esta otra: son sus amigos quienes lo hacen elegir. En todo caso, una candidatura es siempre la obra de un grupo de personas unidas para un propósito común, de una minoría organizada que, como siempre, impone su voluntad sobre una mayoría desorganizada.⁹³

Mosca no critica el hecho de las minorías que se imponen en los gobiernos elegidos por el voto, pues todo orden político—como puede verse en la cita—supone una minoría organizada que domina con el auxilio de una fórmula política. El problema de la democracia parlamentaria es la “consorteria” que se forma entre la creciente burocracia y las dominantes cámaras bajas o electivas. Donde estas

⁹² Rudolf Lill, *Geschichte Italiens vom 16. Jahrhundert bis zu den Anfängen des Faschismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, pp. 208-212.

⁹³ Gaetano Mosca, *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*, Loescher, Torino, 1884. (citado y traducido de: James H. Meisel, *The Myth of the Ruling Class. Gaetano Mosca and the “Elite”*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1958, p. 106.)

últimas forman los gabinetes ministeriales y éstos son, a su vez, los que controlan la maquinaria administrativa, se genera un círculo o intercambio de intereses. La administración pública es utilizada como agencia electoral y maquinaria de formación de clientelas electorales mientras, por el otro lado, el gobierno se convierte en agente redistributivo que favorece y asegura la reproducción de la ingerencia burocrática. Así, “burocracia y elemento electivo, que deberían controlarse recíprocamente, terminan por corromperse y desnaturalizarse respectivamente”.⁹⁴ En otras palabras, el elemento dominante bajo el imperio del sufragio son las redes de patronazgo e intercambio basados en una lógica de gasto gubernamental y corruptela creciente. La democratización del sufragio sólo tiene el efecto de agudizar esta tendencia al dominio irrestricto y tiránico de una minoría organizada y corrupta.⁹⁵

La pregunta de Mosca es cómo romper esta alianza viciosa de cuerpo electivo y burocracia para devolver el poder a “aquella clase de personas, que por cultura y por posición tiene capacidad, independencia y prestigio social asaz superior al de las masas”. Ocurre entonces que aquel tipo de personas capaces “cuando no consigue o no quiere hacerse elegir a la diputación [...] queda completamente alejado de la vida pública.”⁹⁶ Se repite nuevamente el argumento de la democracia como forma de selección negativa respecto del orden de capacidades naturales que garantizaba el viejo orden constitucional-liberal.

¿En qué medida pertenece Pareto a esta misma matriz liberal decimonónica?

A diferencia de Mosca, quien desde su primera publicación hasta el final de su vida mantuvo su posición casi inalterada –quizás, como ha sido argumentado, debido a su inmersión meridional–, la postura de Pareto ha sido muy cambiante a lo largo de su vida. En los años previos a la derrota de la “Destra Storica”, momento a partir del cual comenzarían sus desilusiones, Pareto aún creía en la fuerza política de la razón.⁹⁷

Con veinticinco años de edad, el joven ingeniero que participa de los círculos liberales de Florencia es aún un entusiasta de las ideas de John Stuart Mill. A principios de la década de 1870, el problema de la política se resume, para Pareto, en el resguardo de las libertades individuales frente a los poderes públicos. Al igual que en su inspirador inglés, la cuestión del sufragio es contemplada en su rol de la protección de las minorías y en su función pedagógica con ciertos ribetes

⁹⁴ G. Mosca, *Elementi...*, *op. cit.*, pp. 259-265.

⁹⁵ Parece haber sido importante en las percepciones de Mosca su procedencia meridional. Como ha sido observado en un interesante ensayo: “Mosca se opuso a la abolición de las pruebas de alfabetización como condición del derecho al voto por la razón táctica de que los principales grupos de iletrados se encuentran entre los campesinos sin tierra del sur, y que darles el voto no acrecentaría sino el poder de los grandes terratenientes.” Albert O. Hirschman, *Retóricas de la intransigencia*, FCE, México, 1991, pp. 67-68. En el mismo ensayo, en el que se analiza el argumento políticamente conservador de la futilidad de todo cambio, el autor cita la famosa frase de barón de Lampedusa, otro siciliano, en su novela *Il Gattopardo*: “Si queremos que todo siga como está, es preciso que todo cambie.”, *Ibid.*, p. 56.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 270.

⁹⁷ Cf. Giovanni Busino, “Le prime battaglie per la rappresentanza proporzionale”, en: *L'Italia di Vilfredo Pareto. Economia e società in un carteggio del 1873-1923*, Banca Commerciale Italiana, Milano, 1989, pp. 33-63; Paolo Bonetti, *Il pensiero politico di Pareto*, Editori Laterza, Bari, 1994, pp. 9 y ss.; Carlo Mongardini, *Vilfredo Pareto. Dall'economia alla sociologia. Con un'antologia dei primi scritti sociologici di Pareto*, Bulzoni Editore, Roma, 1973; Giacalone-Monaco, Tommaso; “Due sconfitte elettorali di Vilfredo Pareto”, *Cahiers*, N° 5, 1965, pp. 25-39.

de tutelaje paternalista. Los protagonistas de una política racional –racional significa en este contexto científica y liberal– sólo pueden provenir de las clases ilustradas. Este criterio explica sus diferentes posiciones sobre la amplitud del sufragio. Contrario al voto censitario, Pareto cree que la franquicia del voto debe ser concedida a los instruidos. Por ende, en la medida en que fuera instaurada la educación obligatoria, Pareto llega incluso a manifestarse en favor del sufragio universal.⁹⁸

Pues no sólo a los analfabetos excluiría del voto, querría, si incluso ello fuera posible, que éste sólo correspondiera a quien haya exitosamente pasado por la escuela primaria. Pero para que con esto no se termine lesionando aquellos derechos que legítimamente pertenecen a cada ciudadano, es necesario que a todos venga impartida esta instrucción primaria; y entonces el sufragio universal podrá no ser una palabra vacía de sentido, sino una benéfica realidad.⁹⁹

En otras ocasiones se manifiesta también a favor de un sistema de voto proporcional al estilo de Mill, pero con escalones capacitarios. En la medida que todos pueden alcanzar una instrucción y convertirse en agentes racionales, la democracia no constituye un peligro de tiranía y prepotencia frente a la libertad. Las minorías ilustradas conservan –y deben conservar– el derecho al poder sólo en la medida que la ilustración sea una cuestión de minorías y las mayorías corran el peligro de ser dominadas por el prejuicio, la irracionalidad y la ignorancia.

Entre este joven militante liberal, confiado en el futuro de una sociedad ilustrada y democrática, y el sociólogo ermitaño y limitado a la contemplación que no duda en sentenciar que “en los hechos, con o sin sufragio universal, es siempre una oligarquía que gobierna”¹⁰⁰ median, como habíamos mencionado, profundas frustraciones políticas. De 1876 en adelante las decepciones serían continuas: fraude, corrupción, proteccionismo, socialismo de Estado, harían cada vez más remoto el gobierno de la razón y la causa de la libertad.

El amargo sarcasmo que domina el tono de las críticas del Pareto maduro al “culto a la Diosa Razón” rendido en los “altares de la democracia” contrasta con el tono más amable de las palabras de Gaetano Mosca. La diferencia parece ser explicable a partir de la diferencia de las expectativas iniciales de ambos autores. Mientras Pareto era un ingeniero formado en Turín, bastión del positivismo italiano y centro político de la Italia unificada, creyente en la conciliabilidad de democracia y libertad por medio de la difusión de las verdades de la razón fue un ferviente defensor de las cualidades emancipadoras de la razón, Mosca, un jurista siciliano, no se sintió traicionado y decepcionado cuando las prácticas políticas venales de su tierra natal se fueron generalizando, a partir de la reforma electoral introducida por la izquierda de Depretis en 1882, a toda Italia.

En los escritos posteriores a esta fecha no aparece aún una visión muy articulada. Sus argumentos copian, en cierta medida, los de los otros liberales. Todavía no hay nada de muy original en la concepción paretiana de la política.

Su anterior optimismo en cuanto a la posibilidad de educar al pueblo en la razón se sustituye por la idea de una natural y objetiva distribución diferencial de aptitudes y capacidad. La cuestión es –al igual que en los demás– cómo evitar distorsiones artificiales a ese orden jerárquico prepolítico.

⁹⁸ Cf. Giovanni Busino, *op. cit.*; Paolo Bonetti, *op. cit.*, Editori Laterza, Bari, 1994, pp. 7 y ss.

⁹⁹ “Suffragio universale. Lettera al marchese Trivulzio Pallavicino”, en: *Ecrits politiques I. Lo sviluppo del capitalismo, Oeuvres Complètes tome XVII*, Librairie Droz, Genève, 1974, pp. 47-51, p. 48. (original en: *L'italiano- Gazzetta del popolo*, 12 de noviembre de 1872)

¹⁰⁰ *Trattato*, §2183.

En 1891, en una carta a su amigo Maffeo Pantaleoni, Pareto sintetiza su visión del problema político por aquel período:

El verdadero problema que debe resolver la humanidad, para tener un buen gobierno, sería: cómo entregar el poder a los mejores sin que abusen de él.

Los aristócratas de todos los tiempos han hecho uso del principio que estableces en la nota. ¿Quién puede conocer mejor cuál sea el máximo hedonístico para la colectividad, para las partes que la componen, y los medios para conseguirlo? ¿Los más cultos, los mejor educados, aquellos que, en una palabra, son los mejores, o bien el vulgo tosco e ignorante? La respuesta no puede dejar lugar a duda. No obstante, es cierto que cada vez que esa minoría ha tenido el poder, ha mirado su propio bien por encima de todo y no se ha preocupado por otra cosa.¹⁰¹

En la afirmación está contenida la cuestión de *cómo seleccionar a los mejores*, pero éste viene unido de otra preocupación: el abuso y la expoliación por parte de quienes gobiernan. Este tema, a diferencia de los temores por la libertad que hemos visto, proviene de otra matriz de problemas. El abuso gubernamental es el fenómeno que obsesionará a Pareto a partir de las políticas proteccionistas de los gobiernos italianos y se continuará en su crítica al socialismo. Como veremos en el punto siguiente, es esta crítica desde el *liberismo* –nombre con el que en Italia se reconocen a los economistas manchesterianos defensores de la libre concurrencia– que explica los matices de la visión paretiana de las relaciones entre democracia y libertad.

En vísperas del cambio de siglo, Pareto comienza a desarrollar su sociología. En ella aparecerán ciertas continuidades con las posiciones que venimos de tratar, en lo que hace a la forma de concebir los efectos de la democratización.¹⁰² Está presente la idea de que la democracia consiste en una regla artificial que opera una selección de determinados tipos sociales a los que se juzga negativos.

Un régimen en el cual el “pueblo” exprese su “voluntad” –suponiendo, no concediendo, que tenga una– sin clientelas, intrigas ni camarillas, existe sólo como pío deseo de teóricos, pero no se observa en la realidad, ni en el pasado, ni en el presente, ni en nuestras tierras, ni en otras.¹⁰³

Pero al analizar estos juicios sobre la democracia veremos que también hay una ruptura con las lecturas liberales en tanto ya no piensa, como contraparte de la selección que opera el régimen democrático, en un orden natural al que la democracia corrompe. El orden natural es –como pondremos en evidencia en breve– un postulado que Pareto ya no considera sostenible dados ciertos cambios que percibe como irreversibles.

En este sentido, en la medida en que abogan por el retorno al orden liberal notabilizar desde la desviación democrática, Mosca y Ostrogorski siguen pensando en la matriz del siglo XIX. Pareto, como ya hemos sugerido en varios puntos, no cree en la posibilidad de este retorno al pasado. Junto a otros pensadores como Roberto Michels, George Sorel y Max Weber pertenece, en este sentido, al siglo XX. Esta afirmación, con la que queremos enfatizar los aspectos de la ruptura con

¹⁰¹ *Lettere*, t. I, pp. 99-100. (carta a Maffeo Pantaleoni del 6 de diciembre de 1891)

¹⁰² En un artículo de 1902 puede leerse, a modo de ejemplo, la siguiente afirmación: “[S]obre el fin del siglo XIX, el régimen, al menos en los países más avanzados, se encamina hacia la democracia directa [...]. El gobierno es siempre de pocos, porque de otro modo, dada la índole misma de los hombres, no podría ser, pero esos pocos son los demagogos. En Inglaterra son alejados, en parte, debido a los gastos necesarios para ganar una elección; en Francia son los verdaderos dueños del Estado.”, cf. “Il crepuscolo della libertà”, en *Scritti Pol II*, pp. 398-413, p. 412. (originalmente en: *Rivista d'Italia*, febrero de 1904)

¹⁰³ *Trattato*, §2259.

el liberalismo del siglo XIX, es la que intentaremos demostrar en los puntos siguientes.

2.3. La política en el mundo posliberal

En lo que resta de este capítulo buscaremos enfatizar otros aspectos que desarrollará el pensamiento maduro de Pareto y que lo diferencian de la lectura liberal decimonónica en el modo de percibir y explicar la política.

A continuación, desarrollaremos ciertas problematizaciones y percepciones presentes en la obra de Pareto las cuales, a nuestro entender, son las que permiten echar luz sobre las rupturas y discontinuidades que su concepción de la política posterior al cambio de siglo delata respecto de la comprensión liberal decimonónica.

Para llevar adelante este propósito, analizaremos algunos de las mutaciones sufridas por la política europea de los primeros años del siglo. Éstas pueden ser resaltadas reparando en “ciertas características que claramente diferencian los aspectos formales del sistema político y el sistema de representación, en particular, en sociedades capitalistas justo antes e inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, respecto de cincuenta o más años atrás. Estas nuevas características eran: la virtual concreción del sufragio universal, y la presencia de partidos de masas organizados, de organizaciones permanentes representando intereses especiales y jugando un nuevo papel institucional, y de nuevas formas de legislación que refleja el gradual alejamiento de las leyes universalistas de la era del liberalismo clásico hacia una mayor especificidad en el contenido de las leyes y delegación del poder a agencias administrativas.”¹⁰⁴

De este cuadro, que sólo pretende generalizar las tendencias que aúnan a los sistemas políticos de la Europa previa a la Gran Guerra, rescataremos dos procesos que, creemos, ayudarán a nuestro propósito de entender la visión madura de la política en Pareto.

En primer lugar, nos detendremos en la cuestión del *crecimiento de gobierno*. La observación del avance de las potestades de la política, a partir de un nuevo discurso sobre la legitimidad de la acción estatal, sobre ámbitos que antes eran definidos como pertenecientes a la jurisdicción exclusiva de la individualidad, es –como creemos– una cuestión fundamental en la construcción de las categorías políticas paretianas. No sólo está ahí contenida su visión del “crepúsculo de la libertad”, sino también la clave de funcionamiento de la política “posliberal”.

Este funcionamiento se define a partir de, y este será nuestro segundo punto, la aparición de *nuevos sujetos y actores políticos* que la concepción individualista del parlamentarismo liberal ya no podía capturar.

Luego de haber señalado cómo las categorías políticas de la sociología paretiana están ancladas en estas experiencias, podremos mostrar la amplitud de la ruptura radical de Pareto con los postulados liberales de su juventud.

La metafísica liberal y racionalista de la justicia, la universalidad y la neutralidad aparecerán como insostenibles a quienes piensan la política desde las

¹⁰⁴ Alessandro Pizzorno, “Interests and Parties in Pluralism”, en: Suzanne Berger (ed.), *op. cit.*, pp. 247-248.

experiencias del siglo XX. Es en este sentido que afirmaremos que la concepción paretoiana de la política asume un giro posliberal. Así, bajo el rótulo del *fin de la neutralidad* veremos que Pareto está, al pensar los fundamentos y la naturaleza de las instituciones políticas, más cerca de las concepciones de Carl Schmitt y Antonio Gramsci que de las de un Mosca o un Ostrogorski.

Todo este recorrido nos permitirá, por último, retomar (en § 2.4.) el tema de la crítica de la democracia. Allí trataremos de demostrar cómo, si bien permanece el tema liberal de la selección negativa, ésta ya no es pensada por Pareto por contraposición a un orden natural efectivamente existente. Para destacar este aspecto enfatizaremos ciertas analogías que presenta con planteos de Max Weber, Robert Michels y Georges Sorel. La existencia de un orden natural corresponde a la metafísica liberal que sólo intenta ocultar su carácter arbitrario.

2.3.1. El crecimiento del gobierno

El fin del siglo XIX y el comienzo del siglo XX ha sido la época en que se ha datado el final o la crisis del Estado liberal. Son una serie de cambios y transformaciones los que justifican esta aseveración. El sustento de legitimidad de los Estados se desplaza de las justificaciones decimonónicas basadas en una función protectora y mínima, hacia razones colonial-imperialistas, hacia argumentos de eficacia económica, crecimiento industrial, performance gubernativa y de principios de “eudemonía social”. Este desplazamiento está íntimamente relacionado con el desplazamiento de la línea entre el Estado y la sociedad que se observó durante el período, y que implica la politización de ámbitos que previamente eran considerados del orden de lo privado y cuyas relaciones internas se reservaban a la autorregulación y espontaneidad del mercado. De exclusivo protector de los derechos y libertades individuales se asistía al espectáculo del Estado regulando relaciones industriales, legislando sobre el trabajo, la higiene y la seguridad social, multiplicando impuestos, estableciendo políticas de aranceles y comercio, asumiendo funciones educativas y expandiendo su aparato burocrático hasta puntos inimaginados en el siglo anterior.¹⁰⁵

No es difícil imaginar que estas transformaciones impactaran violentamente en la percepción de los liberales del fin de siglo. Uno de los indicadores que alarmaron a la sensibilidad liberal fue el cambio en la “materia” de las decisiones políticas. Si a lo largo del siglo XIX la materia legislativa emanada de los parlamentos se había limitado a la regulación y protección de la esfera individual basada en el lenguaje del universalismo abstracto de los derechos, a partir de 1870 aproximadamente, este anclaje individualista de la legislación se fue desplazando hacia las cuestiones, antes excluidas de toda gestión política, como lo *social* o lo *colectivo*, esferas cuya legislación supone necesariamente la observancia de particularismos o sectorialismos en el contenido legislativo; con frecuencia se ha hablado de un desplazamiento del *individualismo* al *colectivismo legislativo*.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Cf. Gianfranco Poggi, *El desarrollo del Estado moderno. Una introducción sociológica*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997, pp.192-194.

¹⁰⁶ A. V. Dicey, *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, Macmillan and Co., London, 1948 (first Edition 1905). No obstante, el autor de esta distinción, iluminadora para muchos intelectuales de la época, refuta la correspondencia

Como es fácilmente imaginable, estos desplazamientos condujeron, dentro del terreno liberal, a una discusión en torno a la *naturaleza del gobierno*, es decir, a la pregunta acerca de cuáles son sus campos de intervención legítima.¹⁰⁷

La detección de la expansión del área de ingerencia de la política y su vinculación a la ampliación de la participación democrática, es común a todos estos liberales acostumbrados a pensar la legitimidad de la actuación estatal limitada a la esfera de lo individual. Esta percepción es detectable en las últimas décadas del siglo XIX. Democratización significa, para muchos de estos liberales, una expansión ilegítima de la política.

En Ostrogorski podemos encontrar, si bien en forma no muy desarrollada, la imputación a la democracia, en tanto práctica política del sufragio expandido, de alentar desmesuradamente el crecimiento gubernamental. En su análisis del sistema político inglés, la orientación electoralista del Caucus inclina el carácter de las decisiones políticas hacia las masas que por naturaleza son afines a los placeres y recompensas materiales. Ostrogorski cree, representando así al arquetipo de la argumentación liberal, que es la ampliación democrática la que estaría llevando a Inglaterra a un crecimiento legislativo y burocrático similar al del continente.¹⁰⁸

Mosca, de modo similar, objeta al ideal democrático, traducido en la práctica de un sufragio de base amplia y en la preponderancia de las cámaras electivas, el producir una ilegítima injerencia de la cámara como cuerpo político en la justicia, en la administración y en la distribución de la riqueza social bajo la forma de impuestos y tasas.¹⁰⁹ Paralelamente, observa que el intento de realizar la igualdad política, motorizado por el ideal democrático, lleva inevitablemente a la búsqueda de la igualdad económica. La práctica democrática lleva inexorablemente a la realización del socialismo.¹¹⁰

La “*nivelación*, por lo menos relativa, de las *diferencias económicas y sociales*” constituye “un inevitable fenómeno concomitante de la moderna democracia *de masas*”. *Democratización* significa inexorablemente *burocratización*, reza la famosa afirmación de Max Weber. La burocratización, la socialización, el aumento del gasto gubernamental, etc., son tendencias producidas

causal entre democracia y colectivismo. En pp. 218-219 afirma: “Bajo las *Parliamentary Reform Acts* de 1867-1884 la constitución de Inglaterra ha sido transformada en una democracia, y esta revolución, se afirma, explica completamente la creciente influencia del socialismo. Los muchos son siempre los pobres, y los pobres son por naturaleza socialistas. Donde haya democracia se encontrará socialismo. Este razonamiento [...] es esencialmente falaz. La democracia no puede ser identificada con un tipo de opinión legislativa. [...] Ni en Inglaterra las leyes tendientes al socialismo se deben a la caída política de las clases pudientes. Bajo una constitución democrática ellas conservan mucho poder substancial – ellas determinan en varias maneras las políticas del país. [...] El avance de la democracia no puede brindar la explicación principal del predominio del colectivismo legislativo.” Las condiciones reales que determinan los cambios en la materia legislativa, argumenta más adelante, de las cuales la democracia política es también una consecuencia, descansan en los cambios en las creencias económicas y sociales que conforman la *opinión pública*.

¹⁰⁷ Para una buena reconstrucción, si bien limitada al ámbito norteamericano, de los términos de dicho discusión cf. Theodore J. Lowi, *The End of Liberalism. The Second Republic of the United States*, Norton & Company, New York, 1979, pp. 42 y ss. En p. 42 sintetiza la cuestión: “El tópico perenne que subyacía al diálogo era la cuestión de la naturaleza del gobierno mismo y si es en la expansión o en la contracción del gobierno que se produce el bien público.”

¹⁰⁸ M. Ostrogorski, *op. cit.*, pp. 95 y ss.

¹⁰⁹ G. Mosca, *op. cit.*, pp. 259-260.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 280

por la democracia en su lucha contra el dominio del privilegio social de los *honoratiore*s.¹¹¹

¿Qué ocurre con Pareto en esta cuestión? ¿Cómo percibe y explica la expansión simbólica y material de la esfera política? ¿Qué peso ocupa la democratización en su visión?

La *lotta liberista* de Pareto, es decir, la época, abierta en 1876, de sus polémicas contra la introducción de las tarifas proteccionistas en Italia, señala un primer momento en la percepción e interpretación del fenómeno de la ampliación de la política. Desde su posición de doctrinario intransigente del *laissez faire*, cuyos ideales están representados en la política económica de la Inglaterra de la liga Cobden y en las doctrinas liberales de Cavour, Pareto verá en la intervención estatal, en una primera instancia, un acto ilícito desde el punto de vista moral.

La primera explicación de causas remite a la ignorancia y a la mirada de corto plazo de quienes sustituyen las leyes naturales de la economía por artificios gubernamentales. Esta ignorancia expresa en realidad la traición a los ideales del *risorgimento* por parte de una burguesía parasitaria y expoliadora que opera en connivencia con las redes de patronazgo de los *politici*, mote, este último, con que Pareto designa a la clase dirigente que conforma la componenda parlamentaria del *trasformismo*.¹¹²

El *interventismo* es una práctica que vicia el juego político en la medida que abre una carrera de demandas al Estado donde todos parecen tener un mismo derecho. Proteger a un sector cualquiera de la industria, observa Pareto, es tan justificable o tan arbitrario como solicitar la protección estatal del empleo. Es en tal sentido que Pareto creía que el intervencionismo estatal era una fase preparatoria o invocatoria del socialismo:

Es conocido el cuento, tan frecuentemente repetido, del mago que, después de haber invocado al diablo, no sabía cómo hacer para desembarazarse de él, habiendo olvidado la fórmula para ahuyentarlo. Una aventura más o menos similar le ha ocurrido a los estadistas italianos. Son ellos quienes ayudaron principalmente a la propagación del socialismo, y ahora son ellos los horrorizados que ya no saben que hacer para frenarlo.¹¹³

Aquí ya tenemos un primer matiz. La práctica del “estatismo”, que luego le abrirá el juego político al socialismo, es inaugurada por las políticas proteccionistas de la burguesía inauguradas en 1878. Por esta época, la democracia no aparece, al menos directamente, en su explicación. Pero el estatismo aparece si ligado a las prácticas políticas difundidas en Italia a partir de Depretis conocidas como *trasformismo*. Al reproducir redes de intercambio, el estatismo se extiende y pervierte la práctica electoral. “Las elecciones se han convertido en un mercado; el candidato paga su elección en dinero contante o por medio de favores gubernamentales.”¹¹⁴

Pero no es el avance democrático en sí el que ocasiona estos males sino las nuevas atribuciones del Estado que ofrecen a quien accede a los cargos del mismo, un incontrolable poder sobre los recursos públicos. En sus escritos de la década de 1890, estas atribuciones del Estado aparecen como creación de una

¹¹¹ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1974, pp. 738-743.

¹¹² Véanse los artículos reunidos en: *Libre-échange, protectionnisme et socialisme*, avec une note introductive de G. Busino, *Oeuvres Complètes tome IV*, Librairie Droz, Genève, 1965.

¹¹³ “L'étatisme en Italie”, en *Ibid.*, pp. 226-254, p. 252. (original en: *Bibliothèque universelle et Revue Suisse*, marzo-abril, 1897)

¹¹⁴ *Ibid.*, loc. cit.

burguesía prevaricadora, irresponsable, corrupta y que, subordinando el bien común a sus intereses privados, utiliza al aparato gubernamental para expoliar al pueblo.

En otras palabras, en la década del noventa aún tiende a considerar el fenómeno como una desviación debida a la ignorancia o estrechez cultural de la clase dirigente y de la burguesía italiana. Sólo así se comprende cómo aún cree difícil, más no imposible, un retorno al idealizado pasado liberal.

Ese estado de cosas no podrá ser modificado en un día; no es si no con la ayuda del tiempo que se puede esperar modificarlo retornando a los sistemas liberales que preconizaba Cavour, cuyo abandono ha sido un gran error.¹¹⁵

Pocos años más tarde el avance de la intervención política y del socialismo ya no serían interpretados en términos de un error reversible, sino como parte de un proceso general e inexorable. Uno de los factores que explican este cambio de posición se debe al abandono de la perspectiva localista italiana por parte de Pareto. La corrupción y los hábitos venales de una clase dirigente particular dejan de ser la variable explicativa cuando la intervención gubernamental, en sus multifacéticas modalidades, resulta innegable como un fenómeno a nivel europeo. Incluso la admirada Inglaterra deja de ser la excepción.¹¹⁶

En esta nueva perspectiva aparece la democracia. Su rol no parece ser tanto el del causante del fenómeno del crecimiento gubernamental. Este lugar pertenece, hemos visto, a la burguesía, quien ya previamente había roto los umbrales del individualismo que sostenían los fundamentos políticos del liberalismo. Sin embargo, paulatinamente, Pareto se convence que las prácticas democráticas presentan una notable afinidad con la lógica política *interventista*. Es de este modo que unos pocos años más tarde el análisis de Pareto ligará la ampliación de la esfera estatal al proceso político democrático.

Aquí cobran importancia explicativa los procesos electorales bajo condiciones de masas, los nuevos actores—partidos y sindicatos— y los discursos—centrados en torno de categorías como la de las “necesidades sociales”— ligados a estas nuevas prácticas.

Los programas de “reforma social” sobre los que se apoyan los partidos que triunfan sobre electorados amplios requieren de un amplio financiamiento para el cual se suele recurrir a los contribuyentes y la protección aduanera. El hecho del “crecimiento de las atribuciones del gobierno” está en relación con las creencias de los electorados democráticos. Si no es la causa de su origen, la democracia parece al menos congeniar muy bien con una práctica expansiva de la política:

La experiencia demuestra que la democracia más avanzada se lleva muy bien con la protección. En Francia, los socialistas eran dueños del gobierno bajo el ministro Combes, ¿han quizás bajado los aranceles protectores? ¡Los han subido! En Suiza, no obstante, o más bien, gracias al referéndum popular crece cada día más lozano el proteccionismo. La Australia ultrademocrática es también ultraproteccionista. El concepto de la democracia liberal, por ahora al menos, es refutado por los hechos.¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 253.

¹¹⁶ En 1903 escribe: “A mucha gente le sorprende que Inglaterra pueda abandonar el libre comercio. Y no obstante, dicha evolución no es más que una consecuencia de lo que ocurre en aquel país y en el resto de Europa desde hace ya varios años”, “Il crepuscolo...”, *op. cit.*, p. 388.

¹¹⁷ “Nota discordante”, en *Ecrits Pol II*, pp. 467-468 (originalmente en: *Il Regno*, 12/2/1906)

La descripción de la lógica que asume la competencia de los partidos de masas es muy similar a la expuesta por Ostrogorski:

Los partidos conservadores, para conquistar la gracia de los electores, salen a competir con los partidos liberales en gastar y expandir, en proponer medidas para beneficiar a los más a expensas de los pocos, y se figuran de poder combatir el socialismo popular por medio del socialismo de estado, que no es más que una parodia de aquel.¹¹⁸

Democracia significa un Estado que dispone en forma creciente de los bienes de los individuos. Es un Estado que avanza en un rol tutelar y de regulador de la vida social restringiendo los márgenes de libertad individual. Pareto no limita sus observaciones a las funciones de regulación y dirección económica que asumen los gobiernos a los que da vida el sufragio universal; además de gravar, regular y proteger actividades ligadas a la producción económica, los gobiernos democráticos muestran una tendencia a legislar sobre ámbitos definidos por cuestiones definidas como “social”, de “salubridad” o “higiene”, de “templanza y buenas costumbres”. Son estas restricciones a “la facultad del hacer y el operar” que imponen, las que acercan la democracia a la tiranía. “El mínimo pretexto de higiénico o de temperancia les resulta suficiente para establecer toda una legislación que constituye un modelo perfecto de tiranía vejatoria.”¹¹⁹ Como desarrollaremos más abajo, Pareto observa que las justificaciones de estas incursiones legislativas descansan sobre concepciones genéricas e indemostrables de las “necesidades sociales” o del “bienestar social”, las cuales constituyen el instrumento discursivo más importante en las “logomaquias” entabladas entre los diversos actores que se disputan la distribución de recursos y privilegios particulares.¹²⁰

Antes de pasar al análisis de los nuevos actores que se vinculan a estas nuevas formas y prácticas políticas será interesante citar como ejemplo una de las irónicas descripciones que Pareto hace de las nuevas materias legislativas. El ejemplo versa sobre uno de sus blancos favoritos: las restricciones legales al consumo de bebidas alcohólicas en base a argumentos de moralidad y salubridad pública.

Para combatir el alcoholismo –los maliciosos dicen: para favorecer a los taberneros, que, por cierto, son excelentes agentes electorales– se ha limitado estrictamente el número de despachos de bebidas alcohólicas, que generan, en consecuencia, un suculento ingreso a sus bienaventurados poseedores. Pero es lícito a los restaurantes ofrecer vino al comensal en tanto ese vino sea accesorio de la comida. De allí nacen bellísimas cuestiones legales. *Quid*, por ejemplo, ¿si alguien ordena un bistec y un litro de vino, deja la carne en el plato y se bebe el vino? Parece que tal cosa no es legal, porque la comida debe ser consumida. Pero, por hipótesis, *quid*, ¿si ese tal hace consumir el bistec por su perro y se toma el vino?¹²¹

¹¹⁸ “Il crepuscolo...”, *op. cit.*, p. 402.

¹¹⁹ “L’éclipse de la liberté”, en *Mythes*, pp. 224-225, p. 225. (originalmente en: *Gazette de Lausanne*, 8 de junio de 1903)

¹²⁰ Para el análisis de los usos de conceptos eudemonistas como “bienestar” o “necesidades sociales” cf. *Les systèmes*, I, pp. 114-115 y II, pp. 92 y ss.; *Trattato*, §2269-2271. En este último sitio Pareto explica cómo el concepto de “necesidad” supone necesariamente la consideración de la colectividad como si se tratara de una persona “que tuviera una unidad de sensaciones, de conciencia, de razonamientos”. En términos del análisis que propondremos en § 3.8., se trata de un criterio político en la medida en que incurre en una comparación y ponderación interpersonal de utilidad.

¹²¹ “Il crepuscolo...”, *op. cit.*, p. 404.

En este ejemplo de nivel microscópico, aparece, en un tono fuertemente irónico, la imagen paretiana del intercambio político que estructura la política democrática. El gobierno concede licencias, prerrogativas, monopolios de explotación o jurisdicciones exclusivas a actores privados o a sectores sociales particulares que, a cambio, garantizan apoyo electoral, mobilizador o financiero. En segundo lugar, Pareto ironiza aquí contra todo crecimiento de restricciones legislativas a la esfera individual. Al hacer estos ámbitos coextensivos con la política, Pareto ve no sólo una proliferación de situaciones absurdas que ni siquiera consiguen efectuar su propósito originario, sino también el grave peligro para la libertad del individuo que conlleva esta tentación de controlar y regular los diferentes aspectos de la vida.

2.3.2. los nuevos actores de la política

La democratización de la vida política tiene su contraparte en la necesidad de la organización. Esta percepción ha sido muy frecuente a principios del siglo XX, veamos algunas de las formulaciones de la misma.

Max Weber veía en la burocracia profesional la forma que necesariamente debía adoptar la administración de las masas.¹²² Robert Michels condensa con lucidez la conciencia naciente acerca de las nuevas condiciones de la acción política:

[L]a organización aparece como el único medio adecuado a la creación de una voluntad colectiva [...] es el arma de los débiles en su lucha contra los fuertes [...] vivimos en una época en la que la idea de la cooperación se ha establecido con tal firmeza que hasta los millonarios perciben la necesidad de la acción común.¹²³

La aparición de los nuevos sujetos de acción como actores organizados está estrechamente ligada a las nuevas funciones y exigencias ligadas a los Estados. “[L]os nuevos grupos de interés y vínculos entre el Estado y la vida económica emergentes a finales del siglo XIX reflejaban una cierta impaciencia con el liberalismo. Emergieron, en otras palabras, en respuesta a las vacilaciones por parte de notables parlamentarios o burócratas estatales a la hora de restringir el rol del mercado en la fijación de precios. Las diferentes sociedades europeas admitían distintos ámbitos de alcance al *laissez faire*, pero cualquiera fuera el rol asignado, fue sometido a un ataque. Si los parlamentos se resistían a avasallar al mercado, la movilización mediante grupos de interés podía servir a agricultores e industriales, o bien a ambiciosos líderes políticos, a perseguir sus objetivos. Con todo, entre una era anterior de intereses estatales desaparecida en el curso del fin del siglo XVIII y una era de intereses “colectivos” o de grupo que surgió a fines del siglo XIX, yacía un largo intervalo de relativo aislamiento parlamentario respecto de las necesidades y peticiones del mercado. Esta era fue el cenit del parlamento con su opinión pública informada idealizado por Bagehot; tomando una sugestiva si bien exagerada imagen: el paréntesis liberal.¹²⁴

¹²² M. Weber, *op. cit.*, pp. 704 y ss.

¹²³ Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen ueber die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, (1era. ed. Leipzig, 1911) Alfred Kroener, Leipzig, 1924, p. 24.

¹²⁴ Charles S. Maier, “«Fictitious Bonds...”, *op. cit.*, pp. 28-29.

La percepción de esta reentrada en escena de los grupos fue ampliamente percibida y ha sido muy heterogéneamente interpretada. Fueron numerosos los observadores que saludaron esta irrupción. Gierke, los corporativistas católicos, Laski y Cole, son algunos de los ejemplos que saludaron esta nueva realidad. En su famoso prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo social*, Emile Durkheim hace una defensa del papel de los grupos profesionales para subsanar el estado de anomia jurídica y moral que exhibida la vida económica del período. En polémica con Spencer, Durkheim veía la causa de esta situación anómica en las insuficiencias del mercado de intercambio basado sobre fundamentos puramente contractuales como constructor de las representaciones e imágenes que aseguraran la integración y regulación social. Son las reaparecidas corporaciones profesionales las que, a su entender, facilitarían reconstruir las reglas para asignar límites y arbitrar entre los conflictos que los ordenamientos existentes no conseguían contener.¹²⁵

Al igual que en el punto anterior, podemos aseverar que, dada la disonancia entre los nuevos grupos y dinámicas políticas, por un lado, y las concepciones del individuo como único sujeto legitimado en una escena construida como orden natural espontáneo, por el otro, la mirada de las sensibilidades liberales ha sido la más perturbada frente a estos fenómenos.

Por ejemplo, en la segunda edición de sus *Elementi di scienza politica*, aparecida más de un cuarto de siglo más tarde, Gaetano Mosca identifica a las nuevas minorías organizadas como parte de las tendencias disolventes que amenazan a las instituciones liberales y al régimen representativo.¹²⁶ Es la división del trabajo y la interdependencia funcional de la vida material en las sociedades modernas lo que lleva a lo que el autor define como el “peligro sindicalista” –“quizás la amenaza mas grave que incumbe a la sociedad en el actual momento político”– que se caracteriza por la capacidad de veto de las diferentes fracciones organizadas sobre el resto de la sociedad. Dada la importancia adquirida por las funciones económicas, Mosca no duda en afirmar que una representación de base funcional, donde pesaría el carácter compacto y la capacidad de disciplina de los sindicatos, tendería probablemente a dominar sobre la representación de base individual. Esta capacidad posiciona a estos grupos en una soberanía intermedia entre el individuo y el Estado en modo tal que este liberal se ve llevado a usar la imagen del “neofeudalismo” para describir el amenazante fenómeno.¹²⁷

Al haber enfocado sus ataques en las coaliciones proteccionistas que se formarían en Italia y Europa a partir de mediados de la década de 1870, Pareto se convertiría en un detector privilegiado de la formación de grupos de intereses organizados. Las tarifas protectivas indujeron, de hecho, a la formación de organizaciones en tanto constituyeron un fuerte incentivo para superar la inercia frente a la acción colectiva.¹²⁸ En un primer momento, y en consonancia con sus convicciones liberales, Pareto las interpreta como formaciones patológicas fruto de la mirada estrecha y de la ignorancia de sectores de la burguesía que apartan a la sociedad de la utilidad social máxima lograble en la libre competencia. Pero en

¹²⁵ Emile Durkheim, *De la división del trabajo social*, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1973, pp. 7-12.

¹²⁶ Gaetano Mosca, *op. cit.*, pp. 392-400.

¹²⁷ Gaetano Mosca, *op. cit.*, pp. 498 y ss. Cf. también: “Feudalismo funzionale”, “Il pericolo dello Stato moderno”, ambos en *Corriere della Sera* del 17/10/1907 y 27/5/1909 respectivamente. “Feudalismo e sindacalismo”, *Tribuna*, 1/2/1920; J. H. Meisel, *op. cit.*, cap. 14.

¹²⁸ Charles S. Maier, *op. cit.*, p. 40.

sus escritos de la década de 1890 la explicación empieza a mutar. Para los empresarios se presenta como más racional, en atención a sus intereses, presionar al gobierno por una reglamentación que los favorezca y sustraerse a la libre competencia, sobre todo cuando todos los demás actúan en un mismo sentido. El principal ejemplo de estas minorías expoliatorias las constituyen los sectores vinculados a la industria pesada y de armamentos que, bajo “pretextos patrióticos”, consiguen protección en términos de subsidios e impuestos.¹²⁹ Se inicia así un juego de expoliación mutua donde la inercia de los ciudadanos que la sufren es la causa principal. Esta inercia es explicada por Pareto mediante el ejemplo sencilla e hipotético de un país de 30 millones de habitantes que, usando algún pretexto, consigue cobrar a cada habitante un impuesto de un franco para ser distribuidos entre un grupo de 30 personas que obtienen así un millón cada una. Pareto afirma que los expoliados permiten la acción dado su percepción de la relación entre la pérdida de un franco y el costo de actuar para recuperarlo. El tema del tamaño del grupo a organizar es aquí central.¹³⁰

En los años inmediatamente posteriores a 1900, esa misma lógica, observada antes en la connivencia de sectores de la burguesía y los gobiernos proteccionistas, es visualizada por Pareto como el juego político predominante. En un texto donde polemiza sobre los alcances y limitaciones del marxismo, Pareto afirma que la lucha de clases, interpretada como el eterno juego darwinista de grupos que buscan el predominio por medio de la opresión, se ha trasladado, dados los desarrollos estatales en las sociedades civilizadas, al terreno económico. Nadie puede sustraerse a esta lógica:

Quando todo el mundo quiere apoderarse del Estado sirviéndose de él para proteger sus intereses, imponer sus opiniones, sus prejuicios, sus gustos, aquel que pretende permanecer neutral juega el papel del tonto, deviene voluntariamente en el cordero que los lobos devoran.¹³¹

La extensión y generalización de la lógica de la formación de grupos no es exclusiva a sector alguno de la sociedad. Cualquier base identitaria o de experiencias existenciales comunes puede servir a la constitución de los mismos:

Unos caracteres más o menos reales, fundados en el nacimiento, el color, la nacionalidad, la religión, la raza, la lengua, etc., pueden dar nacimiento a esos grupos [...]. Las gentes que se dedican a una misma ocupación están naturalmente dispuestas a agruparse.¹³²

No obstante, no todos pueden constituir grupos organizados con la misma facilidad. Diferentes condiciones o posiciones sociales determinan posibilidades asimétricas en este sentido. Ayuda, por ejemplo, el que los miembros no estén demasiado diseminados territorialmente y que posean algún carácter fácilmente reconocible como raza, religión, ocupación. Estas asimetrías explican, así Pareto, la dificultad de los consumidores para organizarse frente a los sindicatos de productores.¹³³

¹²⁹ “Les finances italiennes”, en *Libre-échangeisme*, p. 202. Pareto está pensando aquí en las campañas contra Etiopía y el imperialismo nacional italiano bajo los gobiernos de Crispi.

¹³⁰ *Cours*, 1046-1047. Para un análisis del tema de las paradojas de la acción colectiva en Pareto y sus parecidos con la teoría de Mancur Olson cf. Jean-Jacques Gislain et Philippe Steiner, *La sociologie économique 1890-1920. Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Joseph Schumpeter, François Simiand, Thorstein Veblen et Max Weber*, PUF, Paris, 1995, pp. 105-110.

¹³¹ *Les systèmes*, II, p. 419.

¹³² *Les systèmes*, I, p. 118.

¹³³ *Les systèmes*, I, p. 121.

El sindicato de trabajadores industriales modernos, dadas sus facilidades organizativas, se convierte en el nuevo protagonista.

En Inglaterra, las nuevas *Trade Unions* invocan la intervención del Estado; una legislación extremadamente densa se desarrolla en la mayor parte de los países civilizados y hace intervenir de más en más al Estado para imponer a una clase la voluntad de otra, para despojar a ciertos ciudadanos en provecho de ciertos otros.¹³⁴

Los privilegios y el poder alcanzados por los sindicatos están en relación al control que son capaces de ejercer sobre el sector representado y sobre la membresía. Funcionan como "castas cerradas" en la medida que determinan estrictamente la pertenencia y controlan el ingreso de nuevos miembros, dividiendo al mundo obrero entre trabajadores sindicalizados y no sindicalizados. La capacidad de estos sindicatos —que los constituye como la "clase que probablemente gobernará una parte de Europa"— es visible en el dominio de la disciplina en su interior, en el pago de cuotas por parte de los miembros, en la capacidad para impedir a los patronos el emplear obreros no sindicalizados y en la capacidad de influir en la legislación. El imperio de sí mismos que muestran los sindicatos en el dosificación de la amenaza del uso de la fuerza es—a los ojos de Pareto— "uno de los caracteres principales de las élites".¹³⁵

Tomando el ejemplo de las estrategias seguidas por un sindicato de ferroviarios ingleses, Pareto ilustra el modo como los sindicatos consiguen el reconocimiento como interlocutores frente a los empleadores y el gobierno. Frente a los daños materiales provocados por una huelga, la Cámara de los Lores, el tribunal de última instancia en Gran Bretaña, condenó al sindicato de trabajadores del ferrocarril a pagar una indemnización. La aceptación inesperada del fallo judicial por parte de los líderes del sindicato y la imposición de sanciones internas a los miembros, hizo al reconocimiento por parte de empleadores y del gobierno. Este tipo de estrategias, orientadas a la obtención del reconocimiento como interlocutor oficial frente al gobierno y los empresarios, es el que les ha permitido posteriormente convertirse en los protagonistas de negociaciones sectoriales.¹³⁶ Desde esta posición, los sindicatos buscan mejorar las condiciones existenciales de sus miembros, pujan por cuestiones tales como los derechos de pensión, u otros beneficios con independencia de cualquier consideración de utilidad social. Los grupos persiguen lo que juzgan es su propio interés, no un principio.¹³⁷

El cuadro se completa cuando los industriales aprenden la lección de los sindicatos obreros y crean, como contraparte, asociaciones para defender sus intereses. Los *Trusts*, siguiendo la misma lógica de los sindicatos, elevan los precios por medio del proteccionismo y expolian por medio de impuestos a los consumidores.¹³⁸ Esta contraparte conduce a un equilibrio de fuerzas en pie de igualdad que conforman, según Pareto, la base social de lo que Pareto llamará, como veremos más adelante, las plutocracias demagógicas.

En sus escritos de posguerra, Pareto considera que estas tendencias a la formación de grupos especiales con privilegios e inmunidades de tipo feudal, conducen a la disolución de la soberanía central y a la "aparición de los sindicatos

¹³⁴ *Les systèmes*, II, p. 418.

¹³⁵ *Les systèmes*, II, pp. 422-426.

¹³⁶ *Les systèmes*, II, pp. 426-427.

¹³⁷ *Les systèmes*, II, pp. 433-436.

¹³⁸ *Les systèmes*, II, pp. 443-445.

como nueva unidad de soberanía”, en la medida que priman estos intereses grupales sobre una definición cualquiera de la “utilidad nacional”.¹³⁹

Volveremos sobre este tema al final de nuestro tratamiento de crítica posliberal de la democracia en Pareto.

2.3.3. El fin de la neutralidad

El rasgo que con mayor fuerza pone al descubierto la crisis de las categorías liberales que aquí buscamos enfatizar, es la imposibilidad de sostener el supuesto de la neutralidad en el interior de las construcciones teórico-políticas.

Predominante en las diversas vertientes del pensamiento liberal, la idea de neutralidad posee el carácter de piedra angular, ella constituye el referente que permite enjuiciar la corrección normativa o moralidad de los ordenamientos político-institucionales concretos.

En toda una tradición de discurso la idea de neutralidad está identificada con la de naturaleza. El hombre como ser racional, naturalmente bueno, capaz de actuar individualmente en acuerdo con las leyes de la naturaleza, y la posibilidad de un orden armónico natural como resultado colectivo general, consecuencia del respeto racional por el derecho natural, son los elementos centrales de esta visión. En ésta, derecho positivo y gobierno no forman más que un complemento mínimo al servicio del derecho natural. Popularizada en el plano de la economía bajo el rótulo del *laissez faire*, esta concepción supone la armonía natural entre el bien individual y el de la sociedad.¹⁴⁰

La otra forma de pensar la neutralidad por parte del liberalismo ha estado asociada a la idea del “rule of law”. Esta idea evoca el propósito de la doctrina constitucionalista de limitar la acción gubernamental frente a la ciudadanía. El principio del “rule of law” se encarna en una serie de dispositivos: la protección constitucional de los derechos civiles, garantías procedimentales como debido proceso, juicio justo, justicia natural, independencia judicial, acceso a las cortes garantizado por ley, no retroactividad de las leyes, normas impersonales, etc. Evitar el poder arbitrario y el abuso por medio de la ley y la igualdad de las personas ante la ley son los principios que el constitucionalismo intenta garantizar por medio de estas formas y procedimientos.¹⁴¹ El presupuesto inmanente de esta concepción es que el derecho puede funcionar como una serie de principios normativos universales, situados por encima de todo particularismo, que aseguran la realización de la libertad.

Si bien esta autoimagen del liberalismo fue cuestionada al menos desde que Marx publicara *La Cuestión Judía* en 1843, no fue sino hasta el fin de siglo que la misma entró en crisis. La imagen liberal de las relaciones sociedad-Estado ya no cuaja con la serie de nuevas experiencias políticas, algunas de las cuales hemos estado describiendo, que ya no pueden ocultar su carácter permanente.

El avance de la política sobre la esfera de lo social y la creciente percepción que muestra a clases y grupos organizados como protagonistas de la

¹³⁹ “Transformazione della democrazia”, en *Scritti*, pp. 917-1059, pp. 998-1000. (se trata de una serie de artículos escritos entre mayo y julio de 1920 para la *Rivista di Milano* y publicados como libro en 1921 por la editorial Corbaccio de Milán)

¹⁴⁰ Cf. E. K. Bramsted and K. J. Melhuish (eds.), *Western Liberalism. A History in Documents from Locke to Croce*, Longman, London, 1978, pp. 135 y ss.

¹⁴¹ Geoffrey Marshall, “Rule of Law”, en David Miller (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, pp. 458-459.

política, que ahora muestra el rostro de puja por valores y asignaciones distributivas, corroe radicalmente la posibilidad de pensar la política como mero guardián o garante neutral de las interacciones en un orden preexistente.

La teoría política del siglo XX ha cuestionado, tanto desde la derecha como desde la izquierda, la imagen liberal de un orden prepolítico o natural que marca los límites de la actividad legítima. En las formulaciones de Carl Schmitt y de Antonio Gramsci, que tomaremos como ejemplo, se vislumbra la extensión y relación de primacía que define a la comprensión posliberal de la política. La política es total en la medida que las polaridades amigo-enemigo son fundantes del orden mismo. La política involucra el proceso de luchas por la construcción de hegemonías.

Carl Schmitt ha sido uno de los críticos del liberalismo que con más claridad ha puesto al descubierto los fundamentos normativistas y universalistas que componen la metafísica liberal y que lo inhiben de pensar lo político. La visión de la política como una instancia que no debe entrometerse—esto es, que debe permanecer neutral— frente a un orden social se sostiene, así Schmitt, en una antropología positiva:

Para los liberales [...] la bondad del hombre no significa otra cosa que un argumento con ayuda del cual un estado es puesto al servicio de la sociedad: ellos afirman solamente que la sociedad tiene en sí misma su propio orden y que el estado es solo un *subordinado* de ella, controlado con desconfianza y limitado dentro de límites precisos.¹⁴²

Esta “neutralización” negadora de lo político como inherente a toda agrupación humana, está basada en una concepción del hombre capaz de moverse autónomamente en una racionalidad en los planos ético o económico, fundantes éstos, de una normatividad que es preciso proteger de la arbitrariedad de lo político. Es en este sentido que la neutralización de lo político operada por el liberalismo se apoya en este intento de subordinación del estado a las esferas de la ética o la economía. Para Schmitt, sin embargo, esta neutralización no puede, asimismo, tener más que un sentido polémico-político. El concepto de política implica siempre el sentido de parte, de arbitrio, de decisión, de agrupamiento de amigo y enemigo. Como práctica política, el liberalismo no puede sustraerse a la lógica propia de lo político. Esta presentación que el liberalismo hace de sí mismo como asentado en una normatividad universal, y su autopercepción como realización de la razón humana lo preñan de peligrosas consecuencias, en la medida en que sólo puede representarse al enemigo por fuera de la legalidad normal y de la humanidad (“*hors la loi* y *hors l’humanité*”) con las cuales se identifica.¹⁴³ Estas implicancias inherentes a la visión y categorías del liberalismo solo pueden ser detectadas—prosigue Schmitt— desde una verdadera teoría política, es decir, desde una visión apoyada en una concepción del ser humano como “malo”, “problemático”, “peligroso” y “dinámico” y donde el orden *siempre* suponga, en consecuencia, el conflicto entre hombres concretos.

Antonio Gramsci, en el contexto de su crítica al economicismo formula, en igual vena polémica, la siguiente crítica del liberalismo económico y político:

Las posiciones del movimiento del libre cambio [con el cual, pocas líneas más arriba, identifica a Pareto] se basan sobre un error teórico cuyo origen práctico no es difícil de identificar, pues reside en la distinción entre sociedad política y sociedad civil, que de distinción teórica es transformada en distinción orgánica y presentada como tal. Se afirma así que la actividad

¹⁴² Carl Schmitt, *El concepto de lo “político”*, Folios Ed., Buenos Aires, 1984, p. 57.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 51.

económica es propia de la sociedad civil y que el Estado no debe intervenir en su reglamentación. Pero como en la realidad efectiva, sociedad civil y Estado se identifican, es necesario convenir que el liberalismo es también una "reglamentación" de carácter estatal, introducida y mantenida por vía legislativa y coercitiva. Es un acto de voluntad consciente de sus propios fines y no la expresión espontánea, automática, del hecho económico. El liberalismo, por lo tanto, es un programa político destinado a cambiar, en la medida en que triunfa, el personal dirigente de un Estado y el programa económico del mismo Estado, o sea a cambiar la distribución de la renta nacional.¹⁴⁴

El liberalismo debe, al igual que en Schmitt, reconocer su carácter político, y por ende su parcialismo. El liberalismo, como todo otro programa político, favorece la elevación al Estado de ciertos sectores y una determinada distribución, en desmedro de otros grupos sociales.

¿En que medida es correcta la identificación que Gramsci realiza de Pareto como un exponente de esta visión? Contra sus creencias juveniles, Pareto abandona en su madurez la idea de un orden prepolítico, en el sentido de no coercitivo, en el que, en virtud de la racionalidad imperante entre los individuos, reinarian la armonía y la equidad.

Gramsci acierta sólo en la medida en que se refiere al liberalismo de corte manchesteriano y dogmático que profesaba Pareto en su juventud. Su convicción juvenil era que un régimen de propiedad privada y la libertad de coacción en la esfera de la acción individual, generarían justicia, prosperidad y progreso. La introducción en Italia de tarifas aduaneras proteccionistas en 1886 fue el hecho que encendió las pasiones políticas de Pareto, entonces un joven ingeniero formado en Turín, y lo llevaron a tomar partido en la polémica de *liberistas* contra *proteccionistas*. En esta polémica son dos los argumentos centrales con los que Pareto libraría largos y frustrantes combates. Por un lado intentaría demostrar que la libre concurrencia conducía al mejor o más eficiente de los mundos posibles en términos de renta. Este hecho pertenecía, para Pareto, al orden de las *verdades científicas*. Todo alejamiento de este ideal correspondía o era atribuible, en consecuencia, a una arbitrariedad sólo explicable en la persistencia de la ignorancia, interesada o no, que impedía la realización del orden social racional.

Consecuentemente, este primer Pareto, vislumbraba en la intervención una transformación del Estado, que por definición no debía ser más que un gendarme *neutral* del orden natural y espontáneo, en una *maquinaria expropiatoria* que alteraba la distribución natural de la riqueza. En este sentido, el proteccionismo no era más que una variante burguesa de socialismo, en tanto suponía una redistribución efectuada por medio de una decisión arbitraria y artificial del poder público contraria a la ley natural del mercado.

Como analizaremos pormenorizadamente en § 3.2. y 3.3., el gran peligro que Pareto veía en introducción de la intervención estatal, era que se fracturaba así la justificación del orden liberal basada en la idea del intercambio espontáneo no coactivo. La introducción de la intervención rompía esa percepción y abría la caja de Pandora del juego político como búsqueda de rentas, juego éste, en el que no hay argumentos racionales para impedir que si un sector, la burguesía, reclama una porción del producto, los demás grupos o sectores perciban como legítimo y encuentren argumentos de validez análoga para justificar su igual y legítimo derecho para que se les asigne una tajada de la renta social.

¹⁴⁴ Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablos Editor, México, 1986, p. 54.

En consecuencia Pareto le reprocha a la burguesía haber minado su propia base de legitimidad, dado que ya no puede justificarse el orden político en los términos del liberalismo clásico. Con su actitud de peticionar por sus intereses al Estado, la burguesía pone al descubierto las verdaderas reglas del juego político que dejan a la doctrina liberal como un velo ideológico con el que la burguesía ya no puede justificar su propia hegemonía social.

Es así que en los últimos años del siglo XIX, Pareto comienza a poner en duda los propios principios inherentes a su liberalismo dogmático, como la creencia en el mercado como orden y distribución natural de la riqueza y el postulado del *homo oeconomicus* como descripción realista del individuo socialmente existente. La idea de orden natural comienza a ser sustituida por la concepción del orden como artificio sostenido, en una lucha permanente, por minorías que esconden sus posicionamientos ventajosos tras apelaciones a abstracciones universales. La concepción antropológica que acompaña a dicha concepción es la de la primacía de los sentimientos sobre la razón.

La doctrina liberal es una doctrina optimista, dado que ella supone que los hombres pueden dejar de expoliarse los unos a los otros.¹⁴⁵

La experiencia de la Inglaterra librecambista había sido —así Pareto— la condición de posibilidad del optimismo liberal acerca de la naturaleza humana:

El éxito de la liga Cobden ha estado para muchos en esa ilusión. Se ha imaginado que el éxito había sido el triunfo de la razón sobre el prejuicio; fue simplemente el triunfo de ciertos intereses sobre ciertos otros.¹⁴⁶

En *Les systèmes socialistes* Pareto ya no cree que el liberalismo descansa sobre principios estrictamente racionales o más racionales que cualquier otro ordenamiento. Tildarlo de *neutral, espontáneo o natural* ya no es posible más que desde un discurso retórico. Esto se evidencia al indagar en los fundamentos de la apropiación originaria o primera, dado que la libertad económica sólo puede establecerse sobre distribuciones ya dadas que no pueden ser más que arbitrarias y coactivas:

Se debía establecer la libertad económica respetando las situaciones adquiridas. Hay en ello una contradicción, dado que esas situaciones han sido adquiridas bajo un régimen de coacción económica, y si es cierto que la misma es nociva a la felicidad de los hombres, los efectos de esas situaciones respetadas, no pueden ser felices. La única respuesta posible es que una alteración violenta tendría, en general, efectos aún más funestos; más aquello nos devuelve al campo de las investigaciones puramente científicas.¹⁴⁷

Desde el punto de vista científico, sólo se puede aseverar que respetar las distribuciones dadas reportaría un incremento de eficiencia, pero no puede decir nada sobre las distribuciones ya dadas. Toda distribución o redistribución de bienes supone, necesariamente, la coacción y la arbitrariedad. Por tanto, un régimen de libre competencia puede reivindicarse bajo el argumento de su eficacia, más no de su justicia o equidad.¹⁴⁸

En consecuencia de todo lo antedicho, es autocríticamente que Pareto reconocerá que algo hace que los principios liberales repugnen a la naturaleza

¹⁴⁵ "L'éclipse...", *op. cit.*, p. 224

¹⁴⁶ *Les systèmes*, I, p. 125

¹⁴⁷ *Les systèmes*, II, p. 63.

¹⁴⁸ Retomares este argumento con mayor detalle en § 3.4.2.

humana en la medida que sus prácticas se apartan de ellos. En este marco, aquel que pretende permanecer neutro hace el papel del tonto frente a la inherentemente conflictiva realidad de la vida humana. “Generalmente, la alternativa no es entre la opresión de A y la ausencia de toda opresión, no es más que entre la opresión de A y la opresión de B.” Las doctrinas liberales, afirma, aún aquellas que reconocen la existencia de la lucha de clases, pecan de utopistas cuando sostienen como principio “que el gobierno permanezca extranjero frente a la lucha de clases”.¹⁴⁹

La fuerza pública está siempre al servicio de una clase o de la otra. La idea liberal del *rule of law* no es, para Pareto, más que una ilusión. El derecho, aún el que se proclama fruto de la razón universal, es siempre un producto subordinado de la fuerza política.

El “derecho” de conquistar otros pueblos, a los que les gusta llamar “no civilizados”, que los pueblos que se otorgan el título de civilizados pretenden tener, es ante todo ridículo, o, mejor dicho, ese derecho no es más que la fuerza.¹⁵⁰

Para determinar quién detenta la fuerza soberana –ya que ésta no se manifiesta siempre directamente– debe observarse del derecho positivo, ya que sus reglas llevan el sesgo de la parte que las creó.¹⁵¹ Y si hasta entonces sus beneficiarios eran los propietarios originarios, la nueva realidad muestra a otros actores. En los primeros años del siglo XX, Pareto no duda en afirmar que el derecho, del lado de los sindicatos, hecho visible en las decisiones judiciales en torno a las huelgas, debe ser interpretado como síntoma de su soberanía.¹⁵²

El énfasis de este análisis de la soberanía en las decisiones distributivas se debe a la modalidad epocalmente variable de las luchas políticas. En realidad, Pareto considera la forma económica de la lucha como una manifestación particular e histórica del fenómeno más general de la circulación de las élites:

Las élites se manifiestan de diversas maneras según las condiciones de la vida económica y social. La adquisición de riqueza entre los pueblos comerciantes e industriales, el éxito militar entre los pueblos belicosos, la habilidad política y, con frecuencia, el espíritu de intriga y la baja moral de carácter entre las autocracias, las democracias y las demagogías; el suceso literario entre los pueblos chinos, la adquisición de dignidades eclesiásticas en la Edad Media, etc., son otros tantos de los medios por los cuales se efectúa la selección de los hombres.¹⁵³

2.4. La crítica posliberal de la democracia

¿Cómo incide el abandono del postulado de la neutralidad, tan propio de los críticos liberales, en la apreciación de la democracia? ¿Cuáles son las

¹⁴⁹ *Les systèmes*, II, pp. 416-419.

¹⁵⁰ *Les systèmes*, I, p. 38. Continúa así: “En tanto los europeos permanezcan más fuertes que los chinos, les impondrán su voluntad; pero si los chinos se hacen más fuertes que los europeos, los roles se invertirán, y es del todo probable que las declamaciones humanitarias jamás puedan ser opuestas con algún grado de eficacia a una fuerza armada.”

¹⁵¹ *Les systèmes*, II, pp. 117-118. Un análisis del rol del derecho en la sociología de Pareto puede encontrarse en: Nicholas S. Timasheff, “Law in Pareto’s Sociology”, *The American Journal of Sociology*, vol. XLVI, N°2, September 1940, pp. 139-149. En p. 144 puede leerse: “Pareto afirma que las decisiones judiciales manifiestan, en buena medida, los sentimientos de los jueces (los cuales son compartidos, obviamente, con otros miembros del grupo) y que las referencias al derecho escrito son una explicación *ex post facto* de una decisión obtenida de otro modo.”

¹⁵² *Les systèmes*, II, pp. 117-118.

¹⁵³ *Les systèmes*, I, pp. 48-49.

continuidades y cuáles son los quiebres respecto de los detractores liberales del principio de soberanía popular? Mosca, Ostrogorski y en parte el joven Pareto, aún contraponían, como hemos visto, la idea de un orden espontáneo y natural a la democracia. Esta última es contemplada como una distorsión de los mecanismos naturales de distribución de jerarquías o rentas. La contraposición es la de *naturaleza* contra *artificio*. La democracia no puede encarnarse en más que una regla de distribución arbitraria y artificial del poder y los recursos, cuyos efectos consisten en la elevación de demagogos y mediocres a los roles de autoridad, la tiranía, la destrucción de la riqueza y, en última instancia, la destrucción de la civilización.

Como intentaremos mostrar a continuación, en el Pareto maduro desaparece la posibilidad de pensar un orden neutro, natural y prepolítico donde se realiza la condición de la autonomía individual de cuya generalización se deduce la optimalidad. Por el otro lado, la democracia continua siendo una "fórmula política", "una regla distributiva", una institución que produce distribuciones sesgadas. Pero este sesgo ya no se contrapone a ningún orden imparcial o neutro y libre de coacciones. Sesgos, valores, criterios son todos irreductibles unos respecto de los otros. La democracia como conjunto de reglas, creencias y prácticas será criticada por los valores que promueve, por las distribuciones que efectúa o por sus limitaciones como constructora de un orden estable o incluso deseable, pero no ya como desvío y distorsión de un orden natural, racional y justo.

Esta visión —a la que hemos denominado posliberal— presenta una serie de paralelos y semejanzas con las posiciones sobre la democracia sostenidas por autores como Max Weber, Robert Michels y Georges Sorel. Antes de abordar el análisis de la postura de nuestro autor, veamos cuáles son los rasgos principales de estos contemporáneos suyos.

Informado por la lectura de Ostrogorski, el análisis weberiano de la introducción del sufragio universal focaliza en los cambios de la selección del personal político operados por la institución democrática. La ampliación del sufragio opera un cambio en la composición del "pequeño número". Este clásico análisis, contenido en *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* (1917) y en *Politik als Beruf* (1919), es el que describe la sustitución de la vieja oligarquía de "honorarios" por una serie de nuevos actores ligados a la maquinaria electoral. Estos nuevos caracteres seleccionados son aquellos de cuyo funcionamiento depende la eficacia competitiva, resumible en la capacidad de movilización del voto, en la contienda electoral de masas. El agente político profesional constituye la médula de las organizaciones permanentes y burocráticas que predominan en este nuevo ambiente. La contraparte de este "ejército" de profesionales es el líder a cuyo servicio se coloca. El demagogo, "dictador en el campo de batalla electoral", que apela directamente a las masas, reemplaza así la preeminencia del orador parlamentario. La enumeración de los roles que completan el tipo de selección de la minoría dominante bajo la democracia, no se completa sin observar la presencia del "mecenas", fundamental por las exigencias de financiamiento elevadas de toda política de masas, y del periodista, ligado a las necesidades de la propaganda electoral de masas.¹⁵⁴

La diferencia con la posición liberal de Ostrogorski radica, como ya hemos señalado, en que Weber no condena esta evolución democrática como una

¹⁵⁴ Cf. Max Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán" y "La política como vocación", en *Escritos políticos*, Folios Ed., México, 1982, pp. 59-166 y 308-364.

perversión de unas jerarquías naturales a las cuales se desea volver. Weber no cree en la reversibilidad de este proceso de democratización. Le atribuye a la democratización un efecto de aceleración de la burocratización y una tendencia a la centralización y concentración de la dominación, pero estos inconvenientes para la libertad humana solo pueden ser combatidos, según el alemán, desde la propia lógica de la política de masas. Todo intento de reversión al idílico pasado liberal, tal como añoraba Ostrogorski, está condenado al fracaso. La actitud de vuelta al pasado no tiene en cuenta la indispensabilidad de la organización, con todos sus peligros, como base de toda acción política. Es en ese marco que deben interpretarse las discusiones de Weber en los albores de la redacción de la constitución de Weimar. En ellas el problema gira en torno de los arreglos institucionales favorables a la creación de un liderazgo capaz de desafiar las dificultades propias de la gestión de un Estado de masas.

Robert Michels, ciertamente influido por Weber, pero pensando el problema desde la intención revolucionaria, analiza los efectos sobre los fines, las estrategias y la propia identidad de las organizaciones partidarias, que producen las instituciones democrático electorales. El famoso análisis de Michels no se limita empero a constatar la propensión al aburguesamiento o las transformaciones psicológicas del personal político profesional de los partidos políticos de masas, sino que hace foco en los sesgos políticos que subyacen a las instituciones pretendidamente imparciales del sufragio.

En primer lugar, reconoce que la participación en la democracia electoral implanta un dilema por la identidad de los actores, ya que en el marco de la competencia por la mayoría del voto éstos no pueden presentarse tal cual son.

Un partido de la pequeña burguesía terrateniente que debe apelar solo a los miembros de su propia clase y a aquellos que tienen intereses económicos idénticos, no ganaría un solo asiento, y no enviaría a un solo representante al parlamento. Un candidato conservador que debe presentarse a sus electores declarando que no los considera capaces de jugar un rol activo o de influir en el destino del país, y que les debe decir que por esas razones deben ser privados del derecho al voto, sería un hombre de una sinceridad incomparable, pero políticamente insano.¹⁵⁵

No es distinto lo que ocurre —y ésta es la auténtica preocupación del socialista revolucionario Michels— con los partidos socialistas que se desarrollan como organizaciones y ceden al establecimiento del vínculo representativo. Si la organización es el único medio para perseguir la realización del principio democrático, comporta, simultáneamente, la renuncia al ejercicio de la soberanía popular. El voto es simultáneamente ejercicio y renuncia de la soberanía.¹⁵⁶

Pero el problema no reside solamente en el carácter “ademocrático” del liderazgo en toda organización partidaria, sino en que la competencia electoral entre partidos políticos excluye ciertos resultados, aún cuando éstos constituían los fines originarios de alguna de estas instituciones. En otras palabras, el tipo de “circulación de elites” —Michels parafrasea aquí a Pareto— producido por la competencia electoral de masas no supone un proceso de *sustitución* sino uno de *renovación* y *fusión*. La democracia electoral impide finalmente la consecución del objetivo socialista de la revolución, convirtiendo a las elites socialistas en fuerzas cooptadas y domesticadas cuyos reformismo es funcional a la clase

¹⁵⁵ R. Michels, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 27, 42.

dominante cooptadora.¹⁵⁷ Las tendencias electoral-parlamentarias de los partidos socialistas lo desvían, necesariamente, del discurso revolucionario.

Estos juicios negativos sobre el impacto de las instituciones políticas burguesas sobre las organizaciones de la clase trabajadora que optan por estrategias de colaboración, son afines a la crítica soreliana al régimen democrático-parlamentario. Sorel también reconoce que las formas en que se encuadran las prácticas políticas, determinan identidades y contenidos. En este principio está basada toda su oposición a las estrategias de los socialistas parlamentarios encabezados en Francia por Jean Jaurès. "Toda política electoral es evolucionista, incluso si se admite que muy comúnmente no obliga a repudiar el principio de la lucha de clases."¹⁵⁸ Para Sorel, *la lucha de clases* no es tanto una realidad estructural como un valor que se posiciona, en el sempiterno drama de la civilización, del lado de la actividad, la vitalidad y la energía y en contra de la pasividad, la rendición, la cobardía y la decadencia.¹⁵⁹ Sorel desprecia a la burguesía finisecular por sus valores materialistas, racionalistas y por sus actitudes cobardes y decadentes, no por su carácter de clase explotadora. El proletariado, por su parte, representa la vitalidad y los valores guerreros y heroicos. Estas identidades se deben a que, en la visión de Sorel, "los valores de los hombres, su práctica, su trabajo, son un todo dinámico sin costura."¹⁶⁰ Al transigir con las instituciones de la burguesía, los socialistas están asumiendo unas prácticas que los alienan de los valores e identidad proletarios. Para Sorel hay un nexo inescindible entre identidad y forma de la organización política. Los sindicatos pequeños y descentralizados son, al menos hasta su posterior decepción con ellos, la única forma o instrumento de la genuina lucha proletaria que puede evitar caer en el juego burgués de las concesiones recíprocas:

Quando los sindicatos se vuelven muy grandes les ocurre lo mismo que a los Estados: las calamidades de la guerra, entonces, resultan enormes, y los dirigentes vacilan en acometer aventuras. Los defensores de la paz social han formulado muchas veces el deseo de que las organizaciones obreras alcancen el poder suficiente para que estén *condenadas a la prudencia*. Del mismo modo que entre los Estados se producen en ocasiones guerras de tarifas superadas por lo general mediante la firma de tratados comerciales, los convenios entre las grandes federaciones patronales y obreras podrían poner fin a los conflictos que renacen sin cesar. Dichos convenios, de modo similar a los tratados comerciales, establecerían la prosperidad común de ambos grupos sacrificando ciertos intereses locales. A la vez que se vuelven prudentes, las federaciones obreras muy grandes alcanzan a considerar las ventajas brindadas por la prosperidad de los patronos y a tomar en cuenta los intereses nacionales. El proletariado se halla arrastrado así a una esfera que le es ajena: se convierte en el colaborador del capitalismo. La paz social parece entonces muy próxima a transformarse en el régimen normal.¹⁶¹

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 394-395. Cf. Juan J. Linz; *Michels y su contribución a la sociología política*, FCE, México, 1998, pp. 80 y ss. Para una relectura, aunque de signo opuesto, del problema del sesgo condicionante de las instituciones democrático-liberales puede consultarse: Adam Przeworski, *Capitalismo y socialdemocracia*, Alianza, Madrid, 1988, cap. 1.

¹⁵⁸ George Sorel, Prefacio de 1905 a "El porvenir socialista de los sindicatos" (originalmente en: *Mouvement socialiste*, 1905). Citado de Alberto Ciria (ed.), *Sorel*, CEAL, Buenos Aires, 1968, p. 35.

¹⁵⁹ En otro lugar del texto arriba citado puede leerse: "[...] la lucha de clases es el alfa y el omega del socialismo, que no es un concepto sociológico para uso de los sabios sino el aspecto ideológico de una guerra proseguida por el proletariado contra el conjunto de los jefes de la industria [...]" *Ibid.*, p. 40.

¹⁶⁰ Isaiah Berlin, "Georges Sorel", *op. cit.*, p. 388.

¹⁶¹ George Sorel, *op. cit.*, p. 41.

Participar de elecciones o tomar parte en concertaciones salariales supone el sometimiento a una lógica institucional que, pese a presentarse en el ropaje de la imparcialidad, altera a los participantes y condiciona los resultados de sus acciones. Favorece y reproduce, a ojos de Sorel, los valores y actitudes de una burguesía vil y decadente.

Vale la pena aquí recordar el contexto polémico-político más inmediato que explica estas posturas. El sindicalismo revolucionario, en el cual militaba Sorel, se definía, a partir de principios de siglo, como reacción al socialismo de los partidos que se había adecuado a los mecanismos parlamentarios de la democracia burguesa. La particular fuerza con que este fenómeno se dio en Francia, manifestada en la participación directa del bloque socialista en un gobierno de coalición (nos referimos aquí a la presencia del socialista Millerand en el gobierno de Waldeck-Rousseau) se debió a la polarización, entre el frente democrático-republicano, por un lado, y la derecha nacionalista y monárquica, por el otro, que originó el llamado *affaire Dreyfus*.¹⁶²

Es similar el modo en que Pareto lee los condicionamientos de las incipientes instituciones demoliberales.¹⁶³ Inicialmente sus juicios sobre la democracia se ajustan al repertorio del liberalismo defensivo. Democracia supone “socialismo de Estado” entendido en términos de protección económica, intervencionismo y proteccionismo gubernamental. La contracara de estas tendencias es la restricción de las libertades de los gobernados. Son estos términos los que llevan a Pareto a afirmar que “el concepto de democracia liberal” es falsado por los mismos hechos y que su pretensión de “paz, justicia y libertad” no trasciende el plano del “sueño poético”.¹⁶⁴

Esta evaluación de la democracia liberal irá evolucionando, sin embargo, como fruto de la observación de las experiencias de los gabinetes de Giovanni Giolitti en Italia y de los gobiernos de coalición radical-socialistas protagonizados por Waldeck Rousseau, Jean Jaurès y Millerand en Francia.

Estas experiencias políticas, que se extendieron entre los primeros años del siglo y los albores de la Guerra Mundial, se caracterizan por una notable expansión de la economía, sobre todo de la producción industrial, por la introducción del sufragio universal en Italia y por la convivencia y colaboración, directa o indirecta, de los partidos socialistas con gobiernos burgueses.

Es sobre estas experiencias políticas que se irán formando las categorías de la sociología política paretiana. Ésta, ya librada de la antropología optimista que informaba a la visión liberal, busca ahora reconocer las formas que asume el juego expoliatorio, o, en otras palabras, cómo se conforman los actores colectivos, cuáles son las fórmulas ideológicas e institucionales que conforman el orden dominante y cuál es la coalición distributiva que le subyace.

Es claro que en esta visión ya no hay lugar para concebir la idea de un orden político neutral. De lo que se trata, en consecuencia, es de descubrir las relaciones de “dependencia mutua” entre determinadas formas institucionales y determinados contenidos concretos. En sus consideraciones sobre los regímenes políticos, Pareto critica la unidireccionalidad que comportan las visiones excesivamente institucionalistas o *políticas* y aquellas que, por el contrario,

¹⁶² Cf. Eric Hobsbawm, *La era del imperio, 1875-1914*, Crítica, Buenos Aires, 1998, p. 112.

¹⁶³ Algunos de los argumentos tratados a continuación fueron tratados en: Philip Kitzberger, “La crítica de la democracia moderna en la concepción del ciclo político-económico de Vilfredo Pareto”, *Adef. Revista de Filosofía*, vol. XV, N° 2, noviembre de 2000, pp. 77-89.

¹⁶⁴ “Nota discordante”, en: *Ecrits pol II*, pp. 466-468. (original en: *Il Regno*, 12/2/1906)

asumen, como el materialismo histórico vulgar, que el régimen político no es más que una consecuencia de las relaciones económico-materiales.¹⁶⁵ Ambas visiones “caen en el común error de obviar la mutua dependencia de los fenómenos sociales”. No obstante, Pareto se considera un deudor de Marx en cuanto reconoce que la forma del régimen político está estrechamente ligada a la índole de la clase gobernante. Es desde esa perspectiva que descarta las visiones, irremediamente apoyadas en la creencia subyacente en la bondad humana, que creen en la superabilidad de la imperfección o parcialidad de las instituciones políticas.

Para aquellos que dan suma importancia a la forma del régimen político es fundamental resolver la cuestión: “¿Cuál es la mejor forma de régimen político?”. Pero esto no tiene ningún sentido si no se agrega a qué sociedad debe adaptarse y si no se explica el término “mejor”, que remite en modo bastante indeterminado a las varias utilidades individuales y sociales.¹⁶⁶

No existe, entonces, un modo universalizable para evaluar un orden político institucional. Todo ordenamiento realiza únicamente una utilidad parcial e irreductible. El carácter universal de las fundamentaciones, sean éstas monárquicas, republicanas o democráticas, corresponde al orden de la fe o los sentimientos. Pero detrás de éstos hay siempre una dominación, ciertos mecanismos –más o menos ocultos– de circulación o de selección de las élites y una organización subyacente del sentido de la expoliación. Sin embargo, estas configuraciones de dominación, selección y expoliación no deben ser pensadas en términos maniqueos, es decir como producto de una voluntad instrumental y conspirativa:

La clase gobernante no es homogénea; ella misma posee un gobierno y una clase más restringida o un jefe, un comité que efectiva y prácticamente dominan. [...] La inclinación a personificar las abstracciones o, más no sea, a dar a ellas una realidad objetiva, hace que muchos se figuren a la clase gobernante casi como una persona o, al menos, como una unidad concreta, y que supongan que tiene una única voluntad y que, por medio de disposiciones lógicas, lleva a efecto los concebidos proyectos. Así, muchos antisemitas se figuran a los semitas, muchos socialistas a la burguesía; mientras otros, acercándose más a la realidad, ven en la burguesía a un ordenamiento que opera, en parte, sin que sean conscientes los burgueses. Las clases gobernantes, como otras colectividades, llevan a cabo acciones lógicas y no-lógicas, y parte principal del fenómeno es el ordenamiento, no ya la voluntad consciente de los individuos, los cuales, por cierto, en determinados casos, pueden ser arrastrados por el ordenamiento a un punto donde la voluntad consciente no los llevaría.¹⁶⁷

En otros términos, una clase se constituye en clase dominante no por una acción política consciente e intencionalmente concertada. Son los propios ordenamientos o formas los que producen y reproducen distribuciones favorables a ciertos tipos o caracteres sociales. Las instituciones producen, más allá de la intención en las que se originan, ciertos sesgos.

Dentro de los ordenamientos políticos existentes se detectan, a entender de Pareto, dos medios específicos polares. Estos son la fuerza y el consentimiento. En los casos particulares, estos dos medios de gobierno se encuentran en proporciones variables. La historia de las instituciones políticas podría resumirse, en paralelo a toda su concepción pendular entre la fe y el escepticismo de los razonamientos humanos, como un perpetuo oscilar entre el predominio del uso de

¹⁶⁵ *Trattato*, §2237 y ss.

¹⁶⁶ *Trattato*, §2239.

¹⁶⁷ *Trattato*, §2254.

la fuerza, la parte *leonina*, y la prevalencia de la actitud *volpina*, es decir, del consenso y la astucia como medios de gobierno.

La democracia y su difusión no se sustrae a este devenir cíclico, representando una etapa precisa del péndulo: "La evolución «democrática» parece estar en estrecha dependencia con el aumento del medio de gobierno que recurre al arte y a la clientela, frente a aquel que recurre a la fuerza."¹⁶⁸

Con las excepciones parciales de Austria-Hungría y de Alemania, Pareto considera la evolución democrática en Europa Occidental como el progresivo aumento del medio gubernamental hacia una lógica combinatoria de patrones-clientes ligados a la expansión progresiva de centros de influencia y patronazgo estrechamente relacionados con una orientación económica. En términos más concretos, estos gobiernos tienden a desplegarse como redes expansivas de patronazgo en las que los clientes se favorecen de los *spoils* a cambio de apoyo.¹⁶⁹

Ahora bien, ¿cuál es –según Pareto– la razón que explica la afinidad entre democracia y estas formas de "feudalismo económico"?

Una de las principales razones parece estar ligada a la cuestión del crecimiento de los ámbitos gubernamentales. Ya hemos explicado cómo, en una versión al menos peculiar del planteo liberal, Pareto correlaciona la democratización con la ampliación de funciones estatales como la defensa y el militarismo, la legislación laboral, las obras públicas, la política fiscal, las leyes sociales, etcétera. Los medios o instrumentos gubernamentales protagónicos en arreglo a estas funciones son las concesiones estatales, los contratos de obra pública, los acuerdos tarifarios, las exenciones impositivas, la legislación social, etcétera.

Pese a que reconoce esta ampliación de la política como irreversible – hemos visto en otra parte que Pareto eleva la inclinación expoliatoria a postulado antropológico –, en la sociología de Pareto sigue pesando la vieja hostilidad del *liberista* contra la acción gubernamental. Esta hostilidad se expresa en la afirmación axiomática según la cual, dadas las inclinaciones humanas, ampliando la materia gubernamental se aumenta la oportunidad para el abuso y la explotación:

[L]os hombres que gobiernan tienen, en promedio, cualquiera sea la forma del régimen, una cierta inclinación a usar el poder para mantenerse en el mismo, y a abusar de él para conseguir ventajas y ganancias particulares, que usualmente ni siquiera distinguen bien de las ganancias y ventajas del partido, y que además confunden casi siempre con las ventajas y ganancias de la nación. De ello se sigue [...] que los usos y abusos serán tanto más amplios cuanto mayor sea la intromisión del gobierno en los asuntos privados; al crecer la materia explotable, crece también aquello que puede aprovecharse.¹⁷⁰

Este nuevo poder del Estado para determinar las distribuciones económicas, no puede no tener ingerencia en la selección de la clase política. ¿Quiénes llegan? Los costos crecientes de las campañas necesarias para lograr una banca parlamentaria determinan un primer filtro. "Puestas de lado algunas poco numerosas excepciones, no puede uno volverse diputado si no pagando,

¹⁶⁸ *Trattato*, §2259.

¹⁶⁹ Las referencias al pie confirman que esta visión de la política electoral-parlamentaria está fuertemente inspirada en la experiencia política del *transformismo* inaugurado por Depretis. Cf. Samuel E. Finer, "Patrons, Clients and the State in the Work of Pareto and at Present Day", en: *Atti dei Convegni Lincei. Congresso Internazionale Vilfredo Pareto (Roma, 25-27 ottobre 1973)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1975, pp. 165-186

¹⁷⁰ *Trattato*, §2267.

concediendo o, más aún, concediendo favores gubernamentales.¹⁷¹ Los costos de la política son tales que ni siquiera los hombres ricos de honor—los *honorarios* de Weber— pueden financiarse en forma independiente. Las diputaciones dependen entonces ya de una estructura de intercambios sobre la cual se monta, en un segundo momento, la esfera ministerial para la cual se requieren altas dosis de astucia y habilidad para las *combinaciones*.¹⁷²

La característica de los ordenamientos democráticos es, entonces, que en ellos abundan o predominan mecanismos de selección que tienden a hacer prevalecer, en las clases gobernantes, a los sujetos dotados de lo que Pareto llama el *instinto de las combinaciones*: los *zorros* o *especuladores*. Este tipo de clase gobernante utiliza las corruptelas, los favores materiales y simbólicos, y la asignación de privilegios a cambio del apoyo. Su opuesto es la clase gobernante *leonina*, aquella donde predominan la *persistencia de los agregados*, la *afe* y donde prevalece la disposición al uso de la fuerza apoyado en convicciones y sentimientos religiosos.

El origen de esta distinción está justamente en el reproche de Pareto a la burguesía —que le valió la polémica con los nacionalistas de *Il Regno*— por su escepticismo que la inhibía en la disposición a utilizar la fuerza para sostener el propio dominio. Su profecía de los primeros años del siglo, aquella que veía a la burguesía declinar y perder el poder en favor de la decidida y fuerte élite socialista, no ha cambiado. Sólo ha sido reinterpretada en función de desarrollos posteriores y articulada en una versión sociológica más compleja.

Las nacientes democracias liberales son la fachada ideológica de una coalición de grupos que responden a determinados sectores de la estructura social. Eso es lo que Pareto intenta decir cuando afirma que las democracias se inclinan cada vez más hacia el dominio de una *plutocracia demagógica*.¹⁷³ Por ende, la democracia no es únicamente el predominio del tipo social de los especuladores y astutos; detrás de la democracia hay una convivencia entre grupos industriales (la plutocracia) y los obreros organizados (el componente democrático-demagógico). Se trata de “una liga parcial entre estos dos elementos, lo cual es especialmente notable de fines del siglo XIX hacia acá. No obstante, en general, especuladores y trabajadores no tengan enteramente en común los intereses, acontece que parte de los primeros y parte de los segundos encuentren provechoso operar en la misma dirección, a fin de imponerse en el Estado y de explotar a las demás clases sociales.”¹⁷⁴

Se trata entonces, a ojos de Pareto, de una coalición distributiva de grupos organizados que encuentra modos de operar concertados que resultan en la expoliación de otros grupos. En un artículo aparecido en 1911 en una publicación ligada a Georges Sorel, Pareto describe la utilización política de la inflación como uno de los mecanismos expoliatorios que posibilitó esta coalición:

¹⁷¹ *Trattato*, §2268.

¹⁷² *Ibid*, *loc. cit.*. Así describe Pareto las artes necesarias para quien aspira a un cargo ministerial: “Los ministros no tienen cofres de los que extraer los puñados de dincro para distribuirlos entre sus partidarios; se hace necesario, con sutil arte, encontrar, en la parte económica, combinaciones de protección económica, de favores a los bancos, a los *trust*, de monopolios, de reformas fiscales, etc., y en las otras partes, de presión sobre los tribunales, de distribuciones de honores, etc., que favorezcan a aquellos que aseguran el poder.”

¹⁷³ *Trattato*, §2257, §2268.

¹⁷⁴ “Trasformazione della democrazia”, *op. cit.*, p. 956.

Un cambio económico que haga aumentar el precio de los productos más de cuanto aumente el costo de producción, resulta ventajoso a los productores. Lo sería aún más si el costo de producción no aumentara en absoluto. Es esto lo que explica porqué los empresarios se han opuesto, en un primer momento, a las reivindicaciones obreras. Más tarde llegó el día en que reconocieron que era más ventajoso ceder que combatir, que la línea de resistencia más débil se encontraba del lado de los consumidores, de modo que el precio de los productos podía ser aumentado hasta el punto en que empresarios y obreros encontrarán provecho. He aquí porqué los grandes industriales, comerciantes, agentes de cambio, banqueros, etc., devinieron radicales, radical-socialistas, y hasta socialistas.¹⁷⁵

La inflación de precios combinada con concertaciones de salarios supone ganancias para el empresario industrial como para los sectores obreros industriales cuyo costo es trasladado a los consumidores y a otros sectores medios de renta fija o, como hemos visto en § 2.3.2., de baja capacidad organizativa. ¿Con qué sectores sociales identifica Pareto a los grupos expoliados? Son los que llama *rentistas*, esto es, los sectores de ingresos fijos, los depositantes y poseedores de ahorro, propietarios de bienes inmuebles y tierras, clases agrarias y los sectores que de ellas dependen.¹⁷⁶

Por otra parte, es en este marco que Pareto tiene fuertes afinidades con la crítica soreliana respecto de las consecuencias producidas por la lógica de cooptación basada en concesiones materiales sobre la propia identidad y fines de los partidos socialistas que acompañan a las prácticas de la política democrática.

El juego de negociación económica y la concesión son mecanismos que absorben al enemigo y destruyen las delimitaciones que permitían construir las identidades y antagonismos. El dominio de la especulación y la plutocracia destruyen las creencias, la moral, las normas y los principios. Transformismo, transigencia, oportunismo, reformismo son los sinónimos de perversión y corrupción de la voluntad de acción, de la fuerza revolucionaria, de la disposición viril.¹⁷⁷

La vieja admiración de Pareto por los socialistas combativos e intransigentes se convierte en desprecio cuando éstos siguen la vía de la estrategia electoralista y legalitaria.

Si bien en Italia no se reprodujo la formación de un bloque radical-socialista como en Francia, el socialismo de la península fue adoptando las estrategias del reformismo y de la negociación. Salvo breves intersticios de dominio de la rama sindicalista revolucionaria, finalizados con el fracaso de las

¹⁷⁵ "Redditeri e speculatori", en: *Scritti*, pp. 416-424, p. 421-422. (original: "Rentiers et spéculateurs", *L'Indépendance*, 1/5/1911)

¹⁷⁶ Cf. *Ibid*, loc. cit.; *Trattato* §2233, §2234, §2313.

¹⁷⁷ Es importante resaltar que los conceptos de especuladores y plutócratas han constituido con frecuencia un tópico del antisemitismo de la época. En Francia en particular, ha sido fuerte entre los *antidreyfusards* y ha tenido efecto, como lo atestiguan algunas posiciones momentáneas de Sorel, también entre los *dreyfusards* desencantados. Pareto reconoce al antisemitismo como fenómeno sociológico, obra de aquellos sentimientos no racionales que expresan la aversión de los individuos fuertes en residuos religiosos frente a la amenaza de disolución del orden. Llega a afirmar que el antisemitismo responde al mismo complejo social conservador que llevó a Platón a querer su República lejos de los comerciantes del Pireo. "En Atenas, los hombres del Pireo contrastan con los agricultores, y Platón quiere situar su república lejos del mar para sustraerla, justamente, de la obra de los *especuladores*; en ello, él es el precursor de nuestros antisemitas contemporáneos.", *Trattato*, §2336.1. El judío y los pobladores del Pireo son, para él, la forma de reducir aquello que se percibe como amenaza mediante un procedimiento de personificación, típico de las "formas religiosas". Cf. también: *Lettere*, t. III, pp. 285-287. (carta del 17 de junio de 1921). Diremos más sobre las personificaciones y antropomorfismos en las representaciones políticas en § 4.5.

huelgas de 1904, las estrategias del socialismo italiano estuvieron progresivamente dominadas, durante la primera década del siglo XX, por el sector reformista comandado por Filippo Turati y Leonida Bissolatti. El ascenso de este sector evidenciaba el mayor peso relativo que iban adquiriendo los trabajadores industriales organizados del norte frente a los trabajadores del retrasado *mezzogiorno*, donde la tradición anarco-sindicalista era tradicionalmente fuerte. Así se fue articulando una estrategia de colaboración con la recién creada C.G.L. (Confederazione Generale del Lavoro) y de “acción constructiva” en el parlamento, desde donde el socialismo promovió el sufragio universal, el impuesto progresivo, educación y legislación social a cambio del control disciplinado de la fuerza laboral. La capacidad de negociación política de salarios y condiciones de empleo se limitaba, sin embargo, a los sindicatos hegemónicos y privilegiados del norte. Esta limitación contenía ya un malestar que estallaría en la crisis y rebelión, de la cual el joven Mussolini formaría parte, contra los líderes corrompidos por las prácticas democrático-burguesas del socialismo en los años previos a la Primera Guerra.¹⁷⁸ Filippo Turati, el líder de los socialistas, a quien Pareto había admirado como un exponente de la élite del futuro, a quien incluso había dado albergue durante su exilio en Suiza, se convierte en el jefe del socialismo transigente que colabora, a cambio de concesiones salariales y legislación social, con el gobierno de *especuladores*, industriales y financistas sostenida por Giolitti, quien, de ese modo, podía sostener complacido que “Karl Marx ha sido relegado a la bohardilla”.¹⁷⁹

Turati y Jaurès son ejemplos de este “socialismo burgués” en la medida en que, a cambio de privilegios para las élites organizativas, se han dejado domesticar por las artes económicas de los especuladores:

En Italia y en Francia la posición asumida por los especuladores respecto al socialismo es ciertamente instructiva. Comenzaron combatiéndolo y culminaron sirviéndose de él. El animal feroz ha sido domesticado y ahora sirve muy bien a sus domadores.¹⁸⁰

Los juicios de Pareto sobre el “socialismo transigente”, encontrables en sus artículos y publicaciones de esta década, remiten al “aburguesamiento”, a la sustitución de los fines y a la decadencia moral que lo emparenta con críticos como Michels y Sorel.¹⁸¹

Pero Pareto enmarcará este proceso en su visión, ya presente en sus primeros escritos sociológicos, de la circulación y rotación de las élites. En el *Trattato*, terminado durante la guerra europea, la afirmación de la decadencia de las élites, entendida como la pérdida de la fe en el propio derecho al dominio y su sustitución por otra, pletórica de esta disposición fideísta al uso de la fuerza, adquiere otra encarnadura basada en categorías que remiten a las consecuencias económicas y políticas de las orientaciones práctico-políticas que Pareto llama con los algo ampulosos nombres de *instinto de las combinaciones* y *persistencia de los agregados*. En el terreno político, estas categorías indican un predominio de actitudes escépticas proclives al intercambio libre de condicionamientos morales,

¹⁷⁸ Christopher Seton-Watson, *Italy from Liberalism to Fascism 1870-1925*, Methuen & Co., London, 1967, pp. 264-271.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 270.

¹⁸⁰ “Redditeri...”, *op. cit.*, p. 421.

¹⁸¹ Ver: “Socialismo legalitario e socialismo rivoluzionario”, en *Ecrits pol II*, pp. 453-456 (originalmente en: *Il divenire sociale*, 1ero. de Abril de 1905); “Socialistes transigeants et socialistes intransigeants”, en *Mythes*, pp. 229-231 (originalmente en: *Journal de Genève*, 17 de agosto de 1903).

de un lado, o la creencia en el absoluto que favorece la disposición al uso de la fuerza. En cuanto a sus consecuencias económicas, una permite el avance civil y el progreso científico-material, la otra propende al inmovilismo o al estancamiento. En términos de la estructura social el especulador es identificado con los sectores urbano industriales y los rentistas con los sectores agrarios y urbanos medios. La predominancia social de cualquiera de estos dos tipos polares produce inestabilidad. Ya hemos visto que su ideal político parece ser el de una suerte de equilibrio republicano entre los poderes sociales propio de cierta línea liberal.¹⁸² Es importante la imagen idealizada de Inglaterra, dónde el poder aristocrático y conservador de la *Gentry* equilibra y contrabalancea a una burguesía dinámica y democrática. Esa Inglaterra que Pareto, junto a otros liberal-conservadores, cree y teme ver terminada con la reducción de las prerrogativas políticas a la Cámara de los Lores (la *Parliament Act* de 1911) y luego con la "política plutodemocrática" de Lloyd George.¹⁸³

En el *Trattato*, tal como veníamos argumentando, la teoría de la circulación de las élites adquiere una formulación analíticamente más compleja. La explicación de la decadencia o del ciclo político se enlaza con la del ciclo económico.¹⁸⁴

Estos órdenes políticos basados en la lógica de cooptación económica dependen, para su factibilidad y subsistencia, de un cierto crecimiento de la renta total de la sociedad. Por otra parte, el desempeño económico de las sociedades tampoco se sustrae a un comportamiento cíclico. Toda Europa, pero Italia en particular, vieron, durante la primera década del siglo, un espectacular proceso de industrialización y crecimiento económico que representa la fase expansiva del

¹⁸² "Redditieri...", *op. cit.*, p. 419.

¹⁸³ La idea del equilibrio de fe y escepticismo implicada en la teoría de la circulación de las élites es, con frecuencia, puesta en relación con los ejemplos de la Roma republicana, de Venecia y de Inglaterra como ejemplos del equilibrio de las instituciones favorable a la libertad y a la civilización. La capacidad de Inglaterra de incorporar a las nuevas fuerzas sociales sin desplazar a las instituciones conservadoras hace que pueda evitar la revolución y mantener la libertad. Cf. *Les systèmes*, II, pp. 428-432. "Los países económica y políticamente más prósperos son aquellos en los cuales las dos categorías se encuentran en una cierta proporción [...] Por lo demás, fue una de las causas de la fuerza de Inglaterra [...] cuando, de una parte, sus *squires* cazadores de zorro le aseguraban la estabilidad que ofrece la primera categoría, mientras, por el otro lado, sus industriales y sus comerciantes le procuraban la riqueza y el progreso económico que puede ofrecer la segunda categoría", cf. "Redditieri...", *op. cit.*, p. 419. "En un caso como en el otro, el principal elemento de prosperidad fue la parte en el gobierno dejada a la categoría de los agricultores y de los propietarios, que dotaban a la plutocracia demagógica de los elementos de estabilidad y de fuerza de los cuales, por su propia índole, es carente.", cf. "Trasformazione della democrazia", *op. cit.*, p. 959. Cf. también: *Trattato*, §2227. Fue James Burnham, en un famoso ensayo, quien presentó a Pareto como defensor de un pesimismo maquiaveliano consistente en pensar la posibilidad de la libertad en la coexistencia de la pluralidad de las fuerzas sociales. Esta posición, que recuerda a la idea del poder dividido en Mosca, se expresaría en la visión del equilibrio social como resultado de una élite abierta que incluya y refleje la pluralidad de sentimientos de los diferentes sectores sociales. Cf. James Burnham, *Los maquiavelistas. Defensores de la libertad. Maquiavelo, Mosca, Sorel, Michels, Pareto*, Olcese Editores (Revista Argentina de Estudios Estratégicos), Buenos Aires, 1986, pp. 247 y ss.

¹⁸⁴ Para una formulación esquemática pero clarificadora de la interrelación del ciclo político y el económico debe consultarse: Charles Powers, "Sociopolitical Determinants of Economic Cycles: Vilfredo Pareto's Final Statement", *Social Science Quarterly*, vol. 65, 4, 1984, pp.998-1001.

ciclo económico.¹⁸⁵ Esta variable es fundamental en el análisis pues se encuentra en una relación de mutua dependencia con la forma y el desempeño políticos.

Pese al tono moralista que resuena en su prosa, a Pareto no le importa hacer una denuncia de las oportunidades que brinda la democracia para la corrupción política sino observar las consecuencias económico-políticas del tipo de selección que realiza. El concepto de "corrupción" sirve en su análisis para explicar, como veremos, la percepción subjetiva que estas formas *económicas* de acción política engendran cuando vira la circunstancia de la expansión económica. Pareto no hace ya un argumento moral sino sociológico. Como cualquier otro ordenamiento político, las democracias suponen que algunos son expoliados por otros. La expoliación es consustancial a todo orden humano. Lo peculiar de estas formas es que, si bien necesitan para operar una maquinaria política que insume una gran cantidad de riqueza, a su vez son afines a un tipo de expoliación y redistribución capaz de engendrar incrementos en la producción total de riqueza:

La presente circulación de las clases selectas lleva, pues, a la clase gobernante a muchas personas que destruyen la riqueza, pero lleva también a ella a muchas más que la producen; y tenemos una prueba muy certera de que la acción de éstas prevalece sobre la de aquéllas, dado que la prosperidad de los pueblos civilizados ha crecido enormemente.¹⁸⁶

La selección de caracteres propensos a la creación de riqueza se plasma en la producción no intencional de redes de patronazgo, maquinarias electorales, líderes sindicales y partidarios, jefes de grupos de presión, empresarios, financistas y facciones legislativas. Toda esta pluralidad de grupos funciona como una coalición distributiva donde la cohesión se mantiene por medio de mecanismo como las políticas fiscales, las concesiones gubernamentales, los contratos, la obra pública, la inflación, los acuerdos tarifarios y salariales, la legislación social, etcétera.

Esta forma *económica* de hacer política, que tiende a prevalecer en periodos de expansión, explica los cambios, de la intransigencia a la transigencia, en la estrategia de los partidos socialistas. Entre 1873 y 1898 se ha visto un periodo de crisis económica en coincidencia con la época heroica del socialismo. A partir del cambio de siglo, con el repunte económico, aparecen las socialdemocracias reformistas y legalistas, no como consecuencia y producto de una discusión doctrinaria interna, como pudo haber sido la *Bernstein-Debatte*, sino por la oportunidad y el aprendizaje de estrategias cooptativas por parte de los gobiernos burgueses.

El moralismo o el sectarismo intransigentes mutan en transformismo según la capacidad gubernamental de proveer beneficios sectoriales, un recurso que está en relación al ciclo económico. "En los periodos en que aumenta rápidamente la prosperidad económica, gobernar es mucho más fácil que cuando se estanca".¹⁸⁷

Los periodos de crecimiento coinciden con un aflojarse de los principios e identidades sectarias. La percepción de la política como constituida por antagonismos tiende a desdibujarse. Pareto entiende que en las fases avanzadas tienden a desdibujar también las nociones o criterios morales, en tanto la generalización de relaciones sociales del tipo patrono-cliente no permite su

¹⁸⁵ Gianni Toniolo, *Storia economica dell'Italia liberale 1850-1918*, Il Mulino, Bologna, 1988, cap. 10; Frank J. Coppa, *Planning, Protectionism, and Politics in Liberal Italy: Economics and Politics in the Giolittian Age*, The Catholic University of America Press, Washington, 1971, cap. 2

¹⁸⁶ *Trattato*, §2301.

¹⁸⁷ *Trattato*, §2302.

discernimiento.¹⁸⁸ Es en ese sentido que el autor habla de esa confusión entre interés propio y colectivo que esta racionalidad económico-instrumental expoliadora dominante no permite despejar. Pareto reconoce aquí también la experiencia basal, el germen latente del malestar que en los grupos expoliados conduce a la construcción del antagonismo por medio de operaciones semánticas consistentes en personificaciones o antropomorfizaciones de colectivos sociales al estilo del antisemitismo. Allí reside la debilidad de estas formas políticas y su dependencia del momento económico. No tienen otro recurso que las combinaciones económicas, no pueden apelar a la fe, no saben utilizar la fuerza. Allí parece residir incluso la simiente de su propio fin:

Los gobiernos modernos, precisamente para proveer a las combinaciones que les son indispensables, suelen gastar en la actualidad más de lo que le permiten sus ingresos, y la diferencia la toman de deudas patentes u ocultas, que permiten gozar hoy el beneficio de los gastos, aplazando su carga para el futuro.¹⁸⁹

Semejante modo de actuar no da origen a graves dificultades en los períodos de rápido aumento de la prosperidad económica; el aumento natural de los ingresos del balance cubre los embrollos del pasado, y se confía al porvenir el sanear los del presente; pero las dificultades surgen en los períodos de estancamiento, y se harían mucho mayores si sobreviniera un período un poco largo de regresión económica; la ordenación social en el presente es tal que acaso ningún gobierno podría permanecer incólume en semejante período y se producirían tremendas catástrofes, de intensidad mucho mayor de las que nos registra la historia.¹⁹⁰

El agotamiento de la posibilidad de gobernar por medio de las coaliciones y la cooptación económica transforma a la política en antagonismo, en lucha abierta entre identidades.

Se estanca la circulación económica, y se estanca también la circulación de las clases selectas. Faltan los medios para que, o naturalmente, como consecuencia de los ordenamientos existentes, o artificialmente, por obra directa del gobierno, sean premiados aquellos que demuestran poseer en mayor grado el arte de las combinaciones económico-políticas sobre las que se apoyan nuestros gobiernos; resulta difícil para el gobierno amansar al adversario.¹⁹¹

La fe, la creencia en absolutos, la estructura religiosa y la consiguiente disposición al uso de la fuerza regresan al primer plano de la política cuando la renta se contrae. La historia sigue siendo la historia de la eterna lucha entre élites. Es con la crisis económica que ésta vuelve a ser evidente y palpable como comenzaba a suceder en Italia a partir de 1913. La alianza tejida por Giolitti empieza a resquebrajarse, “los militantes del socialismo rechazan seguir a sus jefes domesticados”, éstos no pueden “suscitar intereses” merced a gastos y concesiones y, por ende, no pueden frenar la oposición que se realinea en torno a “idealidades populares”.¹⁹²

Llegados a este punto podemos volver a preguntarnos: ¿En qué consiste el reproche que le hace Pareto a la democracia?

Ya no es, evidentemente, el mismo que hemos venido enfatizando a lo largo de toda esta sección como la crítica liberal a la democracia.

A esta última le reprocha ante todo la imposibilidad de gobernar, el déficit de soberanía, la pérdida de la primacía de la política visible en la dependencia del

¹⁸⁸ *Trattato*, §2267.

¹⁸⁹ *Trattato*, §2306.

¹⁹⁰ *Trattato*, §2307.

¹⁹¹ *Trattato*, §2309.

¹⁹² *Ibid*, loc. cit.

gobierno en el factor económico.¹⁹³ El problema es la excesiva dependencia del crecimiento económico para sostener la coalición distributiva, para disciplinar a los grupos, en definitiva, para sostener el orden. Como habíamos insinuado en § 2.3.2., en sus escritos posteriores al *Trattato* y en coincidencia con el derrumbe económico de la posguerra, la reproducción de la lógica grupal descubre una transferencia de la soberanía desde el Estado hacia los grupos. *La prevalencia de las tendencias centrifugas y el desmembramiento de la soberanía central* son los dos temas principales de su obra de posguerra titulada *Trasformazione della Democrazia*.¹⁹⁴

2.5. “El fenómeno del fascismo”

Hemos concluido nuestros propósitos de mostrar, por un lado, la inserción de Pareto en ciertas percepciones y problemáticas políticas de su época, y de introducir, por el otro, la peculiar forma en que Pareto razona sobre estas cuestiones. Teniendo todos estos elementos en mente, se nos presenta la oportunidad de presentar, a modo de excursión, los trazos generales del modo en que Pareto interpretó al fenómeno del fascismo en los días de su ascenso al poder. La crítica de la democracia nos permite directamente a preguntarnos por el lugar que ocupa el fascismo en este diagnóstico de disolución provocado por las incapacidades de la clase política democrática en el contexto de la crisis de la posguerra en Italia.

Pareto vivió hasta agosto de 1923, ocho meses después de la marcha sobre Roma. Desde sus primeras apariciones en el escenario político, hacia 1920, hasta los días precedentes a su muerte, Pareto ha seguido el fenómeno con cierto apasionamiento a lo largo de artículos en diarios y revistas, y en sus intercambios epistolares. No ha dejado, sin embargo, ninguna interpretación sistemática y unitaria al respecto.¹⁹⁵

Para responder a la pregunta arriba formulada optaremos por ilustrar la cuestión utilizando un artículo de Pareto publicado en el diario *La Nación* de Buenos Aires, a cuatro meses de la toma del poder, en el cual el sociólogo pretende brindar al lector argentino un análisis, sociológicamente ajustado, del fenómeno del fascismo.¹⁹⁶

En su primer momento el fascismo fue, inicia diciendo el autor, “una reacción espontánea y un poco anárquica de una parte de la población contra la «tiranía roja»”, el momento de disolución del Estado, de guerra civil, momento en el cual, ni el gobierno, ni sus oponentes, conseguían sostener el orden. Fue el movimiento fascista el que consiguió dar fin a esa situación —“esencialmente transitoria, sobre todo entre los pueblos más civilizados”— y “reestablecer la autoridad de gobierno y el orden público”.

¹⁹³ Con esto no queremos decir que Pareto no compartía con Sorel un desprecio de carácter moral por estas democracias.

¹⁹⁴ Cf. *Scritti*, pp. 917-1059.

¹⁹⁵ Una reconstrucción del seguimiento de la coyuntura del ascenso fascista en Pareto puede encontrarse en L. Montini, *op. cit.*

¹⁹⁶ “El fenómeno del fascismo”, *La Nación*, 25 de marzo de 1923. El artículo se reprodujo, junto con otros dos escritos para el mismo periódico, en idioma original en el primer número de los *Cahiers*. Hoy se encuentra, traducido al italiano, en *Scritti*, pp. 1168-1173, traducido al francés en *Mythes*, pp. 334-338. Si bien hemos consultado en los archivos de la sede de *La Nación* en Buenos Aires, no hemos podido determinar el vínculo de Pareto con el periódico.

La clase dirigente parlamentaria tenía conciencia de esta situación. “Se piense en Giolitti que vino al poder con un programa de “restauración” de la autoridad y el estado [...] y que tuvo que abandonar el poder sin realizar ninguno de estos programas”. El Estado liberal estaba evidentemente privado de poder, por ende, “era forzoso que la opción del nuevo régimen tuviera que ser entre los fascistas y sus adversarios.”

La razón por la cual estos últimos, los socialistas, no fueron los vencedores de la contienda se debe a que “sus fuerzas fueron dilapidadas” en ocupaciones de fábrica y reivindicaciones materiales. Su economicismo es el que les impidió “hacerse del poder central”. En otras palabras, Pareto cree aquí que lo que le quitó al socialismo el “derecho” de ser la nueva élite, es su reciente pasado de predominio de actitud transigente y transformista.

“El contraste con los fascistas es notable”. Salvo excepciones, Pareto cree que, en sus filas, “la gran mayoría perseguía un ideal más o menos mítico: la exaltación del sentimiento nacional y del poder del Estado, la reacción contra las ideologías democráticas, pseudo-liberales, pacifistas, humanitarias.” Vemos aquí aparecer el viejo tema de los sentimientos religiosos y la cuestión de la eficacia del nacionalismo. Pareto parece observar aquí que los individuos fuertes en estos sentimientos religiosos que antes militaban en el socialismo y constituían el ala sindicalista revolucionaria, fueron absorbidos, en la posguerra, por el fascismo. Tampoco falta en el análisis el tema del liderazgo, su jefe “orientado hacia la conquista del poder central”, supo resistir a las tentaciones de cooptación parlamentaria y supo articular “el instinto de las combinaciones” y “los potentes sentimientos ideales de las masas”.

Pero lo que según Pareto define decisivamente la diferencia entre los fascistas y sus adversarios, la plutocracia demagógica, es que estos últimos no pueden gobernar más que en períodos de expansión de la riqueza. Quienes sólo saben distribuir y cooptar, no pueden ejercer la soberanía en períodos de contracción de los medios económicos. Esta imposibilidad los conduce directo a la anarquía. Citemos el pasaje completo:

Otra diferencia entre los fascistas y sus adversarios nos la revela el examen de las condiciones económicas y financieras. Cada problema ligado a estas condiciones comporta dos soluciones: una que asegura el máximo de utilidad económica, la otra la más grande suma de satisfacción de ciertos sentimientos, de ciertos intereses particulares. Los gobiernos débiles, aquellos que deben contar sobre todo en la avaricia y en ciertos prejuicios de sus dependientes, se inclinan hacia la segunda solución: sólo los gobiernos potentes, apoyándose en el uso de la fuerza armada y en intensos sentimientos ideales, se encuentran en condiciones de adoptar rigurosamente la primera solución.

Esta última, en tanto la sociedad es rica y próspera, puede ser obviada en favor de la otra; pero cuando la riqueza se agota y sobrevienen las crisis, obstinarse en sacrificar la economía a los intereses y a los prejuicios puede conducir a las peores catástrofes.¹⁹⁷

La democracia no ha podido hacer otra cosa que gobernar por medio de la astucia, creando y alimentando ciertos intereses, cuando ya no puede cumplir esta función, le ha llegado su hora.

¹⁹⁷ En § 3.8. trataremos los conceptos de máximos de utilidad en relación a la definición de la política. En § 5.1.8. veremos el uso de estas nociones en los intentos de Ugo Spirito y Carlo Costamagna de dar un fundamento teórico al Estado fascista. Por último, en § 5.3.3., analizaremos el contraste del concepto de máximo de utilidad en la comprensión paretoiana de lo político y el uso del mismo concepto de “óptimo de Pareto” en el liberalismo anglosajón contemporáneo.

* * *

Recapitulemos. El propósito general de esta parte ha sido mostrar los temas y las preocupaciones del liberalismo de fines del siglo XIX para determinar las continuidades y las rupturas con éste contenidas en la evolución del pensamiento de Pareto.

El punto de partida ha sido la preocupación por la libertad frente a las tendencias despóticas del avance democrático. Vimos cómo liberales y conservadores como Taine, Le Bon, Ostrogorski, Mosca tematizan estos temores en sus discusiones en torno al carácter de las masas democráticas y la madurez del pueblo frente a los ideales de la razón, la independencia y la autonomía individual. De este contraste hemos visto aparecer los tópicos de lo no racional y los sentimientos en la vida colectiva. Este es el marco del que, como hemos evidenciado, nacen los planteos de Pareto acerca del carácter mítico-religioso de las creencias políticas, su caracterización antropológica, su crítica del carácter escatológico del socialismo, la idea de la inestabilidad inherente a lo político caracterizado como un perpetuo oscilar entre períodos de fe y escepticismo, y el tema de la razón científica como causa de decadencia política de una élite. Analizamos también cómo esta visión se plasma en planteos como el de la paradoja de la eficacia instrumental en política cuando aparecen las imágenes del político como psicólogo, hechicero o capitán que sabe servirse del mito como catalizador de los sentimientos, o cómo esta visión se vincula a la cuestión del ascenso de la élite socialista, a la percepción de la esterilidad política del liberalismo para hacerle frente y, finalmente, a la interpelación del concepto de “nación” como mito para contraponer al socialismo. Hemos interrogado, en este punto, las diferencias entre Pareto y los otros exponentes liberales en cuanto a la reversibilidad de las nuevas condiciones de la lucha política.

El siguiente paso ha sido un rastreo del tema de las minorías. Repasamos algunos aspectos de la experiencia política de la Italia unificada que favorecieron la percepción de las élites como actor central, pero nos hemos centrado principalmente en la concepción liberal de la representación como origen de la tematización de las minorías en política. Para ello debimos repasar los argumentos y las polémicas acerca de quiénes son los más capaces para discernir el interés general, acerca del parlamento como lugar de la aristocracia natural, el tema del sufragio como selección de esta última, y las nociones, propias de este liberalismo, como “jerarquía”, “mérito” y “talento natural”. Hemos constatado que la posición dominante de estos liberales ha consistido en pensar que la democracia produce, en tanto mecanismo de selección, una distorsión respecto de la jerarquía natural. Este contexto polémico nos ha ayudado a situar y comprender la peculiaridad de los planteos de Pareto en torno al sufragio y la selección: Si bien éste retoma el argumento de sesgo en la selección producido por un sufragio ampliado, no lo contrapondrá como desviación patológica respecto de un orden natural, pues, a partir de los últimos años del siglo XIX, Pareto rompe con la idea de que el orden natural constituya una realidad preexistente.

Consecuentemente hemos intentado mostrar cuáles fueron los procesos y fenómenos cuya percepción llevó a Pareto a abandonar el postulado de la naturaleza prepolítica del orden como instancia y parámetro de neutralidad política. El primero punto ha sido la interpretación que hace Pareto de los procesos generalizados de crecimiento y ampliación de la actividad

gubernamental de la época. Hemos visto que es ahí donde Pareto detecta que una política justificada en conceptos como “necesidad nacional” o “necesidad social” rompen irreversiblemente con la lógica de la política liberal cuya legitimidad y límite reside en la protección de la esfera individual. Pero esta misma irreversibilidad quedó ilustrada también al exponer la racionalidad que subyace a la génesis de nuevos colectivos u organizaciones que se constituyen como los nuevos actores legítimos de la arena política.

Habiendo analizado entonces las nuevas e irreversibles condiciones del juego político, en donde el concepto de neutralidad ya no tiene cabida, retomamos la crítica de Pareto a la democracia, tal como aparece en sus escritos posteriores, para constatar en qué se asemeja y en qué se distingue de los planteos liberales. Mostramos cómo, a diferencia ahora de las críticas liberales mencionadas, los argumentos de Pareto acerca del tipo de “circulación” y “selección” de las élites, del tipo de coalición expoliatoria y de las consecuencias prácticas y materiales de la política democrática, muestran significativas semejanzas con posturas “posliberales” como las de Weber, Michels y Sorel. Por último, nos hemos preguntado cómo este diagnóstico acerca de la “plutocracia demagógica” se enlaza con las posiciones que Pareto asumió sobre el final de su vida en torno a la toma fascista del poder.

Algunos de los temas que hemos presentado aquí serán retomados y profundizados en las partes que siguen.

3. Del liberalismo económico a la inevitabilidad de la política

3.1. Introducción

La visión de la política del joven Pareto se apoya en la metafísica del liberalismo, hegemónica desde la segunda mitad del siglo XIX. En sus primeros escritos, la política, encarnada en el Estado, ocupa el espacio negativo de freno y salvaguarda de un orden prepolítico que se presenta como dinámica natural. La espontaneidad del mercado como regulador de los intercambios humanos, como ámbito de legitimidad de toda interacción humana y como principio de selección, muestran el eclecticismo de fuentes liberales del primer Pareto: la economía política clásica, Mill, Bastiat y Spencer entre otros. Es así que en sus primeros escritos la crítica de la política aparece en un tono de condena moral al abuso, a la perturbación de un devenir natural y a la destrucción del potencial natural de la sociedad. Todos estos males parecen evitables e innecesarios. El pensamiento de Pareto es, por aquel entonces, una síntesis –no siempre coherente– de las diversas corrientes teóricas del liberalismo decimonónico.

Este primer Pareto parece lejano, hasta opuesto quizás, del Pareto que concebirá la política como un hecho inevitable, constitutivo y primario de todo orden social. Frente a este contraste surge entonces la pregunta acerca del nexo entre el joven liberal y el autor del *Trattato di sociologia generale*. Ciertos intérpretes han explicado esta brecha como abandono o ruptura repentina de una visión por otra; otros han recalcado la evolución y linealidad en el pensamiento como un proceso de maduración intelectual plasmado en la transición de la economía a la sociología. Talcott Parsons ha sido, probablemente, el primero en trazar esta línea de lectura. Pero detrás de él, todos los trabajos coinciden en encontrar en Pareto un traspaso del economicismo al sociologismo.

Todas estas interpretaciones han reparado poco en la evolución del modo paretiano de concebir la política. Esto puede ser fácilmente explicable dado que el mismo Pareto dio el nombre de sociología a su método de indagación global de las realidades humanas. Si observamos la recepción de su obra, su legado teórico político parece agotarse en una sociología política y en unos enunciados de carácter empírico acerca de la dinámica de las élites.

En esta sección se intentará reconstruir la evolución sufrida por el pensamiento de Pareto en cuanto al modo de comprender la política. Se sostendrá que, si bien radicalmente distinta, su visión madura de la política sólo se comprende acabadamente por medio de un rastreo de sus conceptos y preocupaciones intelectuales previos a sus obras de madurez. Una revisión en tal sentido permitiría descubrir el hilo en el derrotero de su reflexión crítica. El indicio que motiva la sospecha de una continuidad se obtiene desde el momento en que Pareto sostiene, en su obra sociológica, que el universo categorial del liberalismo –aquél que él mismo profesaba en su juventud– no consigue explicar los fenómenos políticos. Como se verá en el desarrollo de

este capítulo, Pareto admite que era lícito y justificable creer en las verdades del dogma liberal en la dorada época de la liga Cobden¹, pero en un tiempo en que la política, reflejada en la creciente presencia del Estado, deja de ser la excepción y pasa a ser la regla, ya no se la puede pensar en términos de desviación o rémora de un pasado de ignorancia y supersticiones. La política vuelve a ser, luego de una ilusoria retracción, un hecho primordial en la vida social.

Una cierta reconstrucción genealógica que parta de su visión juvenil, es decir, un seguimiento de los procesos de reformulación y autocrítica que Pareto emprende frente a la observación de su entorno y de la confrontación con nuevas teorías que se topan frente a la mirada siempre abierta y curiosa, abrirá las puertas a una comprensión más rica de su pensamiento sobre la política.

En efecto, nuestro propósito es demostrar que los fundamentos, conceptos y problemas de la concepción paretiana de la política son producto de una continuidad de usos categoriales modificados en sus significados por la revisión de la metafísica liberal que los informa. En otras palabras, la política, a la vez que mantiene su definición como arbitrio, como voluntad expoliatoria, como intervención y modificación artificiosa de un orden distributivo dado, sufre una resignificación radical desde el momento en que Pareto declina la contraposición entre artificio y naturaleza. Al abandonar la idea de un orden natural, espontáneo y preexistente —el mercado—, la política deja de ser vislumbrada como perturbación y pasa a significar el momento constitutivo e inevitable de todo orden. Pero a su vez, al mantener su definición, la política pasa a delinear las características de este orden. El orden político será, por definición, arbitrario, expoliatorio, antagónico y —por contraste a la optimalidad distributiva del mercado, relegada ahora a parámetro ficticio y analítico— un orden de suma cero.

El derrotero debe iniciarse en los problemas que incitaron las reflexiones juveniles de Vilfredo Pareto. Sin pretender reconstruir las fuentes y circunstancias de sus posturas tempranas se intentará exhibir el modo en que Pareto pensaba la relación entre el mercado como sistema de libertad natural y la política. El fin es mostrar cómo de esta visión del Estado y de toda política como intromisión y obstaculización en el fluir natural y óptimo de los asuntos humanos, Pareto pasa, una vez intelectualizado su desencanto respecto del funcionamiento libre y espontáneo del orden natural, a una concepción de la primacía e inevitabilidad de la política entendida, en este paso, en tanto lógica de la explotación de unos sobre otros.

Para comprender este paso acabadamente se recorrerán una serie de tópicos, paralelos a los que hemos tratado en § 2., cruciales para este proceso de resignificación de la política en la obra de Pareto. Tomando como punto de

¹ En 1846, un sector del gobierno conservador, apoyado por los *whigs*, da un paso hacia el libre comercio dando lugar a la iniciativa de la Liga contra las Leyes de Granos, encabezado por Richard Cobden y John Bright. Por su excepcional posición como primera nación industrial, Inglaterra pudo favorecerse, en términos de balanza comercial, por el abaratamiento del costo de vida que supuso esta medida ligada al incremento de las exportaciones de manufacturas en detrimento del sector primario. Cf. Geoffrey Bruun, *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, FCE, México, 1999, pp. 54-55.

partida su liberalismo juvenil, se pasará por su polémica con el proteccionismo económico, las críticas al liberalismo clásico y el modo de interpretar el ascenso del socialismo y las primeras reflexiones en torno a la tensión entre discurso político-ideológico y discurso científico. Posteriormente se abordará extensamente el encuentro con los escritos de Marx y la íntimamente ligada problematización epistemológica que concluirá en la redelimitación disciplinaria de economía y sociología. Habiendo recorrido ese camino, será posible abordar el problema en torno a los *máximos de utilidad colectiva* en su formulación del *Trattato*. En este último paso, la intención es demostrar que, en dicha consideración, Pareto condensa –cosa que sólo se observa teniendo en cuenta todo el recorrido anterior– los rasgos fundamentales de su concepción de la política, es decir, su carácter decisonal, invariable, fundacional, expoliatorio, antagónico y de suma cero.

3.2. El liberalismo juvenil de Pareto

Entre 1869, año en que se gradúa como ingeniero, y 1893, cuando sucede a León Walras en la cátedra de economía política de la universidad de Lausana, Pareto se desempeña profesionalmente en la empresa de ferrocarriles estatales primero y en la industria del acero después. Durante esta etapa reside en las cercanías de Florencia. Inmediatamente traba relación con Ubaldino Peruzzi, director de la *Società delle Ferriere Italiane* y uno de los principales exponentes de la *Destra storica* de Toscana. Acogido en el círculo liberal que se nuclea en el salón de los Peruzzi, Pareto participa en la fundación de la *Società Adamo Smith* y en el lanzamiento de revista *L'Economista*, inspirada en su homónima inglesa. Este grupo se orienta tras las ideas liberales de Francesco Ferrara y por oposición al grupo de economistas de Padova y Pavía, el cual –inspirado en el historicismo y en el socialismo de la cátedra alemanes– asumirá el rol de defensa académica de la política económica proteccionista.

En estos foros y como miembro de la *Accademia dei Georgofili*, el joven ingeniero exhibe de entrada una marcada fe en el progreso científico y del espíritu en una actitud combativa, polémica y de tintes morales. En economía, la postura es la de un defensor a ultranza de la libre concurrencia y de los postulados de los clásicos. En política realiza, inspirado en Mill, acaloradas defensas del principio de representación proporcional.² A ello se suma una síntesis de mecanicismo y evolucionismo heredados de su formación de ingeniero y de los ecos de Darwin en el ambiente positivista de Turín. Todos estos elementos de sus convicciones juveniles no presentan una gran coherencia sistemática. Sus defensas de la libertad se apoyan en Mill y en Tocqueville, su evolucionismo y optimismo se inspiran en Spencer, y con Bastiat defenderá la propiedad privada y la libre concurrencia. Inglaterra representa un ejemplo de sociedad civil y de instituciones libres. Sus enemigos son el idealismo, el dogmatismo, la metafísica y el prejuicio religioso que hacen el juego a las fuerzas de la reacción, a la opresión y al privilegio.

² Véase: § 2.2.6.

En una carta escrita a A. Antonucci en 1907, Pareto recuerda sus convicciones juveniles del siguiente modo:

Mi credo en aquella época era aproximadamente el siguiente. La economía política, tal como la habían construido los economistas llamados clásicos, era una ciencia perfecta o casi perfecta; sólo restaba la tarea de poner en práctica sus principios. A tal fin era preciso imitar a la liga Cobden, que era lo más útil y más sublime que desde siglos había tenido la humanidad. En política, la soberanía del pueblo era un axioma, la libertad era una panacea universal. La historia nos mostraba, de un lado, al pueblo bueno, honesto, inteligente y oprimido por las clases superiores, de las cuales era propia la superstición. El militarismo y la religión eran los peores flagelos del género humano. Cesar entre los antiguos, Napoleón I y Napoleón III entre los modernos, eran para mi el tipo del malhechor. Negaba, o al menos excusaba, los males de la democracia. El *terror* era una leve mancha en el cuadro luminoso de la revolución francesa.

En Italia, el aumento de los impuestos se debía sólo a las malas artes de la *consorteria*. Si la democracia ganaba, si hubiéramos podido tener la república, los impuestos habrían bajado, y habrían desaparecido casi por completo, dado que la democracia es sinónimo de libertad, y la libertad no reclama gastos al Estado.³

Laissez-faire en economía y soberanía popular como principio político constituyen, en el joven Pareto, los pilares de la libertad. Toda opresión es fruto de ignorancia y prejuicios que, en tanto velos de unas leyes naturales y objetivas que la ciencia moderna es capaz de dilucidar, posibilitan las malas artes de los grupos dominantes que expolían y tiranizan al resto. Verdad, ciencia y progreso social van de la mano. Un conocimiento racional y verdadero, como el de las ciencias naturales, no es solamente asequible para los asuntos humanos y sociales sino también instrumentable. El principio de la libre concurrencia es una ley objetiva a la espera de ser puesta en práctica por una humanidad en vías de emancipación. Toda intervención estatal o política constituye un artificio por el cual unos se apropian ilegítimamente del producto de otros y por el cual sólo se impide el máximo de utilidad de la especie.

Estas ideas juveniles no conforman, sin embargo, un cuerpo teórico sistemático y cerrado. Los escritos paretianos de este período están conformados en su mayoría por artículos escritos como respuesta a situaciones y políticas coyunturales. En consecuencia, los trabajos de aquel período deben ser leídos e interpretados en relación a los debates suscitados por los sucesos político-económicos del momento.

En 1873 termina el período de expansión económica que había florecido bajo una situación de libre comercio entre los países europeos. La crisis, manifestada en un abrupto derrumbe de los precios, altera la situación de las economías nacionales y provoca cambios en las coaliciones políticas. Con la excepción de Inglaterra, todos los países ven aparecer coaliciones de gobierno que introducen aranceles y otras medidas tendientes a cerrar y proteger a los sectores más vulnerables de sus economías.⁴

³ *Correspondance 1890-1923, Oeuvres Complètes*, tome XIX, Librairie Droz, Genève, 1975, t. II, pp. 613-616. (carta a Antonucci del 7 de diciembre de 1907)

⁴ Al respecto consultar: Peter Gourevitch, *Políticas estratégicas en tiempos difíciles. Respuestas comparativas a las crisis económicas internacionales*, FCE, México, 1986, pp. 22-25, 83 y ss.

La situación italiana en tal contexto es frágil: aún no ha conseguido afianzar territorialmente el Estado moderno, el sur no ha alterado en modo alguno su estructura arcaica y el norte muestra una industrialización incipiente pero vulnerable. En tal situación, la política liberal de la derecha cavouriana se torna insostenible. El viraje se dará con la llegada de los liberales de izquierda que en 1876 protagonizan el primer cambio de gobierno de la Italia unificada.⁵

En las elecciones de 1874 empieza a vislumbrarse una fisura en el campo liberal italiano. Un sector moderadamente intervencionista se opone al liberalismo librecambista intransigente. Comienza así la batalla entre *liberistas* y proteccionistas. Esta fractura tiene su correlato en el ambiente académico: los proteccionistas se apoyan en la escuela histórica alemana; los liberales intransigentes, por su parte, leen y releen los clásicos ingleses, Mill, Lubbock, Buckle, Bagehot, Bain y el primer Spencer.⁶

Como afirma Busino, “el fondo de las concepciones de todos estos maestros de ciencia y de vida estaba constituido, generalmente, por un naturalismo sustancialmente optimista, por un evolucionismo prácticamente unilinear, uno y otro bastante simplistas por cierto, dado que presuponían la inexistencia de obstáculos al libre juego de las fuerzas y postulaban las virtudes creadoras y equilibrantes del *laissez-faire*.”⁷

Al margen de los sustentos teóricos que cada uno de los bandos invoca, las políticas concretas adoptadas por el gobierno italiano, en particular a partir del cambio de gobierno de 1876, muestran una progresiva tendencia hacia la intervención estatal en materia impositiva y arancelaria. Este hecho, sumado a las derrotas electorales que sufrió Pareto en un intento por acceder al parlamento,⁸ explican el creciente sentimiento de impotencia y resentimiento que trasluce en el tono de prédica moral y denuncia que asumen las publicaciones de Pareto en esos años.⁹

Con la llegada de Depretis al poder y la adopción del *transformismo* como modalidad política se exaspera el resentimiento de Pareto hacia la clase dirigente y en particular hacia el sistema parlamentario. Pareto vive los compromisos de la derecha con el gobierno como traición a los propios ideales de los herederos de Cavour. En esa política de pequeñas transacciones, donde los otrora liberales se suman al juego del estatismo y la prebenda, Pareto observa el ocaso de la libertad.

En un artículo publicado en la *Revue de deux mondes* el 15 de octubre de 1891, Pareto sintetiza lo que considera la traición de los liberales a sus propios principios:

El conde de Cavour había dado al gobierno un impulso liberal cuyos efectos se siguieron sintiendo aún después de su muerte. Admirador sincero de las libertades inglesas y del self-governement, jamás perdió de vista los principios, aún cuando estuvo absorto en su

⁵ Rudolf Lill, *op. cit.*, pp. 199-222.

⁶ Giovanni Busino, “Introduzione”, en *Scritti*, p. 17.

⁷ Giovanni Busino, *L'Italia di Vilfredo Pareto...*, *op. cit.*, p. 23.

⁸ En 1880 y 1882 se presenta para las elecciones legislativas y es derrotado en ambas. Para una reconstrucción epistolar de las experiencias político-electorales de Pareto consultar: T. Giacalone-Monaco, *op. cit.*

⁹ Cf. Paola María Arcari, “La formazione psicologica della teoria della circolazione delle aristocrazie”, *Cahiers*, N°5, 1965, pp. 213-258.

obra capital: la creación del reino de Italia. El prestigio de su alta inteligencia y el éxito que había coronado sus esfuerzos, empujó a sus colaboradores a seguirlo por el camino que había trazado [...]. Pero pronto, una lenta desagregación comenzó a operarse en sus filas. Un muy pequeño número de miembros de la derecha permanecería fiel a los principios liberales; la mayoría se inclinaría, poco a poco, hacia la centralización, la exageración de las atribuciones del Estado, llegando una parte incluso a un socialismo de Estado más o menos solapado.¹⁰

Si, en vez de transigir, la derecha hubiera asumido su rol opositor situándose “de cara a la izquierda como el defensor de las libertades económicas”, Italia podría haber desarrollado un parlamentarismo a la inglesa, dotado de partidos políticos basados en principios claros, “uno imbuido de ideas jacobinas y pujando por la aplicación del socialismo de Estado, el otro defendiendo los derechos del individuo contra las intromisiones del poder del Estado y las libertades económicas contra el socialismo.”¹¹

Pero en Italia las cosas marcharon de otro modo, en las elecciones primaron los intereses materiales sobre los principios, dado que “los candidatos a la diputación no se presentaban más a los electores en nombre de ciertos principios, ellos se encomendaban fundamentalmente como hábiles peticionarios, un mal que, sin mencionar a muchos otros, no ha cesado de aumentar hasta nuestros días.”¹²

El fraude electoral, el voto de intercambio, la manipulación y todas las técnicas que ya tenían uso en la Italia meridional se generalizan e institucionalizan con el *trasformismo*. Gracias a la astucia de Depretis, la posibilidad de un parlamento con una izquierda y una derecha sensatas deja su lugar a un sistema de grupos ideológicamente indiferenciados, de clientelismos y de corruptelas:

Un solo vínculo debía cimentar la unión de esos hombres, ayer todavía de opiniones bien diferentes: la satisfacción de los intereses materiales que representaban. Ese sistema recibió un nombre, fue llamado *transformismo*.¹³

La posición de Pareto frente a la clase política se evidencia aquí como la de un moralista intransigente. Sin reparar en las necesidades prácticas del momento, Pareto se encuentra cada día más aislado en su dogmatismo al ver que incluso sus propios compañeros *liberistas* comienzan a admitir excepciones al imperativo del *laissez-faire*.

El acontecimiento que confirmará estas condenas político-dogmáticas de Pareto y que lo llevará a sus primeras reflexiones críticas sobre el carácter de la evolución social es la implantación de la tarifa aduanal en 1886. Si a partir de este momento y aproximadamente hasta el fin de siglo Pareto continúa en su vehemente defensa del *liberismo*, sin embargo, su optimismo primigenio basado en una confianza en las capacidades pedagógicas de la ciencia y la razón comienza a declinar. Frente a cada circunstancia Pareto

¹⁰ “L’Italie économique”, en *Le marché financier italien (1891-1899)*. Textes réunis avec une introduction par G. Busino, *Oeuvres Complètes*, tome II, Librairie Droz, Genève, 1964, pp. 1-36, p. 1. Este artículo suscitó reacciones muy violentas contra Pareto en los ambientes académicos y políticos, exacerbando el aislamiento de Pareto.

¹¹ *Ibid.*, p. 3.

¹² *Ibid.*, pp. 3-4.

¹³ *Ibid.*, p. 6.

observa *corrupción, consorteria, malas artes, venalidad, engaño, ignorancia y ceguera* en los protagonistas. Pero si estos motivos son cada vez más frecuentes en sus análisis, sin embargo aún no los integra como postulado en una concepción negativa de la naturaleza humana. Ello sucederá más tarde. En este período todavía escribe como si las leyes objetivas que la ciencia descubre detrás de la torbidez de los ordenamientos humanos pudieran servir como base para la acción humana. En otras palabras, la libre competencia sigue siendo la panacea. No obstante, en los escritos publicados entre 1887 y 1892 aparecen ya esbozados con claridad algunos de los motivos principales en la concepción paretiana de la política.¹⁴ Como se verá más adelante en este capítulo, estos motivos darán forma a la concepción madura de la política una vez que Pareto acometa la revisión de los postulados epistemológicos de la ciencia económica, cuya consecuencia será el abandono de la concepción naturalista del mercado.

El tema principal de los mencionados artículos gira en torno a la nocividad de la intervención del Estado. Desde el aspecto estrictamente económico es la destrucción de riqueza el problema insistentemente subrayado por Pareto. Pero la crítica no se limita sólo a las consecuencias de orden económico: Pareto observa con preocupación otro tipo de incidencias provocadas por la intervención.

Cuando la burguesía abandona el modo de la competencia franca, productiva, viril, aquélla que le dio origen y predominio como grupo, cuando se decide por la expoliación utilizando el Estado

[...] ella extiende y perfecciona día a día el aparato gubernamental, es ella quien crea y perfecciona aquella máquina inmensa y complicada para alterar la distribución natural de las riquezas, para hacer gozar a unos del producto del trabajo de los otros, para sustituir en todas partes la libre concurrencia por la reglamentación estatal, y ella se sostiene en la esperanza de ser ella misma quien podrá utilizar esa máquina siempre en su provecho, que el ejemplo que ella da no aportará sus frutos, que sus fetiches políticos la salvarán, y que, practicando día a día el socialismo por su propia cuenta, ella podrá impedir a los demás de servirse del mismo.¹⁵

La perversión de la "función natural" del Estado, su conversión en una maquinaria burocrática e intervencionista es el fenómeno concomitante de la alteración de la distribución natural de la riqueza. Al trastocar este principio natural, que supone un máximo de provecho para toda la especie y que, en tanto verdadero, supone también un principio de justicia unívoco y por todos discernible, se relativiza la justificación de la burguesía al propio dominio; se abre así el juego a los demás grupos sociales en tanto se les da una base para poner en duda la legitimidad del proceder de los grupos que ostentan el acceso a la maquinaria gubernamental.¹⁶

Cuando industriales y propietarios se ponen de acuerdo para expoliar a sus conciudadanos, ni se imaginan que hay un tercer ladrón que los observa, y al cual, tarde o temprano, habrá que darle su parte, y ciertamente una parte no pequeña. Ese tercer ladrón es el

¹⁴ Cf. B. Valade, *op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁵ "Le nouveau tarif douanier italien", en *Libre-échange, protectionnisme et socialisme*, avec une note introductive de G. Busino, *Oeuvres Complètes*, tome IV, Librairie Droz, Genève, 1965, pp. 1-19, p. 18. (originalmente en: *Journal des Economistes*, 15/10/1887)

¹⁶ En § 2.3.1. hemos tratado el tema en términos de la ampliación de la política.

obrero manufacturero o agrícola. Éste demanda hoy, exigirá un día, que también su salario se determine por ley, como sus maestros le han dado el ejemplo para el precio de las mercancías que producen [...] Por lo tanto, en el fondo, la demanda de los obreros de que se proteja su trabajo, no es ni más ni menos justificada que aquella de los Señores Propietarios para la protección de sus granos.¹⁷

Un modo de intervención se justifica tanto como cualquier otro. Si el juego social se pervierte respecto de una situación de justicia natural, si pasa a ser el de la expoliación de unos grupos sobre otros, los grupos expoliados o no favorecidos no tardarán en aprender estas reglas. Es así que el pueblo expoliado “sueña, a su vez, con pagarle con su misma moneda, y no será sin la fuerza que ello se les podrá impedir”.¹⁸

Esta forma de estatismo abre el juego y favorece el advenimiento del socialismo. Es más, Pareto no duda en definir el proteccionismo como socialismo burgués. Éste no es, para él, más que una variante moderada y tibia de socialismo estatal.

La hora de la expiación arribará para las clases gobernantes, dado que jamás es impunemente que se siembre así la injusticia y la iniquidad. Lenta, pero seguramente, la marca socialista asciende sobre el continente europeo; sus progresos son tales en Alemania que el gobierno renuncia al uso de la fuerza y procura combatir a los socialistas sirviéndose de sus propias armas, pero este nuevo sistema será probablemente tan ineficaz como el primero. Los progresos del socialismo están en todas partes en relación directa a los atentados que las clases gobernantes han causado a la libertad económica y a la justicia, y si son menores en Inglaterra que en otros países, se debe a que el Estado inglés interviene bastante poco, y en todo caso bastante menos que los Estados del continente para cambiar la distribución de las riquezas entre los ciudadanos.¹⁹

Proteccionismo y socialismo son en esta perspectiva una misma cosa: la expoliación realizada por medio de los poderes públicos.²⁰ El proteccionismo burgués alienta, justifica y legitima los reclamos socialistas. Toda alteración de la distribución natural de la riqueza supone inequidad e injusticia. Esta igualación del proteccionismo como socialismo burgués explica por qué, en aquel entonces y hasta la aparición del socialismo transigente en Italia, Pareto mostró simpatía por el movimiento socialista: su argumento es que ante dos ordenamientos posibles e igualmente arbitrarios es de preferir aquél que muestra mayor fe, firmeza, decisión y virilidad, como mostraban los políticos socialistas frente a la burguesía decadente, humanitaria, corrupta y llena de sentimientos de culpa.

Alrededor de 1893 Pareto sigue utilizando la distinción *natural-artificial*. Si el primer término de la oposición aún representa el ideal social y de justicia de una versión darwinista del liberalismo, el segundo, sin posibilidad de matices, es sinónimo de perversión, de corrupción, de

¹⁷ *Ibid.*, pp.15-16

¹⁸ “Lettre d'Italie”, en *Ibid.*, pp. 40-49, p. 48. (originalmente en: *Journal des Economistes*, junio 1890)

¹⁹ *Ibid.*, p. 49

²⁰ En un artículo de 1891 titulado “Socialismo e libertà”, Pareto distingue entre dos tipos de sistemas sociales posibles. Por un lado se encuentran aquellos que legitiman el uso del poder coercitivo para modificar la libre distribución de la riqueza a los que denomina “protectivo-socialistas”, por el otro lado se encuentran los sistemas liberales definidos por repudiar el uso de la coerción. Ver también: G. Busino, *L'Italia...op. cit.*, cap.6.

desviación. En el contexto de la publicación de la introducción a una edición francesa de *El Capital*, Pareto le escribe al amigo Pantaleoni:

Quiero insistir en ello, que combatiendo a los socialistas no pretendo asumir justamente la defensa de los *policanti-economisti* [...] lógicamente es insostenible agarrárselas con los socialistas porque querrían mutar artificialmente la distribución de la riqueza, y luego aceptar las mutaciones artificiales que a su favor quieren hacer ciertos presuntos economistas. El error de los economistas al día de hoy ha sido justamente el obviar esta semejanza. Es ridículo escuchar a gente que defiende los monopolios del Estado diciendo que *favorecen* al país, y que luego no quieren que el Estado ejerza todas las industrias, como descan los socialistas.²¹

En síntesis, como ya hemos señalado, con la introducción de prácticas y justificaciones proteccionistas Pareto cree que la burguesía ha modificado las reglas del juego político en forma tal que la legitimidad del orden liberal quedará herida de muerte. Hemos indicado también que paulatinamente considerará a este paso como irreversible, como la apertura de la caja de Pandora.

Este paso fatal lo atribuye, a inicios de 1890, a la ceguera, la ignorancia, el egoísmo, la corrupción y la mirada de corto plazo de una clase política que sólo sabe parasitar del Estado y a la que acusa, en consecuencia, de constituir la causa de todos los males sociales. El *transformismo* y la corrupción definen el estilo de la política parlamentaria que no es más que un tutelaje de intereses privados donde todo arreglo político se resuelve en la conformación de constelaciones clientelares guiadas por el único cálculo de la obtención de mayorías. Ante la repulsión moral que esta clase en el poder le provoca, el ultraliberal Pareto prefiere y antepone –por esta época– el desinterés, el valor y la persecución del ideal de justicia de los socialistas. Ante un mundo de equivocados es de preferir al que se equivoca de buena fe.

3.3. La ruptura con la metafísica liberal del orden natural: la inevitabilidad de la política

En 1893 se produce un cambio importante en la vida de Pareto. Gracias a las gestiones de su amigo Maffeo Pantaleoni consigue el cargo de sucesor de León Walras en la universidad de Lausana. Su residencia en Suiza se extenderá hasta su muerte. No obstante, la mirada de Pareto sigue puesta en la vida política italiana y ésta seguirá siendo la fuente de sus desilusiones y desengaños. Sus ataques al *politicantismo*, a la “politiquería” como esa forma de utilización del Estado que Pareto caracterizará como socialismo burgués y, posteriormente, a la transigencia de los socialistas con la política de repartición y clientelismo, siguen manteniendo el mismo tono que en sus años florentinos. “En la época de su traslado a Suiza (1893) Pareto era, pues [...], un economista liberal, un democrático. Creía aún posible que el descubrimiento de la verdad conseguiría modificar la realidad política”.²²

²¹ *Lettere*, t. I, p. 352. (carta del 7 de marzo de 1893)

²² Carlo Mongardini, *Vilfredo Pareto. Dall'economia alla sociologia...*, op. cit., p.18.

Pero en los años que van de su instalación como profesor hasta el cambio de siglo aproximadamente, se opera en la percepción de Pareto una mutación sutil aunque significativa para el ulterior desarrollo de su obra teórica. Sus convicciones y fervores políticos, sus empeñadas defensas de una economía libre de intervención se mantienen inicialmente. Pero poco a poco comienza a abrirse una brecha en su pensamiento. Empieza a dudar que los resultados de la búsqueda de la verdad y el razonamiento lógico coincidan con sus propias luchas políticas.²³

Uno de los factores que determina la creciente distancia entre su carácter de observador de los fenómenos de este mundo y sus esperanzas políticas se produce por la confrontación de la situación política italiana con la helvética. En Italia todavía podía explicarse sus percepciones acerca de la clase política y el socialismo como males relativos a un contexto y una tradición local. Hasta ese momento, el *politicalismo* era una cualidad peninsular, un mal italiano. El socialismo en Italia no era más que una sana reacción a un contexto de injusticia y corrupción generalizadas. Distinto era su juicio inicial sobre Suiza. En ningún otro país, cree el emigrado, la libertad goza de plenitud como en Suiza.²⁴ Dada esta convicción, la decepción frente a ciertas constataciones será aún mayor y explicará la tendencia de Pareto a generalizar y universalizar su pesimismo. En este sentido, tiene mucha importancia el caso del socialismo suizo, al que Pareto ya no puede explicar como reacción a determinadas circunstancias locales. Como explica Busino: “La observación del modesto y minúsculo movimiento obrero organizado suizo, en una sociedad económica y socialmente mucho más avanzada que la italiana, convence a Pareto que la realización del socialismo es inevitable, aunque conduzca a una enorme destrucción de riqueza, quizás incluso a la miseria generalizada.”²⁵ En otras palabras, Pareto está cada vez más cerca de creer que aquellos fenómenos que combate desde sus primeros años de compromiso con los asuntos públicos no son productos de contingencias históricas locales y reversibles, sino que responden a realidades más profundas e inmutables.

Este Pareto más desapegado de las luchas políticas privilegia, consecuentemente, la indagación científica, la búsqueda de la verdad en los fenómenos sociales.²⁶

²³ “Justamente la permanencia de estas dudas de fondo hace que en las *Cronache* (1893-1897), más allá del Pareto encendido, vivaz y polémico defensor del liberalismo, se vaya formando otro Pareto más distanciado y más atento en el meditar sobre la naturaleza y las causas de los fenómenos sociales y en el buscar en estos elementos las constantes, las «uniformidades»”, C. Mongardini, *Ibid.*, *loc. cit.*.

²⁴ Muchos juicios de Pareto sobre Suiza se pueden encontrar en las *Lettere a Maffeo Pantaleoni*, dado que durante largo tiempo Pareto intentó persuadir a su amigo de dejar Italia y seguir sus pasos.

²⁵ Giovanni Busino, *op.cit.*, 1989, p. 213.

²⁶ Es interesante contrastar el modo en que Pareto narrará su biografía intelectual en su discurso de jubileo, donde racionaliza su evolución afirmando que, de una inconsciente intromisión del “sentimiento” en sus primeras obras, pasa, en su madurez a una actitud puramente científica y objetiva. Cf. *Jubilé du Professeur V. Pareto, Oeuvres Complètes*, tome XX, Librairie Droz, Genève, 1975. Al respecto, Carlo Mongardini interpreta que, detrás de esta autointerpretación, hay otra realidad: “En realidad, en el ánimo de Pareto, ciertos sentimientos sustituyen a los viejos, y es en esta sustitución que su investigación sociológica adquiere significado y valor. En la sociología busca la compensación de las desilusiones y de

En el *Cours d'économie politique* (1897), su primera publicación de carácter teórico, su postura frente al problema del proteccionismo reviste todavía el carácter de una condena absoluta. Su juicio se resume en que toda intervención sigue suponiendo una desviación respecto del mercado como orden natural y en que toda medida proteccionista produce una destrucción de riqueza.²⁷ Como veremos más adelante, esta posición se alterará significativamente en sus trabajos teóricos posteriores.

La primera obra importante en la que se percibe el cambio de tono es *Les systèmes socialistes*. Publicada entre 1902 y 1903, intenta ser una revisión exhaustiva de todas las concepciones ideales y reales de socialismo.²⁸ Pero curiosamente, es en esta obra, en la que Pareto pretende lograr una crítica científica sistemática del socialismo, donde el fundamento de su visión liberal queda simultáneamente cuestionado. En *Les systèmes*, la idea del libre mercado como ideal regulativo de las colectividades humanas es considerada ya por Pareto como una pretensión utópica solo pensable desde una postulación optimista e ingenua de la naturaleza humana.

Ningún país, hasta el presente, ha estado gobernado siguiendo un sistema de completa libertad económica. La causa principal de este hecho es que la libertad económica no puede prometer privilegio alguno a sus partidarios ni atraerlos con el incentivo de ganancias ilícitas; ella no les ofrece más que la justicia y el bienestar para el número más grande, y eso es demasiado poco. Por ello, ella se encuentra por fuera de la realidad.²⁹

Es así que, tal como se refería más arriba, Pareto confirma sus intuiciones (a las que algunos intérpretes llamarían sus desencantos) por el método inductivo, estableciendo regularidades y uniformidades desde la

los desengaños políticos, intelectuales y espirituales sufridos en los años precedentes.", cf. C. Mongardini, *op.cit.*, p.23.

²⁷ *Cours*, §730 y 873. Para una comparación del tratamiento del proteccionismo económico entre el *Cours*, por un lado, y el *Manuel* y el *Trattato*, por el otro, cf. Giuseppe Torrisi, *Pour une relecture du Traité de sociologie générale de V. Pareto*, en *Cahiers*, N° 47, 1979, pp.185-6. Este trabajo es una versión resumida de la tesis doctoral del mismo autor titulada: *La Démarche Scientifique de Vilfredo Pareto. Pour une Relecture du Traité de Sociologie Generale*, Presses Universitaires de Louvain-La-Neuve, Louvain, 1981.

²⁸ Para brindar una idea de la ubicación este libro en la obra teórica de Pareto conviene citar la caracterización de Giovanni Busino: "[*Les systèmes socialistes*] se presenta explícitamente como un análisis crítico y exhaustivo de las doctrinas socialistas y de la marxista, conducido desde un punto de vista económico y desde un punto de vista sociológico. Al mismo tiempo, el libro pretende brindar una réplica a la interpretación marxista de la economía, de la política y de la sociedad, y demostrar que las doctrinas socialistas son mitos, religión, y a veces también ideología. El estilo es fuertemente polémico, el tono es irónico, a veces sarcástico, la exposición caótica, si bien la cuestión queda establecida con claridad desde el inicio. [...] El conocimiento de los autores discutidos es, desde el punto de vista histórico-erudito, aproximativo y pobre, no enteramente fundado sobre una buena acribia filológica. La lista de las contraverdades, de los errores de lectura y de las interpretaciones incorrectas sería larga y tediosa. El historiador de las doctrinas sabe que este no es un libro de historia. Es más, desde este punto de vista *Les systèmes socialistes* no merece hoy más que una escasa atención. A Pareto le faltaba la actitud comprensiva y la paciencia sin las cuales no se hace historia de las ideas. Si el libro es aún hoy digno de ser leído y meditado, se debe a que en él Pareto fija el cuadro de referencias de su sistema sociológico y brinda una contribución notable a la fundación de las ciencias sociales, en particular de la sociología del conocimiento y de la ciencia política." G. Busino, *op.cit.*, 1989, pp. 222-223.

²⁹ *Les systèmes*, I, p. 92.

observación de casos particulares de los cuales Pareto cree que se pueden extraer los hechos sin ningún tipo de prejuicio. Desde este nuevo punto de vista, Pareto emprende un cuestionamiento de la categoría de *orden natural* como concepto científico, es decir, como concepto portante de una contraparte o referente empírico:

Para varias personas, una organización socialista es una organización "artificial", la cual se opone a una organización liberal calificada de "natural". Los economistas de la escuela optimista cometían el error de servirse con frecuencia de tales expresiones. ¿Pero qué es eso de una organización social "artificial" y cómo se distingue de una organización "natural"?³⁰

Por fuera de un discurso práctico de fines persuasivos, la distinción natural-artificial carece completamente de sentido, pues, sostiene Pareto, si por naturales se entienden todas aquellas organizaciones que se han desarrollado en la realidad, el concepto de organización artificial abarcaría excluyentemente el mundo de los fenómenos virtuales. Si, por el contrario, se entiende por organizaciones naturales a aquellas que permiten desplegar toda la instintividad "natural", éstas sólo indicarían una pura utopía. En síntesis, la utilización de estos conceptos para las ciencias sociales no tiene sentido dado que ellos no permiten discriminar los fenómenos que conforman su objeto: toda institución humana "es un organismo natural en un sentido y artificial en otro."³¹

El concepto de orden natural pierde así su sentido. Ya no se lo puede predicar racionalmente, dada su intangibilidad empírica. El orden natural se identificaba con el concepto de justicia en tanto se definía como aquella situación donde no existe el privilegio y donde cada uno puede gozar sin límites de lo suyo. Esta situación, donde al Estado sólo le compete una función de gendarme, no existe en el mundo humano:

El cambio de régimen ocasiona un cambio de privilegio pero no una abolición del privilegio. Una organización que realiza únicamente la justicia y el derecho no es más que una pura concepción ideal, tal como la de un espíritu sin cuerpo.³²

Todo régimen, toda institución supone, por definición, una situación de privilegio. Ahora bien, ¿cuál es la base de dicho privilegio? Al menos por esta época, Pareto define esta realidad en base a las nociones, ya utilizadas en su crítica del proteccionismo, de apropiación o expoliación.

Por definición, estos conceptos cubren toda redistribución operada extraeconómicamente, es decir, por medios políticos como la coerción, el fraude o el engaño. Pero, como veremos más adelante, una vez cuestionada la identificación del mercado con el orden natural, la delimitación de lo que es pertinente al ámbito de lo económico y lo que no lo es se torna problemática.

En *Les systèmes socialistes* la clave está dada todavía a partir de los ejemplos concretos de política económica como tarifas, aranceles e impuestos.

Pareto sostiene que detrás de expresiones tales como "necesidad del Estado" u otras similares —aquellas justificaciones verbales a las que

³⁰ *Les systèmes*, I, p. 109.

³¹ *Les systèmes*, I, p. 110.

³² *Les systèmes*, I, p. 93.

posteriormente dará el nombre de derivaciones— se esconde una realidad que no es otra, justamente, que la voluntad expropiatoria de unos sobre otros:

La explicación que solemos dar del impuesto es puramente verbal, y es uno de los más graves defectos de las ciencias sociales el aceptar aún semejantes explicaciones, las cuales se encuentran definitivamente desterradas de todas las ciencias positivas. En realidad, y si nos atenemos exclusivamente a los hechos, el impuesto es simplemente la suma que los hombres que gobiernan, ya sea directa o indirectamente, extraen del agregado del cual forman parte y sobre el cual se extiende su poder.³³

Como reminiscencia de su ultraliberalismo juvenil, sobrevive en este texto un tono condenatorio. Pareto continúa diciendo que hay dos formas básicas y opuestas de adquirir riqueza:

[L]a casi totalidad de las organizaciones conocidas al día de hoy, ofrecen a los hombres dos medios esencialmente diferentes para adquirir la riqueza: uno consiste en producirla directamente o indirectamente por el trabajo y los servicios de capital poseídos, el otro consiste en hacerse de la riqueza producida, de aquel modo, por un otro.³⁴

El uso de esos dos medios es una constante histórica y sería temerario creer que cesará su empleo. Pero el segundo medio no es generalmente considerado legítimo o bien su existencia no es reconocida abiertamente. Por ende, usualmente se lo reconoce sólo en forma oblicua y se cierran voluntariamente los ojos frente a su uso, “se lo supone cosa esporádica y accidental, mientras que se trata de un fenómeno general y constante”, debido a que “la apropiación de esos bienes producidos por otro es por lo general bastante fácil. Tal facilidad se ha acrecentado enormemente una vez que se ha imaginado de efectuar la expropiación no en contra de la ley sino por medio de la ley.”³⁵ En síntesis, la fuerza, el fraude o la existencia de poderes públicos forman parte de la sociedad humana. La apropiación o su sinónimo, la expropiación, le son consustanciales.³⁶

En síntesis, en continuidad con sus primeros escritos, la política, como esfera de actividad, es asociada a la apropiación. Pero su sentido se altera desde el momento en que Pareto comienza a sospechar del carácter ficcional del supuesto de un orden espontáneo y prepolítico. Lentamente cambia la adjetivación del término. De *ilegitima, perversa e injusta* pasa a ser *inevitable y consustancial* a todo ordenamiento humano.

3.4. La crítica del liberalismo como ideología política

³³ *Les systèmes*, I, p.115.

³⁴ *Les systèmes*, I, pp.115-116.

³⁵ *Les systèmes*, I, p.116.

³⁶ A pesar de reconocer la expropiación como un hecho inherente a toda sociedad, es notable la connotación negativa y el reproche reconocible en el modo de utilizar la expresión. Esta crítica fue tempranamente realizada en una recensión que Giovanni Vailati publicara en 1903. Cf. Giovanni Vailati, *Scritti*, Seeber, Florencia, 1911. El hecho sociológico no dejará de suscitar indignación en Pareto. En una carta del 30 de noviembre de 1899 le escribe a Pantaleoni: “En Italia los ricos expropiaban a los pobres, aquí los pobres expropiaban a los ricos. ¿Existe algún país en el mundo en el que una parte de la población no le robe a la otra? No lo creo. [...] Pero preferiría no robar ni ser robado. Comprendo que es imposible. Al menos busco un lugar en el que me roben en modesta proporción.”, *Lettere*, t. II, p. 283.

Afincado en esta nueva percepción, Pareto realiza una crítica del liberalismo decimonónico a la que, en realidad, le cabe el carácter de una autocrítica:

Los economistas han cometido el error de dar demasiada importancia a los razonamientos como motivos determinantes de las acciones humanas. Ellos creyeron que haciendo ver el vacío y la falsedad de las teorías de sus adversarios, los reducirían a la impotencia. El éxito de la liga Cobden ha sido para muchos el determinante de dicha ilusión. Ha sido imaginado que ese éxito constituía el triunfo de la razón sobre el prejuicio; se trató simplemente del triunfo de ciertos intereses sobre ciertos otros.³⁷

Pareto va más lejos aún al afirmar que este optimismo, el cual creía luchar por la justicia y contra todo interés particular, sólo le rendía un servicio gratuito a otros intereses:

[P]or lo demás, aún utilizando el razonamiento era difícil, hasta hace pocos años, prever que quien sinceramente creía combatir en favor de la libertad, en realidad y sin saberlo, procuraba su destrucción. Otras veces, las medidas restrictivas eran todas en favor de la burguesía y contra el pueblo; quien, por ende, las combatía, podía sinceramente creer estar trabajando para instituir un régimen equitativo, el cual no favorecería con privilegios ni esta ni aquella parte [...] los privilegios burgueses han sido eliminados únicamente para dar lugar a los privilegios populares; de modo tal que quien combatía todos los privilegios, en realidad, y contra su propia intención, sólo consiguió sustituir los de un género por los de otro.³⁸

La conclusión es amarga y anticipa el problema de la tensión entre política y verdad. En la política no hay espacio para la neutralidad de la ciencia. El que intente predicar desde la ciencia será, en el mejor de los casos, utilizado desde algún partidismo que, desde su parcialidad, instrumenta una asociación entre el *término de verdad* y su propia posición. Cuestionada la metafísica del orden natural se evapora la posibilidad de un espacio neutral para la política. La política aparecía, en la mente del liberal, definida negativamente, como oposición a un orden natural prepolítico. Hacia fines de siglo, la política ya no se contraponía—en la mente de Pareto— más que a otra política. No obstante, no hay en Pareto una doctrina de la primacía de la política en sentido estricto. Persiste un espacio extrapolítico y ese espacio es la racionalidad epistémica de la ciencia. En el pensamiento de Pareto empieza a producirse una brecha entre los supuestos gnoseológicos del actor y los del observador. Al margen de la crítica gnoseológica que esta incoherencia pueda motivar, en lo que concierne al problema de la política esta distancia obliga a dos observaciones:

En primer lugar, la política sigue siendo juzgada desde un afuera, se le reconoce una primacía en cuanto a su carácter fundante, se le reconoce una semántica propia, pero se juzga sus verdades desde un parámetro exterior. La consecuencia de esta contradicción, quizás el modo en que Pareto cree resolverla, está en la distancia creciente que siente Pareto entre discurso científico y discurso práctico. Si en *Les systèmes* se concluye que la verdad de la ciencia tiene la alternativa entre la esterilidad, su utilización en tanto resignificación desde una parcialidad política, su reificación o su instrumentalización como apelación a la autoridad; en años posteriores se verá

³⁷ *Les systèmes*, I, p. 125.

³⁸ "Il crepuscolo...", *op. cit.*, p. 408.

que la tensión entre ciencia y política es exacerbada en términos del carácter disolvente, socialmente nocivo o incluso antipolítico del escepticismo científico.³⁹

En segundo lugar –y este es el hilo que recorreremos en lo que sigue– las ambigüedades que genera en Pareto esta tensión son muy claramente observables ya en *Les systèmes*. La motivación general del libro lo delata. En particular, se la observa en la postura que Pareto asume frente al liberalismo: éste parece contener dos dimensiones, una utópica (metafísica) y otra científica. Pareto parece reconocerlo como una ideología, como una concepción del mundo más; sin embargo, simultáneamente, parece desesperado por preservar un espacio de justificación científica para un orden liberal.

3.4.1. Bastiat y el utopismo liberal

En *Les systèmes* la distancia autocrítica frente a la doctrina liberal es franca y denota todos sus matices. La llamada economía política liberal contiene un aspecto científico representado en la determinación abstracta de la libre concurrencia como punto de máxima eficiencia distributiva. Pero en el pensamiento de estos economistas hay –afirma ahora– una parte metafísica. El ejemplo más ilustrativo de estos aspectos dogmáticos lo constituyen los panfletos de Bastiat.⁴⁰

Decir que “todos los intereses legítimos son armónicos”, fundamentar esta legitimidad en la apelación a la naturaleza y concluir que la solución al problema social consiste en abstenerse en contrariar las leyes de esta última constituye sólo un desplazamiento del problema, dado que no se puede contestar a la pregunta por el significado de conceptos como *naturaleza* o *interés legítimo*.⁴¹

Este tipo de razonamientos, basados en invocaciones a las grandes leyes providenciales puede auxiliar a la defensa de cualquier principio de organización social. El colectivista puede apropiarse del razonamiento y aducir que la propiedad privada es una intromisión de la maldad humana en la voluntad de la naturaleza; el defensor de la propiedad privada puede proceder inversamente.

En última instancia, todo discurso que apela a estos conceptos no está, en realidad, haciendo más que evocar asociaciones que ligan los conceptos a sentimientos y experiencias propios de la condición humana:

Los hombres aman consolarse de las miserias de la vida soñando con una edad de oro; unos la colocan en el pasado, otros en el porvenir; Bastiat la pone en el presente, a condición de que se establezca la libertad económica. El principio de la armonía de los

³⁹ Véase: § 4.5.

⁴⁰ *Les systèmes*, II, p. 46. Claude Frederic Bastiat (1801-1850). Economista, escritor y legislador francés. Fue un acérrimo defensor de la propiedad privada, el libre mercado y el gobierno limitado. Conocido por su formulación del libre mercado como “armonía económica” y por colocar la protección del individuo y la propiedad como única función legítima del gobierno.

⁴¹ *Les systèmes*, II, pp. 48-49.

intereses significa, por ende, y con la vaguedad propia de todos los principios metafísicos, que “las grandes leyes providenciales” aseguran nuestra felicidad por el libre juego de los intereses.⁴²

Como en una suerte de proyección autobiográfica Pareto afirma que esa concepción del orden natural es la que “ha contribuido probablemente a atraer la atención de Bastiat sobre la expoliación”.⁴³ En efecto, este autor habría reconocido la generalidad de este fenómeno en los asuntos humanos. Pero fueron sus adeptos, más inclinados al optimismo dogmático, que constituyeron lo que se podría nombrar la utopía liberal, sintetizable en las siguientes y, por definición, vagas creencias:

La libertad económica es de derecho natural y suficiente a la felicidad de los hombres. Las cuestiones políticas y sociales son sumamente secundarias. Hay que respetar a los poderes establecidos y demandarles simplemente leyes que aseguren la libertad económica. Solamente es posible obtener dichas leyes por medio de la difusión del conocimiento de las verdades de la ciencia económica.⁴⁴

El carácter de vaguedad está dado por la indefinición de la noción de libertad económica. Si es cierto que dicha libertad, como lo demuestra la ciencia, consigue un máximo de ofelinidad, queda, sin embargo, indeterminado el límite de esta libertad, pues, como se ha visto, el concepto de naturaleza ya no acierta a establecerlo. Resta entonces por esclarecer el problema del límite:

Es imposible dejar libres todas las acciones de los hombres sin excepción, del mismo modo que es imposible someterlas todas a reglas. El problema a resolver consiste esencialmente, por ende, en encontrar la frontera entre el dominio de la libertad y el de la constricción.⁴⁵

El ejemplo que ilustra este problema de la organización social es el del establecimiento y regulación de la propiedad privada. El problema concreto es el de su fundamentación y Pareto sostiene que la apelación al derecho natural carece de valor dado que por su carácter metafísico permite, como se ha visto, justificar los principios más diversos.

La economía científica permite reconocer que la existencia de la propiedad privada es útil a la sociedad. Pero he ahí el límite de lo que puede predicar:

El problema de la propiedad privada es distinto del problema de la determinación de los titulares de dicha propiedad.⁴⁶

Esto equivale a decir que si bien, bajo ciertas circunstancias dadas, la economía puede determinar y comparar las utilidades que reporta un régimen de propiedad privada más o menos restrictivo, ella no puede determinar cuestiones de entitamiento de la misma. Es decir que la ciencia sólo puede juzgar en base a una organización social ya dada. La utopía liberal no resuelve,

⁴² *Les systèmes*, II, p. 49.

⁴³ *Les systèmes*, II, p. 52.

⁴⁴ *Les systèmes*, II, p. 54.

⁴⁵ *Les systèmes*, II, p. 55.

⁴⁶ *Les systèmes*, II, p. 56.

tal como cree hacerlo, el problema dictaminando la fórmula mágica del *laissez faire, laissez passer*. La economía política liberal no ha sido, en tal sentido, consciente de sus límites:

Se debía establecer la libertad económica respetando las situaciones adquiridas. Hay en ello una contradicción, dado que dichas situaciones han sido adquiridas bajo un régimen de coacción económica, y si es cierto que ésta es perjudicial a la felicidad de los hombres, los efectos de esas situaciones respetadas, no pueden ser felices. La única respuesta a dar es que una alteración violenta tendría, en general, efectos aún más funestos; más aquello nos devuelve al campo de las investigaciones puramente científicas.⁴⁷

La economía política liberal sólo puede juzgar sobre distribuciones ya dadas. Las distribuciones primarias no pueden ser juzgadas porque significan siempre apropiación y ésta, como tal, es siempre arbitraria y supone siempre una restricción.

Ello explica la necesidad inmanente a la doctrina liberal de recurrir siempre a una metafísica como la de los derechos. En tal sentido, al necesitar recurrir siempre a un lenguaje cuyo criterio es el sentimiento, el liberalismo juega sobre el mismo terreno que todas las demás doctrinas o utopías.

Esta conclusión es la que explica la gran obsesión de Pareto en la época de *Les systèmes*: ¿porqué la metafísica socialista se encuentra en alza frente a la impotencia de la liberal?

Desde el punto de vista objetivo, se puede uno preguntar por qué la utopía liberal ha sido prácticamente aniquilada, mientras la utopía socialista prospera y gana terreno día tras día.⁴⁸

3.4.2. Un último intento de defensa científica del liberalismo

Antes de tratar el problema del socialismo y del marxismo conviene hacer una pequeña digresión en base lo expuesto. Pareto se acerca cada vez más a la convicción de la necesidad de una fe, de creencias metafísicas para mover a la acción a los hombres y como fundamento de todo orden. En tal sentido, reconoce progresivamente los límites del discurso científico en cuanto a su efectividad persuasiva y su capacidad para fundamentar un orden social. Sin embargo, es notoria la resistencia que antepone a este hallazgo. En cuanto a la efectividad persuasiva, parece bastante resignado a pesar de la cólera polémica que exhibe cada vez que trata con el marxismo. Pero en cuanto a la capacidad de fundamentación de un orden, la resistencia parece más tenaz.

Esto último se puede ejemplificar con la aseveración arriba citada, donde Pareto sostiene que la ciencia llega a fundamentar que una alteración en sentido redistributivo produce siempre una destrucción de riqueza. Es a partir de dicha proposición que Pareto cree poder hacer una última defensa del liberalismo desde una economía política científica.

Para comprender cómo procede Pareto es necesario tener en cuenta la conexión que existe entre los motivos que llevan a Pareto a redactar *Les systèmes* y los estudios realizados entre 1894 y 1899 sobre la repartición de la

⁴⁷ *Les systèmes*, II, p.63

⁴⁸ *Les systèmes*, II, p.64.

riqueza.⁴⁹ La motivación entre los estudios econométricos sobre la distribución de los réditos es la misma que la de los sistemas socialistas: polemizar con el socialismo. Los estudios económicos y la crítica ideológico-sociológica se complementan mutuamente.⁵⁰ Julien Freund resume con precisión los propósitos paretianos implícitos en los trabajos sobre la curva de repartición cuando afirma que “por un lado, Pareto encontró un pretexto, a su entender científico, para combatir las pretensiones de los sistemas socialistas; por el otro, encontró una confirmación de aquello que puede ser llamado el presupuesto filosófico de su teoría sociológica, es decir, la constancia de la naturaleza humana a lo largo del tiempo.”⁵¹

De hecho, es el mismo objeto de estudio el que delata los motivos. La economía política clásica nunca prestó atención a los problemas de distribución. Su enfoque estuvo siempre situado en el ámbito de la producción, presuponiendo que la eficiencia de esta última esfera comportaría una solución espontánea, equitativa y armónica en el ámbito distributivo. Es el socialismo quien se interesa primaria y originalmente por los problemas de distribución.

La idea que hoy entre los economistas se conoce como la *ley de Pareto* sostiene, sintéticamente, que la curva de distribución de la riqueza varía poco de una época a otra y que es independiente de los regímenes económicos y sociales. Pareto concluye, basado en la comparación de una amplia gama de casos (entre los que se incluye el Perú incaico) que la distribución de la riqueza asume gráficamente la forma de un trompo invertido cuya punta representa los réditos más altos.

Pareto cree que este descubrimiento científico es un arma para combatir las propuestas redistributivas del socialismo como solución al problema social. Si toda redistribución implica necesariamente una destrucción de riqueza, el medio para mejorar la situación de los menos favorecidos puede constar únicamente en mejorar la producción.⁵²

[P]ara elevar el nivel del ingreso mínimo o para disminuir la desigualdad de ingresos, es necesario que la riqueza crezca más rápido que la población. Por ello, vemos que el problema del mejoramiento de la condición de las clases pobres es ante todo un problema de producción de la riqueza.⁵³

Se puede aquí observar en pleno la sutil transformación en el pensamiento de Pareto. En tanto la idea de orden natural es reconocida como ficción, las iluminaciones de la economía política ya no pueden tender hacia un orden justo y perfecto. Pero, aceptado el presupuesto de la imperfección

⁴⁹ Los trabajos sobre este tema, a los que habría que sumar el último capítulo del *Cours*, se encuentran hoy recopilados en el volumen: *Écrits sur la courbe de la répartition de la richesse, Oeuvres Complètes*, tome III, Librairie Droz, Genève, 1965.

⁵⁰ Cf. B. Valade, *op. cit.*, p.77.

⁵¹ J. Freund, *Pareto. La théorie...op. cit.*, p.44.

⁵² Cf. *Les systèmes*, II, p. 86. Pareto da allí la siguiente explicación: “Es indiscutible que si una persona recibe 90 por año, otra recibe 10, y que si se repartiera igualitariamente la suma de 100, cada persona recibiría 50. Pero el problema no es estático sino dinámico. Ahora bien, si en lugar de producir 100 por año, como bajo el régimen de la anterior repartición, no se produjera más que 10 bajo el régimen de la nueva repartición, cada persona recibiría solamente 5, y la miseria habría aumentado en lugar de haber disminuido.”

⁵³ *Cours*, tome II, p. 408.

inherente al mundo, es decir, dada la inevitabilidad de algún tipo de apropiación ilegítima y arbitraria, todavía se puede fundamentar científicamente que un orden –la preservación del *status quo* distributivo– es preferible a otro. Para utilizar sus conceptos teóricos digamos que, sobre una distribución dada (siempre arbitraria), la libre concurrencia (o lo que es lo mismo, la no intervención redistributiva) da como resultado una situación preferible desde el máximo de ofelimitad para una colectividad.

Por la época de *Les systèmes*, el argumento liberal de Pareto rezaría del siguiente modo aproximadamente: los ordenamientos humanos apelan, para su justificación, a elementos de orden mítico-metafísico; la invocación del orden espontáneo natural y la del derecho natural constituyen así el correlato metafísico del liberalismo. Como todo otro ordenamiento humano, el liberalismo necesita apelar a estas nociones para encubrir la artificialidad y arbitrariedad inherente a todo orden realmente existente. Por su estructura, basada en la idea de transferencias legítimas de derechos, el liberalismo se ve obligado a justificar y encubrir el carácter arbitrario de las distribuciones primarias y se concentra por ello en teorías metafísicas de la propiedad o del justo título cuyo ejemplo arquetípico está en Locke. Pero en tanto tal, el liberalismo compite en pie de igualdad con las teorías socialistas o colectivistas. El *derecho natural de propiedad* no es de índole diferente del *derecho al producto integral del trabajo* que reclaman estos últimos. Pero Pareto cree que en esta situación, donde muestra mayor eficacia persuasiva la metafísica socialista, le queda a la amenazada propiedad privada y a la libertad económica un espacio de legitimidad y una vaga esperanza en la argumentación científica. De reconocerse la heterogeneidad social de la renta como manifestación de una inalterable naturaleza humana, se podría argüir –sin apartarse de la verdad experimental– que en una sociedad en que rigen el derecho de propiedad y la libre concurrencia se alcanzan situaciones comparativamente más favorables para los peor situados en la escala distributiva que en sociedades que intentan redistribuciones.⁵⁴

Recapitemos, el estrecho vínculo entre ciencia y liberalismo del primer Pareto queda, hacia 1900, relativizado. Todo orden, incluso uno liberal, comporta artificio, arbitrariedad, privilegio para unos y perjuicio para otros. Todo orden es político en tanto hay una puja constante por imponer concepciones de mundo, mitos y teorías metafísicas instrumentalmente relacionados con los ordenamientos de bienes y privilegios. No obstante, ya consciente de la ineficacia político-persuasiva del lenguaje científico, Pareto insiste en hacer llegar a la ciencia allá donde ésta ya no puede acceder, al plano de la justificación del orden político. Pareto se resiste a resignar el rol social de la ciencia. Ello explica las ambigüedades, los desórdenes argumentativos, las digresiones tan irónicas como inútiles, plagadas de resentimiento y de una misantropía creciente.

Pareto nunca dejará de creer en las verdades de la economía política clásica. Lo que ocurre, más bien, es un distanciamiento cada vez mayor en su percepción entre lo que es verdad en la ciencia y lo que es verdad en el mundo

⁵⁴ Es notable el parecido de esta argumentación paretiana con la de ciertos pensadores liberales contemporáneos. En § 5.3.3. haremos una comparación entre el liberalismo paretiano y el libertarismo de Nozick.

político y social concreto. De 1900 en adelante, Pareto comienza a observar que las sociedades siguen una dinámica propia—a la sazón cíclica— en la que la ciencia, su naciente sociología, ocupa el lugar distante y pasivo del *Micromégas* de Voltaire.⁵⁵

3.5. Socialismo y marxismo

Hasta aquí hemos trazado un cuadro del progresivo distanciamiento de Pareto respecto de su optimismo liberal de juventud. El énfasis de la explicación de tal proceso se ha situado en las dificultades para significar la realidad sociopolítica finisecular que, condicionado por su repertorio categorial, experimentaba el liberal Pareto. Es esa crisis del lenguaje liberal para explicar el mundo que motiva en Pareto una revisión paulatina y más o menos consciente de los supuestos de su pensamiento juvenil. Pero en este proceso de revisión se detectan rupturas y continuidades que será importante observar para intentar una reconstrucción adecuada del *Weltverständnis* de sus años maduros. Por el lado de las rupturas se cuenta el abandono de la concepción liberal de la naturaleza como sustrato real, existente y pauta de referencia evaluativa de la existencia humana y social. Por el otro lado, la política sigue siendo definida como artificio, como interferencia e injerencia arbitraria de unos sobre otros que, detrás de legitimaciones contingentes, oculta una inherente injustificabilidad y carencia de fundamentabilidad.

Sin embargo, la continuidad en la definición de la política no implica una continuidad en su significado. Despojada de la contraposición naturaleza-artificio, rota la concepción liberal de la naturaleza humana prepolítica, el significado de la política se altera radicalmente, dado que adquiere sus cualidades de inevitabilidad y primacía. Este cuadro de resignificaciones no sería, sin embargo, completo si no llamáramos la atención sobre el problema de la ciencia y su rol en el sistema de categorías paretianas. Bajo la égida de la cosmovisión liberal la ciencia encontraba su ubicuidad en su función política de esclarecimiento ligada a la idea de libertad. Después del giro paretiano, por contraste, la ciencia se constituye en una fuente de problemas y ambigüedades que Pareto no logra resolver satisfactoriamente. El problema del rol de la ciencia es el que hace oscilar a Pareto entre la idea de una necesaria retracción del mundo para poder buscar la verdad y los embates repentinos, a veces irónicos, a veces furibundos, contra la estulticia humana.

En otras palabras, la incapacidad de resignificar satisfactoriamente el problema del conocimiento es parte constitutiva de la obra madura de Pareto. Una hermenéutica correcta de ésta no puede soslayar o intentar resolver aquello que es una imposibilidad constitutiva de la metafísica del Pareto maduro. Mucho más fructífero es, sencillamente, dar cuenta de ella.

Para avanzar sobre todos estos problemas debemos ocuparnos de cómo Pareto analiza su principal preocupación teórico-política de fin de siglo: el socialismo.

⁵⁵ La imagen del *Micromégas* como analogía del lugar del científico es utilizada por el propio Pareto en "Il compito della sociologia fra le scienze sociali", en *Scritti*, pp.130-139. (originalmente en: *Rivista italiana di sociologia*, julio de 1897)

El ascenso del socialismo era uno de esos fenómenos cuya explicación inquietaba y desafiaba la mente de Pareto. Su sensación de que se trata de una “marea”, de un ascenso irrefrenable ha jugado sin duda un rol muy fuerte en su concepción del devenir cíclico. Aquí reside, ciertamente, uno de los factores que explican esta distancia percibida entre práctica y teoría.

Pareto no tarda en reconocer en Marx al principal referente que un debate con el socialismo no puede soslayar. En un artículo publicado en 1891 bajo el título de “Socialismo e libertà”, figura una de las primeras alusiones significativas a la obra de Marx. En este escrito aparecen ya algunos de los rasgos salientes de sus juicios sobre el autor de *El Capital*. Rechaza la teoría del valor-trabajo y la descripción del proceso de extracción de plusvalía, pero rescata al Marx defensor intransigente de la clase obrera en oposición a los socialistas colaboracionistas que, transigiendo con la burguesía, cooperan en el proceso de expansión del poder de intervención burocrático-estatal.⁵⁶

En una carta de 1893, Pareto le reprocha a su amigo Pantaleoni desestimar la importancia de Marx por los errores intrínsecos a su obra.

Respecto a la importancia de Marx, son los socialistas la causa. Conuerdo contigo que aquel autor vale poco, sin embargo es el texto de casi todas las escuelas socialistas, incluso de aquellas que no quieren ser llamadas marxistas.

Pareto muestra así una gran sensibilidad, anticipa tempranamente el potencial y la importancia política que tendría la obra de Marx y que por ello se hacía necesario prestarle suma atención para poder confrontar con el ambiente socialista:

En mis conferencias en Milán los socialistas respondieron con los argumentos de Marx. Colajanni cita a Marx. Turati jura y perjura con Marx, etcétera. Por ende, no escapa a nuestro propósito el hacer conocer cómo y dónde este autor se equivoca.⁵⁷

Lo interesante de esta epístola es que marca con elocuencia el punto en que Pareto se encuentra en 1893. Todavía es el liberal persuadido de su causa, todavía cree que la verdad es un arma política y que vale políticamente la pena la labor del esclarecimiento científico. Ese es el punto de partida de su larga relación de confrontación intelectual con el marxismo. Como habrá de verse, hacia 1900, sus esperanzas de dar batalla política al socialismo por medio de la ciencia se van esfumando.

Hemos visto que es bajo el influjo de liberales pesimistas como Renan, Taine, de Tocqueville y Le Bon, a fines del siglo XIX empieza a cristalizar en los trabajos de Pareto la visión cíclica del devenir histórico. Aparece la idea de circulación de las aristocracias, de decadencia, etcétera.⁵⁸ Lo que luego será la idea de ciclos de fe y escepticismo aparece, más tempranamente, bajo el concepto de las *mareas religiosas* que Pareto asocia al ascenso de una nueva élite destinada a reemplazar a otra en decadencia. En uno de sus primeros

⁵⁶ “Socialismo e libertà”, en: *Ecrits politiques I. Lo sviluppo del capitalismo, Oeuvres Complètes tome XVII*, Librairie Droz, Genève, 1974, pp. 376-409. (originalmente en *Il Pensiero italiano*, abril 1891)

⁵⁷ *Lettere*, t. I, pp. 348-350. (carta del 23 de febrero de 1893)

⁵⁸ Véase: § 2.2.2. y § 2.2.3.

trabajos sociológicos, publicado en 1900, Pareto alude a la cuestión de los sentimientos religiosos imperantes:

Basta una observación aún muy superficial para ver que en los pueblos civiles ha crecido, desde hace algunos años hacia aquí, y está todavía aumentando, el sentimiento religioso. Ello ha favorecido no sólo a las formas religiosas ya existentes, como serían las varias confesiones cristianas, sino que ha dado vigor a un nuevo orden de sentimientos religiosos, los cuales se manifiestan en el socialismo. Con coraje intelectual, muchos, tanto entre socialistas como entre sus adversarios, han visto claramente que el socialismo es actualmente una religión; y quien estudio la historia debe reconocer que este fenómeno religioso tiene lugar entre los más grandiosos que se hayan visto jamás, y sólo se puede comparar al surgimiento del budismo, del cristianismo, del islamismo, a la reforma protestante y a la revolución francesa.⁵⁹

El auge del socialismo responde a un sustrato preexistente, a esa dimensión socio-cognitiva que conforma en el lenguaje de Pareto el plano de los sentimientos. En tal sentido, su propagación es sólo una manifestación de ese fondo inamovible que se presenta con la fuerza de una “marea”. En esta situación propicia a los discursos escatológicos, propicia a explicaciones teleológicas, míticas y finalistas del mundo, el socialismo tiene como contendientes a otras discursividades análogas: el imperialismo, el nacionalismo, las sectas, etcétera.

El éxito de estas semantizaciones depende de su capacidad de enlazar una explicación del presente con una cierta promesa de redención futura. Ello explica, tal como lo afirma Pareto en *Les systèmes*, la imposibilidad de la utopía liberal para ganar el favor de estos sentimientos:

Seguidamente, habría que observar que la utopía liberal prometía, es verdad, el paraíso terrestre a sus creyentes, tal como lo promete la utopía socialista, pero ella se equivocaba al situarlo en regiones demasiado próximas y accesibles. Semejantes promesas no inflaman a los hombres si no es que su realización es lo suficientemente lejana de modo que no se la pueda verificar por la experiencia.⁶⁰

Al no desplazar la realización del paraíso a un futuro indefinido, el liberalismo falla en distinguir el origen, la causa de los males de la sociedad y una explicación de su erradicación. Esa incapacidad de dar una explicación tajante, maniquea y redentorista del devenir humano se opone a las cualidades escatológicas arquetípicas del marxismo. Éste, por medio de la teoría del valor, posee esa capacidad de *causación* –en el sentido de capacidad de brindar una explicación y orientación en el mundo– tan cara al espíritu humano:

La concepción de ciertos autores que perciben en el valor una suerte de potencialidad objetivamente ligada a las cosas, es una concepción sintética de todo el fenómeno económico, la cual liga adicionalmente los hechos del pasado con las previsiones del porvenir.⁶¹

Desde época muy temprana, Pareto reconoce que el núcleo que le confiere al marxismo esa capacidad sintético-narrativa, ese poder de *causación*, está en la teoría del valor-trabajo. Ella es la base de su metafísica,

⁵⁹ “Un applicazione...”, *op. cit.*, p. 190.

⁶⁰ *Les systèmes*, II, p. 65.

⁶¹ “La economia e la sociologia dal punto di vista scientifico”, en *Scritti*, pp. 324-343, p. 330 (originalmente en *Rivista di scienza*, 1907)

es la que convierte al marxismo en una teleología. Pero hacia fin de siglo, luego de un arduo trabajo de crítica epistemológica, Pareto ya no cree—a pesar de su convicción de haberle dado la extremaunción a la teoría del valor-trabajo desde la ciencia— en el potencial político de la crítica científica:

[M]uchos se figuran poder combatir eficazmente al socialismo combatiendo las teorías de Marx, como otros pudieron creer de combatir eficazmente al cristianismo indicando los errores científicos de la Biblia. Hoy ya son pocos, entre los hombres cultos, los que no reconocen tales errores; y bien, ¿qué daño ha sufrido la religión cristiana? Ninguno; está más floreciente que antes. La teoría del valor de Marx no rige; luego de haber intentado varias y sutiles interpretaciones, vemos ahora a algunos de entre los más cultos marxistas que llegan incluso a decir que Marx nunca ha querido formular una teoría del valor. Todo esto poco o nada ha perjudicado a la fe socialista. No es el libro de Marx el que ha creado a los socialistas, son los socialistas que han dado fama al libro de Marx.⁶²

Comparando la cita precedente con sus palabras a Pantaleoni de 1893 se observa que, en un período de menos de diez años, la confianza de Pareto en la posibilidad de sustituir esta causalidad metafísica por una explicación científica se desvanece o queda, al menos, severamente cuestionada.

Este punto de llegada no se comprende correctamente si no se considera el doble carácter del influjo de Marx en la evolución del pensamiento paretiano. Es a través de Marx que Pareto concluye que la economía es insuficiente como disciplina para dar una explicación completa de los fenómenos sociales y que dicha explicación requiere de una disciplina más amplia, de carácter sintético, que dará en llamar sociología. Pero, simultáneamente, es con Marx que Pareto verifica, con amargura, que una comprensión sintética y epistemológicamente correcta de los fenómenos sociales, aquella que debe ofrecer la sociología, se opone a una concepción sintético-política orientada a la práctica.

Habíamos dicho que ciertas lecturas han instalado la idea en Pareto de un devenir cíclico de los fenómenos sociales, la idea de decadencia política y la noción de lo no-racional o extra-racional como móvil constitutivo de lo social. Esto es sin duda cierto. En tal sentido se pueden dar una cantidad de nombres que aparecen en las lecturas de Pareto hacia fin de siglo. Las ideas de decadencia, ciclicidad, religiosidad y no racionalidad de lo social aparecen en Gibbon, Ferrero, Vico, Tarde, Tocqueville, Maquiavelo, Renan, Taine y Durkheim entre otros que Pareto lee con avidez por esos años. Estos autores le prestan un marco de hipótesis históricas y antropológicas y le brindan una serie de explicaciones para dar cuenta del fracaso de sus convicciones juveniles. Pero —y esta es una de las hipótesis que queremos defender en la sección que sigue— es en la confrontación con Marx que Pareto experimenta, casi carnalmente, la impotencia de la racionalidad científica como móvil político. Es con Marx que descubrirá la tensión entre verdad epistémica y potencial político de una teoría, es esa misma tensión—con la que Pareto se dirime a lo largo de su crítica de la teoría económica marxista— la que también será decisiva para su reflexión epistemológica de la que surgirá su sociología. Es con Marx que Pareto aprehende el carácter antagónico, de suma cero, de la política; es de su interpretación del significado político de las palabras de Marx

⁶² “Un applicazione...”, *op. cit.*, p. 237.

que Pareto concluye que toda afirmación política esconde, detrás de categorías abstractas con pretensión de universalidad, una intención o, cuando menos, una implicancia apropiatoria para unos y expropiatoria para otros de bienes materiales y simbólicos. En síntesis, es Marx el elemento indispensable para comprender la sustitución de la metafísica liberal por aquella otra que hará de sustento a su concepción madura de la política.

Por esas razones será conveniente hacer un análisis de la compleja, por momentos confusa, relación intelectual entre Pareto y Marx.

3.6. La doble lección de Marx: la teoría del valor-trabajo como aproximación a la política, el materialismo histórico como aproximación a la sociología

Para demostrar el cambio de supuestos en la dimensión que hemos llamado *metafísica*, y que subyace a la concepción paretiana de la política, será necesario dilucidar una serie de problemas y reflexiones que la lectura de Marx suscitó en Pareto. Será necesario mostrar cómo las objeciones de Pareto a la economía marxista, en particular a la teoría del valor-trabajo, realizadas en el marco del inicio de sus investigaciones en economía, aportaron y condujeron a una reflexión epistemológica que terminaría en el salto disciplinario en favor de la sociología. En otras palabras, la crítica de Pareto a la concepción marxiana del valor lo llevaría a pensar, por oposición, los límites cognitivos de lo que en aquel entonces en Italia se denominaba *economía pura*.⁶³ Es el mismo Marx quien le ayudaría también a ver que dentro de los límites disciplinarios de la economía no hay una explicación satisfactoria de las relaciones sociales, dado que la economía no tiene capacidad de explicar el fenómeno básico de la apropiación.⁶⁴ Estos límites dejan de lado el momento determinante de la constitución social y, por ello, la economía no puede pretender el lugar de una teoría social completa. En tal sentido es correcto decir que la sociología de Pareto nace como respuesta a Marx. Pero lo que raramente ha sido visto, y este es uno de los aportes de nuestra tesis, es que como fruto simultáneo de esta confrontación con Marx, Pareto califica como insuficiente e incompleto el alcance de la sociología dado que, si bien ésta constituye potencialmente una explicación completa del equilibrio social, carece de toda capacidad práctica en términos de discurso evaluativo de posibilidades alternativas de acción y, por consiguiente, movilizador de conductas concretas.

Se darán, con el fin de ilustrar las tesis propuestas, una serie de pasos expositivos. En primer lugar se expondrán, con cierto detalle, las críticas a la teoría marxista del valor que Pareto formulara a lo largo de la última década

⁶³ Esta denominación comprendía lo que hoy se conoce con el nombre de *revolución marginalista, neoclásica o jevoniana*.

⁶⁴ *Les systèmes*, I, p.117.

del siglo XIX. Segundo, se intentará demostrar cómo la crítica de Pareto no se agota en la crítica subjetivista de la teoría del valor, como puede aparecer en Jevons, Menger o Böhm-Bawerk⁶⁵; del mismo modo, se argumentará que tampoco puede ser subsumido exclusivamente bajo alguna variante del darwinismo social, si bien es indudable que la idea de *selección natural* sigue presente, en las lecturas evolucionistas y spencerianas que se hacían de Marx en la Italia de fin de siglo.⁶⁶ Ello se hará mostrando que Pareto está más cerca del espíritu marxiano presente en las obras de Antonio Labriola y en las polémicas de Benedetto Croce, que de las fuentes del socialismo positivista italiano predominante. Si el primer paso servirá para dejar claro cuáles son, según Pareto, los límites del tratamiento científico de la economía, el segundo ilustrará cómo, a partir de la problemática del marxismo, Pareto descubre (en contraste con sus colegas, los economistas liberales) la insuficiencia explicativa, dada la ahistoricidad e indeterminación, de la *economía pura* y, en paso simultáneo, la imposibilidad para la ciencia, incluso para la sociología, de ofrecer una fundamentación de la política.

3.6.1. La crítica de Pareto a la teoría del valor de Marx

En 1893, por un pedido del editor Guillaumin de París y propuesto por el economista liberal Gustave De Molinari, Pareto publica la introducción para una edición de Paul Lafargue del primer tomo de *El Capital*. Es en ese texto y en el capítulo XIII de *Les systèmes socialistes*, publicado nueve años más tarde, donde se concentra lo principal de las objeciones y polémicas de Pareto contra la economía marxista.⁶⁷

Los tópicos y el desarrollo argumental del ataque a la economía de Marx permanecieron prácticamente inalterados entre los dos escritos. Sin ser el único blanco de su crítica científica, la teoría marxista del valor concentraría el núcleo de los ataques de Pareto.

En los textos en cuestión, los argumentos de las críticas a Marx son de orden epistemológico; sin embargo, se advierte inmediatamente el fondo político de la polémica. Pareto veía la fuerza persuasiva del marxismo en su denuncia de la explotación. La habilidad de Marx residía, a su entender, en ligar, en el nivel de los sentimientos, una experiencia real –como la explotación– a un lenguaje que, apelando a la emotividad, lograba una eficaz asociación entre esa experiencia y la noción de capitalismo; lograba, dicho en otros términos, una explicación del mundo de alta eficacia para la movilización política. Es en la teoría del valor-trabajo donde, según Pareto, se localizaba el fundamento indispensable a partir del cual se constituía ese grupo de

⁶⁵ Cf. Maurice Dobb, *Teorías del valor y la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 185 y ss.

⁶⁶ En este sentido es leído por Norberto Bobbio en *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, FCE, México, 1989, pp. 18-20.

⁶⁷ "Introduction a Karl Marx", en: *Marxisme et Economie*, pp. 33-70. (originalmente en: *Le Capital. Extraits faits par Paul Lafargue*, Paris, 1893). Se pueden encontrar algunos artículos menores relativos al tema. En su mayoría están recopilados en *Marxisme et Economie* o en *Scritti*. Por otra parte, otros aspectos tal vez más implícitos de la polémica con Marx se encuentran tanto en el *Cours*, como en el *Manuel* y en el *Trattato*.

asociaciones cognitivas. En consecuencia, refutar la teoría del valor-trabajo equivalía, para Pareto, a minar integralmente la doctrina del socialismo científico.

Partiendo de esta observación, Emeric Lendjel defiende con perspicacia una interpretación según la cual la sociología de Pareto se motiva en la construcción de un *contradiscurso* destinado a refutar la idea marxista de explotación, cuyo fundamento es la teoría del valor-trabajo.⁶⁸ La originalidad de esta tesis no reside en leer la obra de Pareto como una reacción y respuesta a Marx, pues sobre ello existe un gran consenso en la literatura; lo novedoso de dicha tesis está en sostener que hay en Pareto la intención de construir un contradiscurso. Como se desprende de lo expuesto, nuestra propia tesis concuerda con la de Lendjel, pero propone además un agregado que califica y precisa la interpretación en cuestión, a saber: la unidad de la crítica epistemológica a la teoría del valor de Marx se mantiene en la obra de Pareto, pero, lo que se altera en éste es la estimación del alcance político de este contradiscurso. Si inicialmente hay una intención de construir, sobre la base de la ciencia, un contradiscurso político, Pareto no puede luego escapar al hecho de que *a medida que va tomando forma su sociología, debe poner paulatinamente en duda la fertilidad práctico-política de su intento*.

La indagación plasmada en *El Capital* está condicionada, según Pareto, por una convicción con carácter de fe. En otras palabras, la preocupación de Marx habría sido ante todo probar que parte del valor que recibe el capitalista es retirado de la productividad del trabajo.⁶⁹ A esta intencionalidad, no necesariamente consciente, atribuye Pareto el origen de sutiles sofismas, tautologías y pequeños saltos lógicos en la teoría del valor de Marx.

Para exponer a la luz dichos errores, Pareto utiliza dos tipos de argumentos de carácter metodológico-epistemológico.

El primero apunta a rechazar lo que Pareto considera una definición esencialista de los conceptos.

El valor de uso parece ser, para K. Marx, como para los economistas, “la propiedad de satisfacer a un deseo o de servir a un fin” [la cita es de S. Mill]; tal sería en el fondo la utilidad de las nuevas doctrinas económicas.

K. Marx cae en el error, y que es el mismo del de muchos economistas, de no poner atención al hecho de que el valor de uso no es una propiedad inherente a la mercancía, como sería la composición química, el peso específico, etc.; sino que es, por el contrario, una simple relación de conveniencia entre una mercancía y uno o varios hombres.⁷⁰

Al igual que otros economistas, Marx tiende a objetivar –incurriendo en metafísica– relaciones que corresponden al plano subjetivo.⁷¹ En el *Cours*, Pareto lo expresa del siguiente modo:

K. Marx agrega: “La mercancía es, en primer término, un objeto exterior, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier especie que éstas sean. El carácter de estas necesidades, el que tengan por origen el estómago o la fantasía, no interesa

⁶⁸ Cf. Emeric Lendjel, “La critique parétienne des thèses de Marx: un contre-discours organisé autour du concept de spoliation”, *Cahiers*, N° 109, 1997, pp. 55-73.

⁶⁹ “Introduction a K. Marx”, *op. cit.*, p. 46

⁷⁰ *Ibid*, p. 39

⁷¹ *Les systèmes*, II, p. 352.

en lo más mínimo para estos efectos.” Pero se olvida que esa propiedad que depende de la fantasía no puede ser más que subjetiva, ésta es la causa principal del error, que tiene en común con Ricardo, de situar el origen del valor en el trabajo.⁷²

Este error, consistente en la objetivación, “es aún más manifiesto para el valor de cambio, y es una de las causas principales del sofisma que, a entender de Pareto, se encuentra en la teoría del plusvalor.”⁷³

Pareto cree que toda la demostración marxiana del trabajo como determinante del valor se concentra en el primer capítulo de *El Capital* dedicado al estudio de la mercancía. Es en particular en la definición por medio de ejemplos del valor de cambio —que a continuación citaremos *in extenso*— donde cree Pareto que está contenido el núcleo de la posición marxiana:⁷⁴

Una determinada mercancía, un *quarter* de trigo por ejemplo, se cambia en las *más diversas proporciones* por otras mercancías, v.gr.: por *x* betún, por *y* seda, por *z* oro, etc. Pero, como *x* betún, *y* seda, *z* oro, etc., representan el valor de cambio de un *quarter* de trigo, *x* betún, *y* seda, *z* oro, etc., tienen que ser necesariamente valores de cambio sustituibles los unos por los otros o iguales entre sí. De donde se sigue: primero, que los diversos valores de cambio de la misma mercancía expresan todos ellos algo igual; segundo, que el valor de cambio no es ni puede ser más que la *expresión* de un contenido diferenciable de él, su “forma de manifestarse”.

Tomemos ahora dos mercancías, por ejemplo trigo y hierro. Cualquiera que sea la proporción en que se cambien, cabrá siempre representarla por una igualdad en que una determinada cantidad de trigo equivalga a una cantidad cualquiera de hierro, v.gr.: 1 *quarter* de trigo = *x* quintales de hierro. Qué nos dice esta igualdad? Que en los dos objetos distintos, o sea en un *quarter* de trigo y en *x* quintales de hierro, se contiene algo común de magnitud igual. Ambas cosas son, por tanto, iguales a una tercera, que no es de suyo ni la una ni la otra. Cada una de ellas debe, por consiguiente, en cuanto valor de cambio, poder reducirse a este tercer término.

Un tercer ejemplo geométrico nos aclarará esto. Para determinar y comparar el área de dos polígonos hay que convertirlas previamente en triángulos. Luego, los triángulos se reducen, a su vez, a una expresión completamente distinta de su figura visible: la mitad del producto de su base por su altura. Exactamente lo mismo ocurre con los valores de cambio de las mercancías: hay que reducirlos necesariamente a un *algo común* respecto al cual representen un más o un menos.

Este algo común no puede consistir en una propiedad geométrica, física o química, ni en ninguna otra propiedad natural de las mercancías. Las propiedades naturales de las cosas sólo interesan cuando las consideramos como objetos útiles, es decir, como valores de uso. Además, lo que caracteriza visiblemente la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos....

Ahora bien, si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan un cualidad: la de ser productos del trabajo.⁷⁵

Es en estos párrafos donde Marx estaría dando entidad objetiva e independiente del sujeto a algo que existe únicamente como relación entre subjetividades.

⁷² *Cours*, §18

⁷³ “Introduction a K. Marx”, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁴ Es evidente que se trata de una interpretación muy estrecha, ya que ni siquiera considera la importancia de la teoría del valor-trabajo. Cf. Francois Schaller, “La critique de l’économie marxiste selon *Les Systèmes Socialistes* de Vilfredo Pareto”, *Cahiers*, N°5, 1965, pp. 89-108.

⁷⁵ K. Marx, *El Capital*, Editorial Cártao, Buenos Aires, 1956, libro 1, cap. 1, pp. 34-35.

2021 400214 30.040. 10/10

Sin duda hay alguna cosa de distinto en las diferentes expresiones citadas por Marx, pero no es un "contenido de la mercancía", es, cuando se trata de la tasa de cambio, la apreciación que hacen los permutantes del valor de uso de las mercancías intercambiadas.

Marx niega eso porque, según él, "es evidente que se hace abstracción del valor de uso de las mercancías cuando se las cambia".⁷⁶

En cuanto a esta relación entre valor de uso y valor de cambio, Pareto sostiene que Marx pone las cosas al revés de como deberían estar. Una teoría del valor, que tenga en cuenta los hechos debe ser construida, así el autor, teniendo en cuenta la dimensión fundamentalmente subjetiva del valor de uso; dimensión tomada en cuenta por sus productores reales:

En realidad, no se debería poner de costado el valor de uso, dado que son justamente los valores de uso lo que adquieren los consumidores; los productores tienen como meta precisamente el abastecer esos valores de uso, y, en caso de no hacerlo, nadie adquiriría sus mercancías.⁷⁷

Pareto cree que los valores de uso constituyen un fenómeno empírico dado que son las preferencias que los individuos consumidores revelan a los agentes de la producción y, por ende, son también verificables por un observador externo. Esa realidad fenoménica es justamente lo que Marx *deja de lado*. Es esta omisión, totalmente arbitraria a los ojos de Pareto, la que le abre el camino al trabajo como determinante del valor. La noción del trabajo incorporado en una mercancía como determinante del valor es, para Pareto, una licencia metafísica, pues se construye sobre un juego verbal y no sobre la observación pura de los hechos. Estas proposiciones trascienden el carácter científico pues:

El estudio de la ciencia económica debe estar fundado sobre los hechos, tal como el estudio de cualquier otra ciencia natural; y las teorías que, en lugar de coordinar y explicar los hechos reduciéndolos a la unidad, derivan solamente de premisas metafísicas o éticas, no tienen absolutamente ningún valor científico.⁷⁸

Queda claro, la posición de Pareto es la de un empirista a ultranza y es desde esas premisas naturalistas que considera se debe construir una teoría científica del valor.

Como hemos señalado más arriba, el valor no sería entonces una propiedad de la cosa misma sino de una relación entre deseos subjetivos, y, en consecuencia, existen tantas relaciones como subjetividades intervinientes, o sea como "intercambios realmente efectuados", los que conforman el campo observacional de la ciencia.

Esos cambios, o, si se quiere, esas adquisiciones y esas ventas, son los únicos hechos que conocemos; sólo ellos pueden dar una base sólida a nuestro razonamiento.⁷⁹

Para Pareto, una teoría completa del valor debería dar cuenta de todas esas tasas de cambio existentes, cosa que, dada la capacidad del instrumental

⁷⁶ "Introduction a K. Marx", *op. cit.*, p. 42.

⁷⁷ *Les systèmes*, II, p. 353

⁷⁸ *Cours*, §233.

⁷⁹ "Introduction a K. Marx", *op. cit.*, p. 40.

científico disponible, no considera posible. La aproximación más fiel a ese ideal, y por ende la más completa teoría del valor existente, se encuentra en la noción de equilibrio económico general formulable por medio de las nociones de grado final de utilidad u ofelinidad.

La relación entre las posiciones de Pareto y Marx parece ser especular. La crítica del último respecto de la “economía política vulgar” es justamente lo que Pareto revierte como un espejo. El autor de *El Capital* intenta ir más allá de esa “primera aproximación donde parece que el valor de cambio fuese algo puramente casual y relativo” para demostrar que el valor, por oposición al precio, existe como algo “intrínseco e inmanente” que encuentra su verdad en las nociones de trabajo incorporado o trabajo cristalizado.⁸⁰ Pareto invierte el esquema en tanto diluye el valor en tasas de cambio o precios. En su perspectiva, el dinero constituye una mercancía como cualquier otra, y si el valor de cambio es “una relación cuantitativa en que una mercancía se cambia por otra, el valor es equivalente o reductible al precio.”⁸¹

En síntesis, para el autor de la teoría del *equilibrio económico general*, el valor de una mercancía no puede ser más que la tasa de cambio en una relación de *dependencia mutua* respecto de todas las demás tasas. Afirmar que hay un valor intrínseco a la cosa, independientemente de su uso, su demanda, su ofelinidad o utilidad subjetiva es, para Pareto, pasar del orden de los fenómenos al mundo de la fantasía.⁸²

Parecería razonable y consecuente que toda la crítica de Pareto se detuviera en este punto. A simple vista, su epistemología de resonancias positivistas señalaría como ocioso el continuar la revisión de una teoría cuyo primer principio se delata como metaempírico. De limitarse a este aspecto, la crítica paretiana a la teoría del valor-trabajo no aportaría ningún aspecto original respecto de otros críticos del marginalismo o del subjetivismo.

Sin embargo, Pareto avanza también un argumento de otra índole; éste no apunta ya al inmanentismo metafísico de la teoría del valor-trabajo, sino a la perspectiva en que Marx construye sus conceptos y abstracciones y a las peticiones de principio y cláusulas implícitas que les subyacen.

Este segundo aspecto de la crítica es relevante porque prefigura ciertos puntos y problemas que constituirán la reflexión epistemológica general de nuestro autor y darán lugar para pensar el problema de las bases cognitivas de la política en Pareto.

Si bien los argumentos de esta segunda crítica se presentan mezclados en los textos con el primer argumento contra Marx, es importante distinguirlos dado que su diferencia representa las tensiones y ambigüedades de los supuestos gnoseológicos con que operará Pareto en su obra teórica.

Al primer argumento, aquél contra el esencialismo en la definición marxiana del valor, subyace lo que se podría denominar un supuesto objetivista. El mundo de los hechos y de las leyes que los gobiernan tienen una

⁸⁰ K. Marx, *op. cit.*, p. 34.

⁸¹ *Les systèmes*, II, pp. 342-343.

⁸² Para las limitaciones que esta obstinación en no conceder la existencia de un valor más allá de las tasas de cambio impuso en la interpretación y crítica de la economía marxista véase: Francois Schaller, *op. cit.*, pp. 96-98

existencia independiente del observador.⁸³ La objetividad de la ciencia estaría garantizada en la limitación del observador a relevar los hechos: hemos visto que en economía éstos son “las adquisiciones y las ventas” en el mercado, supuestos como puros y neutros, y evitando simplemente sentimientos o preconcepciones en la búsqueda de conocimiento científico.

En la otra crítica, aquélla que expondremos a continuación, se observa, por contraste, la puesta en duda de esa certeza en la preexistencia y transparencia de los *hechos*. Esta diferencia, que hemos encontrado implícita en los textos en cuestión, es la que se desplegará paulatinamente en sus obras y es la que se ha caracterizado como el giro subjetivista de su pensamiento.⁸⁴ Este proceso, que supone una radicalización de los principios empiristas en clave “fenomenalista”, ya no puede suponer la existencia de un mundo objetivo independiente del observador.⁸⁵ Las leyes ya no existen por encima del sujeto que conoce, ellas no pueden ser más que regularidades registradas en la mente humana. Por ende, es el sujeto quien, activa y lingüísticamente, reconstruye el mundo fenoménico.⁸⁶ En síntesis, superpuesto a su primer positivismo ingenuo, aparece, en forma algo incoherente y sin llegar a ver sus últimas consecuencias, la conciencia acerca de la importancia de las operaciones conceptuales al abordar la infinidad fenoménica, ya que son estas operaciones conceptuales las que seleccionan, recortan y ordenan la percepción y el conocimiento.

Las proposiciones de Marx acerca de la relación valor-trabajo constituyen para Pareto un ejemplo donde estas operaciones cognitivas no son resueltas satisfactoriamente.

Al hacer depender el costo de producción únicamente del trabajo, K. Marx no hace otra cosa que seguir a Ricardo. No obstante, comparando a los dos autores, se ve enseguida que, por el término “trabajo”, Ricardo designa tanto el trabajo presente cuanto el trabajo pasado que presta su concurso a la producción bajo la forma de capital, en tanto Karl Marx no contempla más que el trabajo presente, se desembaraza del trabajo pasado englobándolo en las condiciones normales de producción.⁸⁷

El trabajo pasado, que no sería otra cosa que capital simple, es, en tanto factor constante (condiciones normales de producción), reconocido en su

⁸³ Esta es la posición que aún se ve representada en el *Cours* de 1896. En §1068 del mismo aún sostenía: “Por encima, bien por encima de los prejuicios y las pasiones del hombre planean las leyes de la naturaleza. Eternas, inmutables, son la expresión de la potencia creadora: representan aquello que es, aquello que debe ser, aquello que no puede ser de otro modo.”

⁸⁴ Cf. Alessandro Pizzorno, “Vilfredo Pareto and the Crisis of Nineteenth Century Science”, *Social Science Quarterly*, N°3, vol. 54, 1973, pp. 480-490. En este caso se usa el término *subjetivismo* para caracterizar un supuesto cognoscitivo. No debe ser confundido, pues, con el uso dado cuando se habla de *teorías subjetivistas del valor*, donde se emplaza la determinación del valor en las evaluaciones subjetivas de utilidad a nivel individual.

⁸⁵ En el §94 del *Trattato* (1916) se puede leer: “no necesitamos ir más allá y resolver el problema de la «realidad del mundo externo»; suponiendo, de todos modos, que tal problema tenga un sentido preciso.”

⁸⁶ Julien Freund detecta esta remisión inconsciente de Pareto a la teoría kantiana del conocimiento en su: “Methodologie et epistemologie comparees d’ Emile Durkheim, Vilfredo Pareto et Max Weber”, *Recherches Sociologiques*, N° 2, vol. 5, 1974, pp. 282-309, p. 283.

⁸⁷ “Introduction a K. Marx”, *op. cit.*, p. 41.

incidencia causal en la producción. Sin embargo, pese a este reconocimiento, se produce la impresión de que la causa de estos fenómenos es otra variable previamente privilegiada.

Si A, B, C,... son causas que producen un fenómeno, no será difícil encontrar casos donde quedando A constante, el fenómeno varía, lo que excluye la hipótesis de que A sea la única causa. Mas a ello se suele responder, o eliminando las causas B, C,... en aquello que se denomina "condiciones normales" de los fenómenos; o admitiendo esas causas apenas como circunstancias calificativas de A. En consecuencia, teniendo así excluido *a-priori* B, C,... no es difícil hacer ver que A es la causa única del fenómeno.⁸⁸

Esta exclusión responde entonces a una serie de abstracciones *a priori* que Marx, siempre según Pareto, utiliza con la intención de probar que la parte del valor de cambio que recibe el capitalista es tomada del trabajo. Pareto entiende que para la producción de valor intervienen, en todo caso, una pluralidad de circunstancias y que ninguna de ellas puede ser arbitrariamente privilegiada o excluida. El capital, en tanto *cooperador de la producción*, es el factor del que dependen esas condiciones normales de las que dependen a su vez "el grado medio de habilidad e intensidad" según el cual se determinaría "el tiempo socialmente necesario para la producción de una mercancía".

En *Les systèmes* Pareto resume la cuestión del siguiente modo:

El valor depende de una pluralidad de circunstancias. En elegir una al azar, y suponiendo que las otras permanecen constantes, usted podrá afirmar que el valor varía únicamente cuando varía la circunstancia que usted ha elegido, que él es medido por la única cantidad que depende de esa circunstancia. El sofisma consiste en colocar la condición que las otras circunstancias, por hipótesis, no varían. El valor depende del trabajo y de una pluralidad de otras cantidades; es perfectamente cierto que si uno supone que esas otras cantidades no varían, el valor no depende más que del trabajo.

Más esa suposición no es más que una simple hipótesis. En realidad, todas esas cantidades varían.⁸⁹

Lo objetable no es, sin embargo, el hecho de que Marx haya puesto condiciones a la hora de establecer su hipótesis. El sofisma consiste en haber suprimido la explicitación de dichas condiciones dado que todo fenómeno concreto requiere, para ser conocido, de un recorte categorial:

El procedimiento que consiste en establecer una proposición bajo ciertas condiciones no solamente es legítimo sino también necesario. Todo fenómeno concreto, lo hemos repetido, no puede ser conocido en todos sus detalles [...]

La ciencia debe pues proceder aislando ciertos caracteres de los fenómenos; para ello, establecer condiciones es una operación necesaria. Lo que no es científicamente lícito es

[...] enunciar una proposición dejando al lector la tarea de completar y de descubrir bajo qué condiciones es verdadera. Si esas condiciones son dejadas en la vaguedad, toda proposición puede ser verdadera. Una teoría cualquiera del valor, enunciada al azar, será siempre verdadera bajo ciertas condiciones a descubrir.⁹⁰

⁸⁸ *Ibid.*, p. 46.

⁸⁹ *Les systèmes*, II, pp. 345-346

⁹⁰ *Ibid.*, p. 349.

Por medio de un ejemplo, Pareto intentará pensar entonces cuáles serían las condiciones implicadas y no explicitadas en la validez de la teoría del valor-trabajo. Cambia el punto de vista, el nuevo modo de mostrar la inadecuación de la teoría del valor será, no demostrar la invalidez de la proposición del trabajo como determinante del valor, sino pensar cuáles serían las condiciones o peticiones necesarias para que dicha proposición resulte verdadera. La evaluación se desplaza entonces a la adecuación y a la validez de las condiciones.

Para sacar a la luz lo que supone son las condiciones y peticiones implícitas en la teoría de Marx, Pareto parte de lo que, como se ha visto, considera los únicos hechos disponibles para establecer el valor de cambio.

Él [valor de cambio] es la consecuencia de la relación que establece cada contratante entre el valor de uso de lo que recibe y el valor de uso de lo que cede.⁹¹

En base a ello Pareto propone un ejemplo en que un zapatero y un aguatero intercambian sus respectivas mercancías. “Todo lo que nos revela el hecho del intercambio es la apreciación de la igualdad que hace el zapatero entre el sacrificio que probaría al hacer un nuevo par de zapatos y el sacrificio que sentiría de privarse del agua que obtendría a cambio.”⁹² Lo propio haría el aguatero. Pero esos sacrificios vividos por los dos individuos no establecen una tercera igualdad que los equipare:

Uno y otro de esos sacrificios son asimismo entidades subjetivas que no pueden, en modo alguno, ser comparadas entre ellas cuando se trata de individuos diferentes.⁹³

Ocioso es decir que lo que aquí se halla implícito es la teoría del grado final de utilidad y el principio de la utilidad subjetiva u ofelinidad.

Sobre esa base, que Pareto considera el límite de lo que se puede predicar científicamente, habrá de ver qué condiciones adicionales son necesarias para dar por verdadera la teoría del valor trabajo:

Para aproximarnos a la teoría de K. Marx, admitamos que los sacrificios sean proporcionales al trabajo simple necesario para hacer un par de zapatos y a aquel necesario para traer el agua. Pero con ello no basta aún. Debemos suponer adicionalmente que ninguna circunstancia, ni intrínseca ni extrínseca, impide a los zapateros y a los aguateros cambiar de oficio, de suerte que les sea indiferente procurarse la mercancía directamente o por intercambio.⁹⁴

Bajo esas condiciones, considera nuestro autor, se cumpliría el teorema en tanto el sacrificio percibido por las partes permutantes sería equivalente, siendo este sacrificio directamente proporcional al trabajo incorporado en la mercancía.

Pero Pareto cree encontrar aquí una suerte de razonamiento circular. Éste se origina en que “entre las circunstancias extrínsecas que impiden al

⁹¹ “Introduction a K. Marx”, *op. cit.*, p. 43.

⁹² *Ibid.*, p. 44.

⁹³ *Ibid.*, *loc. cit.*.

⁹⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*.

aguatero devenir zapatero y viceversa figura precisamente la diferente cantidad de capital (*simple*) necesario a esas industrias.”⁹⁵

La proposición adquiriría entonces la siguiente forma: el trabajo, a exclusión del capital, determina la medida del valor de cambio si no se presentan circunstancias extrínsecas –como el capital (*simple*)– que impidan una relación de indiferencia en el sacrificio implicado en las formas alternativas de obtención de la mercancía.

En síntesis, detrás de expresiones vagas como “condiciones normales de la producción” Pareto observa una serie de peticiones de principio que no invalidan el teorema del valor-trabajo, pero sí lo convierten en un conjunto de proposiciones que, según está convencido Pareto, lo alejan de una descripción de la realidad efectiva.

En cuanto a la primera condición, es decir, el hecho de que los sacrificios deberían ser proporcionales a la cantidad de trabajo que encierra una mercancía, no es tematizada en el ejemplo mismo. Pero justamente, al autor que junto a Edgeworth ha desarrollado la noción según la cual las utilidades son magnitudes subjetivas fuera del alcance de cualquier comparación intersubjetiva y, por ende, irreductibles a un denominador común, no podía escapársele el uso de las medias o promedios, y las pretensiones de mensurabilidad del trabajo cualitativamente diferente. Las nociones de “trabajo social medio”, “trabajo socialmente necesario” o “habilidad social media” le resultan absolutamente carentes de sentido. No es para él posible establecer una media entre unidades heterogéneas:

¿Cuál es la “fuerza de trabajo” de una colectividad compuesta de un Alejandro Dumas y de un copista, de un Pasteur y de alguien que toma clases preparatorias, de un Edison y de un idiota? Es contentarse con vanas palabras hablar de una “fuerza social media”.⁹⁶

Como ha sido observado, Pareto jamás utiliza la expresión “cantidad de trabajo” sin agregar prudentemente un “admitiendo que esa expresión tenga algún sentido”, cosa que niega sin más.⁹⁷

En el ejemplo está contenido en pleno el problema de los límites de la predicabilidad de la ciencia en torno a los ordenamientos sociales. Esa *falta de sentido* que Pareto le atribuye a los enunciados que reducen magnitudes subjetivas a medias, índices o coeficientes es válida dentro del marco del lenguaje científico. Construir esas medias a través de abstracciones como *trabajo socialmente necesario* o cualquier otra indica justamente la presencia de un enunciado ético-político. Lo que en términos científicos carece de sentido, puede tener un valor semántico cuando se lo piensa ligado a la construcción de una representación del mundo orientada a la acción

Al afirmar que en la determinación del valor de una mercancía intervienen todos los elementos *cooperadores de la producción*, Pareto está diciendo que los factores que lo determinan son múltiples y se encuentran en una relación de *mutua dependencia*. Fenoméricamente éstos se presentan imbricados unos con otros. El científico debe partir de la premisa de esta mutua dependencia y para dar cuenta de la incidencia de alguno de éstos debe

⁹⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁶ *Les systèmes*, II, p. 365.

⁹⁷ F. Schaller, *op.cit.*, p. 104

recortar analíticamente el fenómeno, operación que debe realizar estableciendo condiciones para aislar aspectos de este fenómeno cuya totalidad es inaprehensible. Pero el deber de explicitar estas condiciones reside en que, de no hacerlo se termina por concluir en reducciones causales que soslayan esa mutua determinación.

El postulado de la ciencia es que un fenómeno es incognoscible en todos sus aspectos, ella sólo puede reconocer correlaciones parciales y enmarcarlas bajo la condición de su limitación de carácter analítico. Así la ciencia sólo llega a enunciados verdaderos de carácter analítico, su capacidad de representar esa realidad sintética es, por definición, limitada. Todo enunciado con pretensión de cientificidad que remita a causas últimas supone una contradicción o un desconocimiento del estatuto epistémico de la ciencia. Cuanta mayor importancia atribuya Pareto a la irreductibilidad de las preferencias subjetivas a estándares promedio de apariencia objetiva, más cuestionables se le presentarán todas las categorías de la ciencia económica que pretenden describir tales presuntas objetividades. Lo cual le permite a Pareto proponer el sentido que ve en la teoría de Marx, que no es científico (por el modo de plantear sus conceptos básicos) ni puede serlo, porque la realidad social escapa a la objetividad de la ciencia económica misma. De aquí la necesidad que siente Pareto de desarrollar un auténtico conocimiento de lo social.

Para el problema en cuestión todo ello significa que la ciencia no puede, ni debe pretender, resolver la cuestión del determinante último del valor. Su límite de predicabilidad se encuentra en la constatación de intensidades de preferencias subjetivas reveladas y su grado de satisfacción, en una escala ordinal, bajo configuraciones diferentes. Pero esas constataciones que representan su límite no dicen nada acerca de qué ordenamiento es preferible, justo, mejor o perseguible. Políticamente, esas constataciones de eficiencia distributiva son totalmente estériles, el lenguaje político requiere de causas de males, de orientaciones prácticas, de legitimaciones morales. Al soslayar la explicitación de las condiciones de validez de los enunciados que conforman la teoría del valor-trabajo, Marx está hipostasiando causas, está asignando un derecho (el derecho al producto integral del trabajo), está marcando una orientación práctica, está, en síntesis, construyendo un “arma política”.

El concepto de valor es también con frecuencia empleado no en un sentido rigurosamente definido, sino únicamente en vista de las ideas que sugiere. [...] Este concepto de valor hace nacer en nosotros una infinidad de sentimientos.⁹⁸

Según Pareto, Marx no indaga a partir de una búsqueda de la verdad, sino desde el acuerdo con determinados sentimientos. A pesar de esto, hay en Marx un acercamiento a la reconstrucción científica de la realidad social respecto de los teóricos liberales. En Marx está claro que toda relación social *constituye artificio*, que todo orden económico es determinado por una relación social previa y que no existe tal cosa como un orden natural y espontáneo. Marx opera como político, pero detrás de esta intención práctica

⁹⁸ *Les systèmes*, I, p. 338.

hay grandes intuiciones de valor sociológico. Marx reconoció con claridad, así Pareto, el carácter antagónico de los intereses sociales. A los fines de un conocimiento científico de las relaciones sociales, la sociología debe reconocer su deuda con Marx.

Este cambio de orientación en el pensamiento de Pareto puede ser rastreado, en su fundamentación epistemológica, en la diferencia entre los argumentos contra la teoría marxista del valor. Si el primer argumento se correspondía aún a su visión de economista liberal (en clave marginalista), el segundo, como se verá a continuación, constituye el correlato epistemológico de la sociología paretiana.

El nudo del segundo argumento contra la teoría del valor-trabajo no reside ya en la falsedad de la relación entre el trabajo y el valor de una mercancía, sino en la arbitrariedad de las condiciones requeridas para que la proposición que establece la teoría del valor trabajo sea verdadera. Hay, intuye Pareto, una intención legítima en el intento de Marx que consiste en intentar una explicación del fenómeno real de la apropiación.⁹⁹ El problema es que —y ello es lo que explica el sentido de la arbitrariedad— Marx enlaza este intento de explicación con su intención política.

La intención es política porque al reducir todo a un principio de economía política —en este caso: que el valor es siempre retirado del trabajo— se está postulando una idea de principio y fin, del bien y del mal, una idea del fin y sentido de la historia, en suma, se está formulando una visión sintética y totalizante “que liga los hechos del pasado a las previsiones del porvenir”, destinada a la praxis política.

El problema consiste, en la mente del autor, en que esas concepciones sintéticas ligadas al concepto de valor no son pertinentes en economía pura. Pareto cree que subsumir la síntesis a una noción de valor es hipotecar, en favor de cierta simpleza y persuasividad, la posibilidad de una explicación científica de los fenómenos sociales. Una visión sintética y científica a la vez sólo podría lograrse por medio de una sociología:

En verdad, casi todos los fenómenos económicos se manifiestan por medio del *valor*; pero de ello sólo ha de concluirse que al separar las diversas partes de los fenómenos, encontraremos la teoría del *valor*, y no que las otras partes deben ser incluidas en esta teoría.

Actualmente se va todavía más lejos, y el *valor* se convierte en la puerta por la cual se busca hacer irrumpir la sociología en la economía política.¹⁰⁰

Se puede ya observar que las consecuencias de esta segunda línea de argumentación se apartan de la primera. Si los supuestos con que operaba Pareto en la primera crítica eran los de los economistas neoclásicos, ahora Pareto se acerca mucho más a otro universo de reflexión teórica.

De hecho, el contexto y las fuentes que alimentarán estas reflexiones justo en el período en que Pareto empezará a desempeñarse como economista académico es lo que se denominó la *crisis del marxismo* de fin de siglo. Pareto siguió bastante de cerca las controversias mantenidas a nivel europeo, pero la fuente más importante para el punto que ocupa este trabajo está dada en las

⁹⁹ Ya en la introducción de 1893 Pareto reconoce que “hay allí una apropiación del género condenado por Marx”, “Introduction a K. Marx”, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁰ *Trattato*, §38.

polémicas mantenidas en Italia principalmente por Antonio Labriola, George Sorel y Benedetto Croce, en las que Pareto llegaría a tener cierta participación.

En consecuencia, para comprender mejor el modo en que Pareto encuadrará la economía marxista con relación a las ciencias sociales será útil exponer la posición de Benedetto Croce dado que las posiciones de ambos pensadores al respecto son sorprendentemente similares.¹⁰¹

Las diferencias de formación y lenguaje harían que nunca vieran con claridad este acuerdo. Son estas diferencias también las que los conducirían a su posterior disputa en torno al hecho económico. Pero nuevamente, hubo entre ellos una convergencia en el modo de interpretar el lugar y la significación de la teoría marxista del valor.

Este modo de revisar el postulado básico de la economía marxista está estrechamente ligado también al modo en que ambos pensadores, tan disímiles por lo demás, reinterpretarían la doctrina del materialismo histórico. Antonio Labriola, que tenía el mérito de haber difundido dicha teoría en Italia, es quien primero se daría cuenta, con gran pesar de ánimo, de que Croce y Sorel, dos figuras que él creía de su lado, convergían con el liberal Pareto en una revisión de consecuencias conservadoras.¹⁰²

Croce, no sin ánimos polémicos, escribiría en 1899 que en la doctrina económica de Marx había una parte verdadera y una falsa. “El aspecto verdadero consiste [...] en el fuerte llamado a la conciencia de Marx acerca de la condicionalidad social de la ganancia”. Llamar a la conciencia no es, sin embargo, descubrir una ley científica. “[E]n cuanto a la parte falaz, ella consiste en haber dado Marx, aquí y allá, al procedimiento comparativo, valor de explicación científica, y en el haber pretendido suplantar, con los resultados de éste, la verdadera y propia teoría económica.”¹⁰³ Para Croce, esta última, la única que construye una teoría científica del valor, es la escuela “purista o austriaca”.¹⁰⁴

¹⁰¹ Todos los escritos de Croce en torno al marxismo se encuentran reunidos en: *Materialismo storico ed economia marxistica, Saggi Filosofici IV*, Laterza, Bari, 1921.

¹⁰² Esto puede verse especialmente en el Post-Scriptum a la edición francesa de las cartas de Antonio Labriola a George Sorel reunidas en: *Filosofía y Socialismo*, Editorial Claridad, Buenos Aires, s.d. Para el relato de Croce de su amistad y relación intelectual con Labriola véase el apéndice en: Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia. Con un'aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia dal 1895 al 1900*, Laterza, Bari, 1947.

¹⁰³ B. Croce, “Marxismo ed Economia Pura”, en: *Materialismo storico...*, *op.cit.*, pp. 163-176, p. 165.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 163. A pesar de la amistad personal, y de ser Croce su editor, Labriola contesta con sorna a estos planteos: “¿Pero de dónde saca Croce —y en el preciso momento en que se ocupa de Marx!— la convicción de que, fuera de las diferentes economías que se han sucedido en la historia, de la cual la *economía capitalístico-industrial* es, por así decir, un caso particular [...] hay una economía pura, que por sí sola aclara y por sí sola sugiere una dirección general de interpretación de todos los casos, o mejor, de todas estas formas de prosaica experiencia?” Labriola considera que intentar conciliar la historicidad del materialismo histórico con el suprahistórico “galimatías hedonista” es bastardear el pensamiento de Marx: “Croce está obligado a hablar de un Marx que difiere —un poco o mucho, yo no sé— del verdadero Marx, para que sus tales principios sean conciliables con los datos indiscutibles del hedonismo.”, Antonio Labriola, *Filosofía y Socialismo*, *op. cit.*, pp. 132-133.

La teoría marxista del valor-trabajo es, en la comprensión de Croce, un procedimiento comparativo que, sin ser ni un ideal moral, ni un concepto ético-distributivo, coteja dos tipos de sociedad, una ideal y abstracta—aquella en que trabajo y valor se corresponden— y otra histórica, la sociedad capitalista burguesa.¹⁰⁵ Es del contraste entre estos dos tipos de sociedad, y sólo de él, que se obtiene la noción de plusvalor. En una disciplina como la economía pura un concepto como el de plusvalor no tiene sentido.¹⁰⁶ El marxismo, al operar por medio de conceptos abstractos e ideales tampoco sería —como reclamara Engels— una ciencia histórica. La disciplina que Marx elabora es, en definitiva, una sociología económica que, utilizando tipos comparativos, logra establecer y determinar ciertos condicionamientos sociales de los ordenamientos económicos históricos. En ello reside su valor cognitivo.¹⁰⁷ Claro que para comprender este valor, “para entender el pensamiento de Marx, hay que salir de la economía pura.”¹⁰⁸ Esto es justamente lo que, observará Croce, la mayoría de los puristas son incapaces de hacer.

Pareto y Croce coinciden entonces en ver la asociación de valor y trabajo como abstracción o idealización utilizada para sesgar la interpretación de aquello mismo sobre lo que Marx llama legítimamente la atención, esto es, la existencia de *condicionamientos sociales* en la ganancia o apropiación. Por otra parte, ambos consideran también que Marx introduce erróneamente una cuestión de carácter sociológico en el ámbito de la economía.

Sin embargo, Croce no advierte esta coincidencia con Pareto. En *Marxismo ed Economia Pura* el filósofo critica las respuestas prototípicas de este tipo de actitud consistentes en negarse a interpretar siquiera aquello que no entra en el ámbito de la economía pura: “—Dejo a los señores De Molinari y compañía la palabra, que quisiera parecer modesta y es en realidad orgullosa, utilizada usualmente en referencia a Marx: «¡No entiendo!»—, — con el agregado implícito: lo que nosotros no comprendemos a primera vista no es digno de existir.”¹⁰⁹ Esta acusación de carencia de sentido no es admisible frente a “un hombre como Marx, de quien basta leer un par de páginas para advertir enseguida que se está frente a un intelecto por encima de lo ordinario.”¹¹⁰

Los aludidos en dicho texto son Vittorio Racca, un joven discípulo de Pareto, y Gustave De Molinari, un librecambista francés admirado por Pareto. Sin embargo, en el anterior trabajo “Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo”, en una inadvertida nota al pie de página, Pareto es acusado de ser un purista incapaz de ver la dimensión sociológica en que debe

¹⁰⁵ Véase: B. Croce, “Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse”, en: *Materialismo storico...*, *op.cit.*, pp. 131-148.

¹⁰⁶ “Plusvalor, en economía pura, es una palabra carente de sentido, como lo demuestra la misma denominación; un plusvalor es un extravalor y queda por ende fuera de la economía pura.”, B. Croce, “Per la Interpretazione e la Critica di alcuni Concetti del Marxismo”, en: *Materialismo storico...*, *op.cit.*, pp. 55-113, p. 68.

¹⁰⁷ Al materialismo histórico en general, desprendido de sus componentes telcológicos, Croce le reconoce esta cualidad de iluminar ciertas experiencias históricas. Al respecto ver el ensayo: “Sulla Forma scientifica del Materialismo Storico”, en: *Materialismo storico...*, *op.cit.*, pp. 1-20.

¹⁰⁸ B. Croce, “Marxismo ed Economia Pura”, *op.cit.*, p. 164.

¹⁰⁹ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹¹⁰ *Ibid.*, *loc. cit.*

ser interpretado el carácter de la explotación por el capital que brinda Karl Marx. Luego de aclarar que, si bien correcto, el análisis económico de la “escuela hedonista” no satisface la necesidad de una aclaración sociológica de la ganancia del capital, agrega:

Es curioso que también en los estudiosos de la economía pura se haga sentir esta necesidad de una consideración de índole diversa; ello los induce luego a afirmaciones contradictorias o a enjorros insuperables.

Y agrega, luego de citar a Pantaleoni, el siguiente fragmento –ya mencionado en este trabajo– de la Introducción paretiana a *El Capital* de 1893:

Los fenómenos del plusvalor están en contradicción con la teoría de Marx que determina el valor solamente por el trabajo. Pero, por otra parte, existe una apropiación del género de aquella que Marx condena. No está de hecho demostrado que esta apropiación sea útil para obtener el máximo hedonístico. Pero es un problema difícil encontrar el medio de evitar esta apropiación.¹¹¹

Tenía indudablemente razón Croce al observar la debilidad de esta interpretación que aparece en el texto de 1893. En esta época, en la que no se divisa aún la sociología en el horizonte de sus intereses intelectuales, Pareto comenzaba a reconocer la existencia de fenómenos, en este caso la apropiación, que lo llevarían a reflexionar sobre la constitución de lo social. Lo interesante de la afirmación citada por Croce es que en ella aparece también lo que sería uno de los rasgos o presupuestos de la reflexión paretiana cuya presencia en el contexto de la crítica a Marx delata la inspiración polémica que éste suscitaba en aquél. En la afirmación según la cual “es difícil encontrar el medio de evitar esta apropiación” está supuesta la antropología negativa que caracterizará la sociología de Pareto.

En el contraste con el arquetipo del economista puro de su época, Pareto se destaca, en los primeros años de la década del noventa, por el creciente interés en los problemas que la economía política pura no podía resolver. Es cierto que se pueden encontrar en algunos puntos de su obra afirmaciones descalificadoras de estilo neopositivista como las ejemplificadas por Croce.¹¹² No obstante, la lectura cuidadosa de los escritos de este período delata la creciente conciencia por la necesidad de incorporar las dimensiones sociológicas o, en otros términos, la “exigencia historicista” que Pareto incorpora en su visión del equilibrio económico.¹¹³

¹¹¹ B. Croce, “Per la Interpretazione...”, *op.cit.*, p. 78. En la edición francesa de la “Introducción à K. Marx” la cita se encuentra en la p. 43.

¹¹² Giovanni Busino, el editor de su obra completa y uno de los intérpretes más autorizados dice: “Sin embargo, es incontrovertible que su pensamiento se enriquece precisamente con aquello que el profesor dice despreciar o de aquello que es por él vilipendiado. La agresividad y la hipérbolo apenas esconden, en realidad, la fuente de su decir: el materialismo histórico y aquella corriente de ideas que más tarde sería definida como estructuralista.” Cf. G. Busino, “Introduzione”, en: *Scritti*, pp. 9-58, p. 27.

¹¹³ En § 5.1.8. veremos como Ugo Spirito, intentando una fundamentación del corporativismo fascista, enlaza hábilmente esta cuestión de la “exigencia historicista” en el pensamiento de Pareto con la crisis del liberalismo.

Croce y los crocianos nunca pudieron ver la realización de esta exigencia en la sociología de Pareto.¹¹⁴ Ello se debe probablemente, al margen de las razones de coyuntura política, a la persistencia de un lenguaje y de ciertas pretensiones naturalistas en la prosa paretiana. Esta mezcla de sensibilidad histórica y búsqueda de la regularidad en el contexto de su rechazo del objetivismo ingenuo dotará a la sociología de Pareto de su peculiar forma y constitución.

3.7. De la economía política a la sociología

En el *Trattato* (§2011-ss.) Pareto condensa el problema del estatuto de la economía y de su alcance para la explicación de los fenómenos concretos. El argumento es presentado en términos de la evolución histórica de las disciplinas del conocimiento:

La evolución histórica de los conocimientos humanos se resuelve en un desarrollo descendente que, por medio del análisis, va del concreto al abstracto, seguido de un desarrollo ascendente que, por medio de la síntesis, va del abstracto al concreto.¹¹⁵

De los primeros tratados antiguos de economía, caracterizables como “consideraciones prácticas sobre el arte del gobierno doméstico” a las abstracciones de la economía pura, se ha cumplido la etapa descendente. Esa etapa representa el recorrido típico del arte a la teoría.

En ese derrotero hubo una época en que, dados los avances teóricos conseguidos, se produjo la ilusión de haber llegado al descubrimiento definitivo que las leyes de la vida económica. La ilusión propia de la época de la economía política liberal comportaba la creencia en que

[...] toda la civilización se renovarían material e intelectualmente; en el pasado quedaban miseria, ignorancia, prejuicios; en el futuro prosperidad, saber, obras racionales; una nueva religión fascinaba las mentes humanas, y la santa *ciencia* devolvía a los abismos infernales a las acciones no-lógicas, dejando situadas en el olimpo únicamente a la lógica y a la santísima *razón*.¹¹⁶

El optimismo antropológico de los liberales, su confianza en la razón, hacía que la tarea de la ciencia se presentara, de ahí en más, como una simple misión de divulgación de las leyes que garantizarían la prosperidad humana. Pero, pasada la experiencia de la liga Cobden, que había funcionado como “espléndida confirmación experimental” de las leyes de la economía, este imaginario de los liberales comenzó a tener dificultades para afrontar la explicación de la retracción generalizada del libre mercado:

Por un cierto tiempo se pudo esperar encontrar la explicación de este hecho en la dificultad que presenta el instruir a los ignorantes; pero hoy esta excusa no sirve más [...]

¹¹⁴ Croce y algunos de sus discípulos, como De Ruggiero, sólo tuvieron juicios adversos para la sociología de Pareto. Para las razones teóricas e histórico-coyunturales de este hecho consultar.: Giovanni Busino, “Pareto e Benedetto Croce”, en: *L'Italia di Vilfredo Pareto...*, *op. cit.*, pp. 559-599.

¹¹⁵ *Trattato*, §2011.

¹¹⁶ *Trattato*, §2016.

También se ha culpado a los *politicanti* que, con artes sutiles, los mantienen engañados; y por cierto ello se encuentra, en buena parte, de acuerdo a los hechos; pero queda por explicar cómo y por qué tengan los *politicanti* tal poder, y he aquí que aparece justamente la cuestión sociológica, la cual domina a la cuestión económica.¹¹⁷

Los economistas que pretendían explicar la realidad concreta permaneciendo dentro de los umbrales de la economía política clásica se han visto empujados hacia explicaciones forzadas al no ver la necesidad de limitar analíticamente su campo de exploración. Lo que no han conseguido ver es que “la economía política no puede estudiar la apropiación [...], más este estudio debe ser realizado por alguna otra ciencia, si es que se quiere conocer el fenómeno concreto.”¹¹⁸

Pareto entiende que la reacción intelectual a este empecinamiento de la economía política liberal ha sido la negación de las legalidades en economía por parte de la escuela histórica alemana. El historicismo en economía fue, según Pareto, el intento de explicar aquello que las leyes universales de la economía política no podían explicar. Pero la conclusión de este historicismo, equivocada según Pareto, consistía en negar que fuera posible el establecimiento de legalidades para la economía, mientras lo que en realidad ocurría es que estas leyes no se cumplían.

El que una ley no se cumpla en un caso concreto –sostiene nuestro autor– no significa necesariamente que sea falsa. Puede que sencillamente su cumplimiento se vea obstruido por factores concretos que la ley, la cual supone siempre una abstracción analítica, no considera. Es por esta razón que Pareto señala que en la ciencia el retorno de lo abstracto a lo concreto debe ser emprendido por medio de una síntesis de numerosas teorías que verifiquen regularidades de fenómenos analíticamente aislados.

En este plano, el error del liberalismo reside en su optimismo antropológico dado que confunde la caracterización del *homo oeconomicus*, sólo pertinente en un plano analítico como supuesto que permite un despliegue hipotético-deductivo, con una caracterización completa, es decir sintética, del ser humano que requiere de recursos inductivo-sintéticos. La ciencia que debe reunir esta multidimensionalidad es la sociología. A ella le corresponde, en consecuencia, estudiar la apropiación.

¿En qué términos se redelimitarán entonces las disciplinas en la visión de Pareto? La economía política pura trabaja mediante el supuesto abstracto del *homo oeconomicus*; a partir de los años 1891-1892 y cada vez con mayor claridad Pareto acota el carácter y alcance de dicho supuesto. Su utilidad y su limitación están dadas por su carácter de abstracción, de ficción que permite aislar ciertos rasgos del mundo fenoménico.¹¹⁹

¹¹⁷ *Trattato*, §2016.

¹¹⁸ *Les systèmes*, I, p. 117.

¹¹⁹ En 1893 Pareto le escribe a Pantaleoni: “Mi criterio es simplísimo. Llamo *economía pura* al conjunto de las doctrinas que se puede deducir del postulado hedonista con *pocas o ninguna* otra propiedades de la psique humana. La economía política pura estudia al *homo oeconomicus* que está guiado únicamente por el deseo de obtener el máximo de utilidad con el mínimo esfuerzo. La economía aplicada agrega a esta cualidad principal de la psique económica todas las otras cualidades que conocemos.”, *Lettere*, t. I, pp. 386-7. (carta del 22/7/1893)

En un artículo publicado en 1899 aparece con bastante claridad lo que será su modo de estratificar las disciplinas en analogía con las disciplinas físicas:

La economía política pura corresponde a la mecánica racional; lleva la abstracción al extremo, estudia un esqueleto de las operaciones económicas; los seres humanos son reducidos a simples moléculas hedonistas, como en la mecánica racional los cuerpos sólidos son reducidos a puntos materiales. La economía aplicada, o para decir mejor, las diversas economías aplicadas rellenan un poco aquel esqueleto; el hombre sigue siendo un *homo oeconomicus*, pero no se reduce más a una simple molécula hedonista; se da cuenta de ciertas afecciones, prejuicios, etc. Siguiendo por aquella vía sintética, la economía aplicada podría terminar por considerar todos los caracteres del hombre real y devenir así en sociología, como la mecánica aplicada termina por convertirse en la física y quizás la química o la fisiología.¹²⁰

En sus épocas de lucha por la libre competencia, aproximadamente a lo largo de la década del ochenta, Pareto no dudaba aún de la total autonomía del fenómeno económico; su racionalidad se superponía –y se suponía equivalente– a la racionalidad del todo social, por ello, todo obstáculo a ésta, todo escollo al mercado y a la libre competencia podía ser evaluado negativamente como irracionalidad, prejuicio y perjuicio. Es importante notar aquí que, de la misma manera que el supuesto hedonista ya no puede pretenderse como una antropología, los límites del campo científico no se limitan al mercado. En la óptica de Pareto, el análisis económico, al operar exclusivamente mediante una abstracción de individuos portadores de índices subjetivos de preferencias y al no introducir consideraciones sobre los determinantes de dichos índices, es capaz “de establecer leyes de los fenómenos, tanto en una sociedad en la que reina la propiedad privada, cuanto en una sociedad en la que existe la propiedad colectiva: en general, dada una organización cualquiera, aquella [la economía pura] debe ponernos en condiciones de predecir las consecuencias económicas”.¹²¹

El desencantado economista comenzó así a observar la dependencia de los fenómenos económicos respecto de un contexto sociológico mucho más amplio. Aparece la distinción paretiana entre conocimiento *analítico* y conocimiento *sintético*. Al igual que la mecánica racional, la economía pura es analítica, procede por abstracción de un rasgo a partir del cual se inicia un proceso de deducciones racionales y permite el conocimiento de desarrollos virtuales. La síntesis, en este caso el conocimiento sociológico, funciona como la instancia de reunión de todos los conocimientos analíticos acerca de un fenómeno y por ende a un acercamiento a la realidad y complejidad de los fenómenos “reales”.

En la explicación del comportamiento de un fenómeno no se puede proceder con la formulación de una ley que dé cuenta de todas sus posibilidades. La aproximación a un fenómeno consistirá siempre en una yuxtaposición de regularidades observadas que responden a diferentes aspectos analíticamente aislados de este fenómeno y que se presentan como perturbaciones unas respecto de otras.

¹²⁰ “I problemi della sociologia”, en: *Scritti*, pp. 165-177, p. 170. (originalmente en: *Rivista di sociologia*, marzo de 1899)

¹²¹ “L'économie pure”, en: *Marxisme et Economie*, pp. 124-136, p. 127. (1902)

Este modo de acercarse a los fenómenos es lo que Pareto denomina el *método de las aproximaciones sucesivas*. Ahora bien, en sus primeros esbozos que justifican la expansión disciplinaria, como por ejemplo en la distinción de la cita entre economía pura, economía aplicada y sociología, este método de las aproximaciones sucesivas aparece como solidario a un ordenamiento jerárquico de generalidad-particularidad ligado a un persistente objetivismo. En otros términos, por esa época, Pareto creía que la economía pura, es decir el estudio por medio del postulado hedonista despojado de cualquier otra especificación, daba la *forma general* del fenómeno, mientras la economía aplicada y más aún la sociología indicaban, en términos de perturbaciones particulares, las causas descuidadas en la primera aproximación. El punto a observar es que persiste aún una consideración de “normalidad” en la noción de racionalidad económica. Como una rémora de su primer liberalismo, lo exógeno, en este caso, lo cultural, histórico, social, etc., todavía opera como factor perturbatorio de un canon de racionalidad económica.

En los años subsiguientes, con el desarrollo y la maduración de su obra sociológica, la distinción entre economía y sociología pasará a estar dominada por la diferenciación entre acciones lógicas y las acciones no-lógicas.¹²² Pero a diferencia de los primeros esbozos arriba indicados, su sociología madura rompe con cualquier tipo de preeminencia ontológica de los diferentes planos analíticos. La racionalidad económica no será ya más general y preeminente frente al resto. Este cambio se asocia, sin duda, a la radicalización de su empirismo metodológico y al paralelo distanciamiento relativista respecto de su pasado liberal.

Así, en el *Trattato* la economía corresponde al estudio analítico de las acciones lógicas o racionales. Pero para formar parte de una explicación sintética del equilibrio social, la economía pura está subordinada a una especificación histórico-sociológica de ese sujeto que, en tanto racional, es sólo una partícula hedonista carente de contenidos sustantivos.

En tanto la economía observa acciones racionales, bajo un postulado de adecuación teleológica, la misma es una explicación incompleta del equilibrio social:

[L]a economía pura no es más que una especie de contabilidad; y la contabilidad de un comercio no nos puede dar la *fisonomía verdadera de tal comercio* [...] La economía es una pequeña parte de la sociología [...] Por ende la economía pura no puede darnos por sí sola normas para regular prácticamente un fenómeno concreto, y tampoco nos puede hacer conocer enteramente la *indole* de aquel fenómeno.¹²³

La racionalidad es un principio de orientación de la acción, pero deja abierto el problema de su determinación y su resultado. En consecuencia, “una sociedad determinada exclusivamente por la *razón* no existe y no puede existir” ya que ésta no brinda las determinaciones y vínculos que la

¹²² Para una reconstrucción más detallada de la evolución de las distinciones disciplinarias, véanse los puntillosos artículos de Piet Tommissen: “Evolution or revolution dans la pensée de Pareto”, *Recherches Sociologiques*, N° 2, 1974, pp. 310-325 y “Vilfredo Pareto, economiste jusqu’au bout”, *Sociologia. Rivista di Scienze Sociali*, Roma, N° 9, 1985, pp. 115-133.

¹²³ *Trattato*, §1732.5.

constituyen, “lo que falta son los datos del problema que se quiere resolver con el razonamiento lógico-experimental.”¹²⁴

Los equilibrios sociales concretos, históricos, no son pensables bajo la única premisa de la racionalidad teleológica individual. La economía pura puede postular modelos de equilibrio, pero sin datos adicionales, esto es, sin incorporar un análisis de la estructura social, de las orientaciones culturales y cognitivas y de la compleja interacción entre todos estos factores, cometido que sólo una sociología general puede resolver, no hay comprensión alguna de la realidad social.¹²⁵

Cuando Pareto afirma que la parte sociológica de Marx es superior a su economía, está diciendo que en el autor de *El Capital* hay elementos valiosos para una visión sintética científica, más allá del carácter sintético-metafísico contenido en la noción de valor.

Por otra parte Marx está dominado por unas concepciones que, si bien algo vagas, no están faltas ni de consistencia ni de verdad, y que son conocidas por el nombre de *concepción, teoría o interpretación materialista de la historia*.¹²⁶

Es en particular la interpretación de Labriola del materialismo histórico la que –por contraste con la versiones reduccionistas– se acerca a este ideal cognitivo de una disciplina sintética. Nótese que Pareto no podría haber estado más que de acuerdo con las siguientes afirmaciones de Labriola, referidas a los efectos de la especialización de las ciencias:

De cuanto en cuanto se ha tenido que descubrir esta simple verdad; que el solo hecho permanente y seguro, es decir, el único dato, del cual pueden avanzar o al que se pueden referir las disciplinas prácticas, es éste: los seres humanos congregados en una determinada forma social, por medio de determinados vínculos. Las varias disciplinas analíticas, que ilustran los hechos que se despliegan en la historia, han terminado de ocasionar, por último, la necesidad de una común y general ciencia social que haga posible la unificación de los procesos históricos. Y de tal unificación la doctrina materialista marca justamente el último momento y, más aún, el ápice.¹²⁷

Pero para Pareto, no obstante su proximidad a los ideales científicos, el materialismo histórico de Labriola conserva, como en todas sus demás versiones, un núcleo metafísico. Esto se debe a un número de rasgos como la *visión providencial de la historia*, el *solapado recurso a una última instancia estructural*, la *exégesis sacralizadora de las obras de Marx y Engels*, etcétera.¹²⁸ Sin embargo, todas ellas son reductibles a una sola, y esta no es otra que una afirmación del propio Labriola: “el valor-trabajo es, en Marx, la *premisa tipo* sin la cual el resto no puede ser pensado.”¹²⁹

¹²⁴ *Trattato*, §2143. Cursivas nuestras.

¹²⁵ El *Trattato* es, en un sentido general, un intento quijotesco de reconstrucción de todas estas mutuas dependencias. En particular puede verse un intento de codificar los diferentes juegos de determinación en el capítulo XII. Cf. especialmente: §2203 y ss.

¹²⁶ *Les systèmes*, II, p. 329.

¹²⁷ Antonio Labriola, “Del materialismo storico”, en *La concezione materialistica...*, *op. cit.*, pp. 129-263, p. 178.

¹²⁸ Cf. *Les systèmes*, II, pp. 390-391 y la reseña al texto de Labriola “Del materialismo storico”, en: *Scritti*, pp. 158-164. (originalmente en: *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, I, 1898)

¹²⁹ *Les systèmes*, II, pp. 323-324. Pareto toma esta cita de un texto de Croce.

A los ojos de Pareto, la obra de Marx contiene, más allá de su intención ético-política, un gran aporte a la construcción de un conocimiento sintético de los fenómenos sociales. Este aporte se hace visible cuando se separan sus aspectos sociológicos de su teleología sintético-metafísica.

También él [Marx] contribuyó a derrumbar el edificio ético-humanitario de la economía clásica usado por la burguesía, y el concepto de "lucha de clases" ha demostrado la absoluta necesidad de agregar nuevos conceptos a los de la economía con el fin de arribar al conocimiento del fenómeno concreto.¹³⁰

Claro que, concebido como tal, este mérito reconocido a Marx se limita a la constatación de la conflictividad inherente al orden social. El origen y carácter de la lucha es, en la visión de Pareto, de otro tipo:

La lucha de clases, sobre la que Marx llamó especialmente la atención, es un hecho real del que se encuentran huellas en cada página de la historia, pero ella no tiene lugar solamente entre dos clases, la de los propietarios y la de los capitalistas, ella se encuentra en una infinidad de grupos que portan intereses diferentes, y sobre todo entre las élites que se disputan el poder.¹³¹

Estos grupos se estructuran en base a criterios de lo más diversos y contingentes. Como hemos visto en § 2.3.2., su capacidad expoliatoria está, por otra parte, en relación a las condiciones de organización y de acción colectiva.

La tendencia a la colusión grupal, la formación y dinámica de sujetos colectivos que expolían y obtienen privilegios sociales como trazo principal y universal de las sociedades, y por ende *el* tema de la sociología, se enlaza íntimamente con la crítica paretiana a la idea liberal de la armonía natural de los intereses. Pareto reconoce deberle este *Erkenntnis* en buena parte a Marx.¹³²

Pero como se ha indicado más arriba, esto no constituye el saldo completo del marxismo en el pensamiento de Pareto. En Marx, Pareto no aprehende únicamente el sustrato de conflictividad antagónica de todo orden social, extrae también una lección —mucho más valiosa por cierto— acerca de la lógica en que estas conflictividades latentes son significadas y elevadas al rango de un conflicto político. Nuevamente:

La concepción de ciertos autores que perciben en el valor una suerte de potencialidad objetivamente ligada a las cosas, es una concepción sintética de todo el fenómeno económico, la cual liga adicionalmente los hechos del pasado con las previsiones del porvenir.¹³³

Una visión sintético-científica también debería poder realizar esta operación. Pero debe hacerlo como visión sintética de todos los fenómenos, y no únicamente de los hechos calificados como económicos. Una visión sintética del fenómeno económico sólo puede suponer la relación de lo económico con el todo, o bien, la reducción del todo a lo económico. Sea como fuere, ello ya es distinto de una explicación sintética donde los

¹³⁰ *Trattato*, §2021.

¹³¹ *Les systèmes*, I, p. 117-118.

¹³² Cf. *Les systèmes*, II, pp. 386 y ss.

¹³³ "La economía e la sociologia dal punto di vista scientifico", *op. cit.*, p. 330.

fenómenos económicos se encuentran en una relación de mutua dependencia respecto de todos los demás fenómenos.

El uso del término “valor” es uno de los modos en que se intentó agregar consideraciones a las falencias de la economía. Este uso no es necesariamente falso pero supone, para Pareto, un camino largo e inconducente. El error de los economistas está en intentar franquear la distancia que los separa del fenómeno concreto, recurriendo a la propia ciencia. Ignorando que ya no hay gran cosa que perfeccionar en la economía, buscan hacer una ciencia mejor operando desde sus propios principios y en realidad por *mejor* terminan entendiendo aquello que presenta mayor acuerdo con sus sentimientos. A sabiendas o no, todos se apoyan en posiciones políticas o de fe, aunque declaren lo contrario y no siempre son conscientes de los efectos que comportan las medidas que justifican.¹³⁴

El marxismo –y aquí se advierte en Pareto un modo de entenderlo similar al de Croce– es un discurso sintético en tanto busca ligar el universo total de los fenómenos en una única explicación. Ese es su aporte cognitivo. Pero –vuelve a coincidir con Croce– cuando Marx asume la teoría del valor-trabajo como racional explicativa, el sentido de sus proposiciones se altera. La noción de valor-trabajo es lo que convierte al materialismo histórico en una teleología, en una filosofía de la historia. Croce y Pareto reconocerán que esa pérdida de valor cognitivo que se plasma en la idea de necesidad histórica supone, como contraparte, la clave de la eficacia persuasiva de la palabra de Marx. Su carácter escatológico mueve a los hombres y esto explica por qué el marxismo, en tanto que movimiento político, no pueda admitir la revisión de ciertos principios que hacen a su eficacia movilizatoria. Esa distancia entre su eficacia práctica y el ajuste empírico de sus formulaciones Pareto lo ve reflejado en el propio debate interno del marxismo:

Las previsiones de Marx y de Engels, en cuanto a la evolución económica, no se han verificado en nuestra época. [...] Las crisis económicas deberían haberse intensificado y deberían haber comportado la ruina de la sociedad “capitalista”. Al contrario, ellas se han atenuado. La pobreza ha disminuido, o, en todo caso, no ha aumentado; la clase media no ha desaparecido; las pequeñas explotaciones subsisten y se desarrollan, la concentración creciente de la riqueza no se verifica. Es precisamente la constatación de esos hechos que le ha valido a Bernstein tan amargas críticas.¹³⁵

Y más adelante:

En la reciente querrela entre Bernstein y los marxistas intransigentes, Bernstein puede tal vez haber tenido razón desde el punto de vista científico, más los marxistas han ciertamente tenido razón desde el punto de vista práctico.¹³⁶

Croce, por su parte, con su tono imperturbable y altivo, cierra sus polémicas en torno al marxismo pretendiendo dejar una mera lección para la historiografía. Pareto, con su aire más dramático, apegado hasta el final a pretensiones científicas, aspira a construir un conocimiento sintético de los fenómenos sociales libre de lazos metafísicos; y al desligar al materialismo

¹³⁴ Cf. *Trattato*, §2022.

¹³⁵ *Les systèmes*, II, p. 327.

¹³⁶ *Les systèmes*, II, p. 383.

histórico de sus elementos metafísicos, en particular de la insidiosa asociación de valor y trabajo, cree ver un acercamiento a ese fin. Pero en la misma medida en que siente estar acercándose asintóticamente a la verdad, siente también que su discurso –por contraposición al de Marx– se aleja irremediabilmente de la acción y persuasión política.

3.8. La economía como límite de la racionalidad epistémica y el espacio de la política

Hasta aquí hemos rastreado la evolución de los postulados que conforman la concepción paretiana de la política. Se ha señalado cómo alrededor del fin de siglo se produce un giro en lo que hace al estatuto de lo político en el pensamiento paretiano. En esta última sección intentaremos ilustrar cómo la concepción madura aparece cristalizada en el *Trattato di sociologia generale*. Todo el problema de la fundamentación de la política aparece en esta obra condensado en el tema de la determinación de los máximos de utilidad colectiva (§2121-2139). La famosa distinción entre los máximos de utilidad en economía política y los máximos de utilidad en sociología no ha sido, en general, interpretado con mucha claridad. El lector del *Trattato* se encuentra frente al planteamiento sin ser claramente prevenido e informado por el autor acerca de las implicancias y presuposiciones que anteceden a su consideración. Todo el desarrollo conceptual que ha implicado al presente capítulo pretende suplir dichas dificultades.

Partiendo de la noción de *ofelinidad* individual, nombre que Pareto le otorga a la utilidad o satisfacción subjetiva derivada del principio de utilidad marginal,¹³⁷ el autor formula el conocido principio que hoy lleva su nombre. ¿En qué consiste este tan mentado criterio? En el *Manuel d'économie politique* Pareto da la siguiente formulación:

Diremos que los miembros de una colectividad gozan, en una cierta posición, de un máximo de ofelinidad, cuando es imposible alejarse mínimamente de esa posición, de tal modo que la ofelinidad de la que gozan cada uno de los miembros de esa colectividad aumente o disminuya.¹³⁸

En otras palabras, este principio indica que una situación es óptima si un cambio no puede hacer que la utilidad de al menos un individuo mejore sin provocar, simultáneamente, una reducción de la utilidad de al menos otro individuo. Inversamente, una situación no ha alcanzado el máximo de ofelinidad en tanto sea posible mejorar la posición de al menos un individuo dejando la posición de los demás al menos indiferente.

El concepto de ofelinidad, neologismo acuñado por Pareto para evitar las ambigüedades del concepto de utilidad del lenguaje corriente, es la primera

¹³⁷ “La ofelinidad elemental es la *final degree of utility* de Jevons, la *marginal utility* de otros autores ingleses, la *rareté* [...] de M. Léon Walras, el *Grenznutzen* de los autores alemanes, el *Werth des letzten Atoms* de Gossen.”, *Cours*, §26.

¹³⁸ *Manuel*, cap. VI, §33.

formulación explícita¹³⁹ de lo que hoy se conoce como *utilidad ordinal* y *preferencia revelada*.¹⁴⁰

Si las utilidades de los individuos en sí fueran cantidades homogéneas y que, por consiguiente, se pudieran comparar y sumar, nuestro estudio [la determinación de los máximos de utilidad colectiva] no sería difícil, al menos teóricamente. Se sumarían las utilidades de los diversos individuos y se tendría la utilidad de la colectividad por ellos constituida [...] Pero la cosa no resulta tan sencilla. Las utilidades de los diversos individuos son cantidades heterogéneas, y una suma de tales cantidades no tiene sentido alguno, no existe, no se puede considerar.¹⁴¹

En economía pura, dice Pareto, solo es posible partir de “una única norma, es decir, la satisfacción del individuo, [...] de dicha satisfacción, él es el único juez. Así ha sido definida la *utilidad* económica, o sea la ofelinidad.”¹⁴² Esto significa que el observador puede construir conceptualmente escalas de preferencia individual, pero limitándose siempre a una ordenación en base a preferencias explicitadas. En economía esto es posible dado que dicha explicitación se presenta en los hechos en forma de adquisiciones y ventas en el mercado.

Si al comparar constelaciones distributivas sólo se afirma una superioridad en tanto y en cuanto la mayor utilidad de al menos un individuo esté acompañada por, al menos, la indiferencia de todos los demás, no se está incurriendo en una comparación interpersonal. Ante una situación alternativa donde la mayor prosperidad de unos supusiera la disminución de la utilidad relativa de otros, la deseabilidad/indeseabilidad de tal alternativa debería ser juzgada a partir de un criterio adicional. Éste contendría necesariamente, al menos en modo implícito, un coeficiente *arbitrario* de ponderación de utilidades.¹⁴³ Queda por ende claro cuál es el límite dentro del que se puede predicar racional o científicamente. Es, en otras palabras, todo lo que la ciencia puede decir acerca de una distribución económica.

Como puede deducirse con facilidad, en el primer Pareto está implícita la idea de un orden social equilibrado en un máximo de ofelinidad. En consecuencia, la libre competencia, la competencia perfecta y el orden espontáneo del mercado eran pensados como un ideal social y de justicia dictado por la razón científica.

En sus primeros trabajos está presente, y no sólo implícitamente, la creencia en la posibilidad de una política racional y científica. Por medio de un conocimiento adecuado de la realidad sería posible fundar un orden social más racional, más eficiente económicamente y más justo. La defensa del libre mercado no era así –a los ojos del joven Pareto– una mera convicción o

¹³⁹ Decimos *explícita*, porque en los desarrollos de los que hoy son conocidos como *marginalistas*, de los cuales Pareto fue deudor y copartícipe, la redefinición estaba implícita. Para la relación entre Pareto y otros economistas como Marshall, Menger, Jevons, Walras, Edgeworth y Fischer, cf. Joseph Schumpeter, *Geschichte der ökonomischen Analyse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965, caps. 5 y 7.

¹⁴⁰ Maurice Allais, “Vilfredo Pareto: Contributions to Economics”, en: *International Encyclopaedia of Social Sciences*, The Macmillan Company, New York, Vol. 11, 1968, pp. 399-411, p. 407; Schumpeter, *op. cit.*, p. 1291

¹⁴¹ *Trattato*, §2126-7.

¹⁴² *Trattato*, §2110.

¹⁴³ Cf. *Trattato*, §2110, 2129

preferencia ideológica. En su obra temprana, Pareto intenta probar que la competencia económica como el principio social más eficiente es científicamente demostrable dado que no viola el umbral epistémico de la ofelimitad.

En lo que en § 3.4.2. hemos llamado la *última defensa científica del liberalismo económico*, aquella que aparece entre líneas en *Les systèmes* y en los escritos sobre la repartición de la riqueza, el concepto de optimalidad sigue cumpliendo el rol de principio de justificación de un ordenamiento social. Con su *ley de la repartición de la riqueza*, Pareto quiere demostrar que, a partir de la observación histórica de la distribución de los réditos en las sociedades de las que se puede obtener prueba empírica, se observa una constante distributiva, la cual tiene la forma de una curva o trompo invertido. La conclusión es que la constancia en la desigualdad distributiva responde a la naturaleza de la propia sociedad dada la heterogeneidad natural de sus componentes.¹⁴⁴ El carácter arbitrario de una distribución (primaria) pasa a ser considerado como un *factum*, como algo constitutivo e inevitable de todo orden. Así, toda evaluación práctica debe ser medida tomando este hecho como base. A lo sumo se pueden observar diferencias en cuanto a la altura y la forma (más trunca o más puntiaguda) de la curva. En consecuencia, las distribuciones igualitarias no son –afirmará Pareto polemizando con los socialistas– posibles en el nivel de la sociedad. Basado en su propia formulación de la ley, Pareto afirma consecuentemente que una disminución de la desigualdad, es decir, una disminución de la altura de la curva, sólo es posible mediante un aumento de la productividad total de la sociedad. En otros términos, para aumentar la utilidad de los menos favorecidos debe aumentarse el producto total de la sociedad. Una redistribución de un producto constante en un sentido más igualitario, implicando una disminución en la utilidad de los más favorecidos, produciría sólo una disminución de la productividad verdadera, y en cuanto tal, se puede afirmar que el resultado sería ineficiente o subóptimo. El cierre de este silogismo paretiano es sencillo: la libre competencia de factores económicos es la forma de ordenamiento que maximiza el potencial productivo de una sociedad, *ergo* es el *más justo*.

En síntesis, es posible afirmar que en el pensamiento más temprano de Pareto hay una utilización normativa del concepto de máximo de utilidad en tanto construye una noción de justicia distributiva basada en el concepto de eficiencia y optimalidad. Pareto se atrincheraba así –utilizando el argumento del máximo de ofelimitad– en los fundamentos científico-rationales para la justificación de un ordenamiento social y político. Esta convicción no habría de perdurar.

Al abandonar la idea de una naturaleza subestante a todo artificio humano, Pareto está minando irrevocablemente toda posibilidad de legitimar un orden por medio de argumentos científicos. Si el criterio de ofelimitad colectiva sólo es aplicable sobre una distribución dada, y si ésta es –cuando menos en su origen– también fruto de una apropiación legítima más no legítima, el principio ya no alcanza el carácter de una legitimación racional.

¹⁴⁴ *Manuel*, cap. VII, §13.

La formulación del máximo de ofelimitad constituía una solución unívoca y definitiva al problema del orden social en tanto se postulara la factibilidad de un mercado de competencia perfecta o la existencia de un mercado como orden espontáneo y natural. En tanto se supusiera la autonomía del *homo oeconomicus*, es decir, en tanto se postulara un individuo independiente capaz de satisfacer sus gustos en el orden de los intercambios como descripción completa y suficiente del ser humano, se concluía, racionalmente, que la libre concurrencia constituía el punto máximo de bienestar para una colectividad y, por ende, que toda política debía orientarse, u omitirse, en favor de la consecución de ese punto de equilibrio.

Pero la formulación del problema de los máximos se altera necesariamente cuando el mercado deja de ser considerado como posibilidad empírica y es relegado al plano de una abstracción analítica que sólo recubre el aspecto económico de los fenómenos sociales en una relación de mutua determinación con todos los demás. La libre concurrencia ya no representa un punto de equilibrio social real, en tanto no puede dar cuenta de todas las demás especificaciones antropológicas. El juicio acerca de la eficiencia distributiva es analítico y no explica las vinculaciones reales de un orden dado. Este último sólo puede ser considerado sintéticamente. En consecuencia, el límite del máximo de ofelimitad es el mismo límite analítico de la economía pura en tanto ciencia de la ofelimitad. Sigue constituyendo el límite de toda predicabilidad científica y racional, pero queda despojado de toda capacidad práctica en tanto los problemas de este orden sólo pueden ser resueltos, en el mejor de los casos, en modo sintético.

Al tratar las críticas de Pareto a Marx, hemos señalado que tanto la política como la sociología responden a una consideración sintética. Pero ambas esferas lo son en un sentido distinto. La política es sintética en tanto práctica. Es su carácter de acción con consecuencias en todas las dimensiones de la vida humana colectiva y son sus categorías cognitivas, sus racionalizaciones, sus relatos como narraciones del todo cuya estructura es sintética. Al apelar a reificaciones, causaciones, reducciones, simplificaciones, naturalizaciones, etc., la política se constituye como una visión del todo orientada a la acción.

La sociología es sintética en un sentido distinto. Lo que la orienta como actividad es una recomposición epistemológicamente correcta del todo y no una metafísica de la acción. La sociología es sintética en su afán reconstructivo de todas las vinculaciones que hacen al orden social. En tal sentido, la sociología solo puede marchar por detrás de la política. La política instituye explicaciones del mundo con consecuencias prácticas, la sociología se limita a reproducirlas y a intentar medir sus consecuencias desglosando analíticamente el todo.

Habida cuenta del estatuto de la sociología, Pareto se pregunta por el modo en que la sociología debe abordar el problema de la utilidad social.

Para darle una solución teórica al problema, Pareto define dos conceptos analíticos que, según afirma, corresponden respectivamente a los ámbitos de la economía y de la sociología: el *máximo de ofelimitad PARA una colectividad* y el *máximo de utilidad DE una colectividad*.

En economía política podemos determinar el equilibrio con la condición de que cada individuo consiga el máximo de ofelimitad. Los vínculos pueden estar dados de modo que tal equilibrio sea perfectamente determinado. Si suprimimos algunos vínculos, cesará esta perfecta determinación, y el equilibrio será posible en infinitos puntos para los cuales se han alcanzado los máximos de ofelimitades individuales.¹⁴⁵

La economía, en tanto consideración analítica, carece por sí misma del conocimiento de las determinaciones que conforman los vínculos dado que éstos vienen constituidos extraeconómicamente,¹⁴⁶ en consecuencia, los puntos de equilibrio desde la mera perspectiva económica son infinitos, lo que equivale a decir indeterminados.

Cuando la colectividad está en un punto Q , del que puede alejarse beneficiando a todos los individuos, procurando a todos mayor disfrute, es manifiesto que, bajo el aspecto económico, conviene no detenerse en tal punto, sino seguir alejándose de él hasta que se beneficien todos. Cuando se llega a un punto P donde esto ya no es posible, es preciso, para detenerse o para proseguir, recurrir a otras consideraciones ajenas a la Economía; es decir, es preciso *decidir*, mediante consideraciones de *utilidad social, éticas u otras cualesquiera*, a qué individuos es conveniente sacrificar beneficiando a los otros. Bajo el aspecto exclusivamente económico, una vez llegada la colectividad a un punto P , conviene que se detenga.¹⁴⁷

Dada la analogía que dicho punto presenta respecto de la ofelimitad individual (el punto de utilidad marginal igual a cero) Pareto da en llamar a este punto: *máximo de ofelimitad PARA la colectividad*.

El punto límite de la economía es, simultáneamente, el punto límite de la predicabilidad racional en tanto no se puede trasponer el mismo sin incurrir en comparaciones interpersonales de utilidad, es decir, sin apelar a parámetros subjetivos representados en coeficientes de reducción de utilidades que apelen a consideraciones extraeconómicas. Para resolver distribuciones violatorias del punto P , es decir, para decidir en qué medida y a quién se perjudica, es necesario recurrir a criterios o concepciones éticas o de utilidad social. Como se verá, este espacio extraeconómico no es otro, en suma, que el espacio de lo político. La política es el momento de la violación de la optimalidad, el momento de la expoliación, el momento en que el juego social pasa a ser de suma cero.

Esta proposición es verdadera para los dos Paretos, el joven y el maduro, y resalta con suma nitidez el cambio de su concepción de la política. Con el primer Pareto, aquél que considera aún que el punto de equilibrio igual a P se satisface en un mercado de competencia perfecta empíricamente realizable, la política, en tanto violatoria y perturbatoria de una racionalidad económica colectiva, debe ser reducida a su mínima expresión posible. Su rasgo distintivo es el de ser *perjudicial*. El Pareto maduro, al romper con la posibilidad de un mercado de competencia perfecta como posibilidad de orden empírico, deja el punto de máximo de ofelimitad en una indeterminación que sólo se resuelve por un adicional, esta vez necesario, que fije sintéticamente las vinculaciones de la economía con todos los demás determinantes del orden

¹⁴⁵ *Trattato*, §2128.

¹⁴⁶ Cf. *Trattato*, § 2131.

¹⁴⁷ *Trattato*, §2129.

social: la política. Ésta no es sólo violatoria, expoliatoria y de suma cero; es, además, *inevitable*.

La economía marca así el límite del conocimiento y determinabilidad racional de los óptimos colectivos, pero ya se ha visto que el límite es una curva de puntos infinitos en tanto la fijación de los vínculos que determinan los equilibrios posibles escapan al alcance de sus categorías. La función de utilidad social en que debe descansar un orden concreto no es racionalmente demostrable, el equilibrio concreto será siempre fruto de una *decisión* y este ámbito pertenece a la política que así, por definición, carece de una fundamentación racional.

Las funciones de utilidad social parten siempre de un criterio político arbitrario. En esta concepción realista del poder público queda implícito el supuesto de un universo de bienes escasos en el que el dominio político consiste en ocultar, por medio de racionalizaciones, mitos e ideologías el hecho mismo de que unos dominan y otros son dominados, que unos expolían y otros son expoliados. Así, toda dinámica social consiste necesariamente en una violación constante, aunque disimulada, del máximo de ofelinidad para una colectividad. Toda política es un juego de suma cero.

El rol de la sociología, en tanto recomposición sintética, es observar los criterios, que como hemos afirmado, en la práctica –por definición sintética– se encuentran en forma de ideologías, teorías legitimantes, mitos o simples argumentaciones políticas, que se utilizan para componer las funciones de utilidad social, los máximos de utilidad *de* una colectividad.

Ahora bien, cuando se refiere al término de “utilización” en relación a los criterios políticos de construcción de coeficientes de utilidad, se suscita una imagen de la política que sugiere la manipulación y el cálculo instrumental. Esta cuestión no es tan sencilla ni unívoca en la visión paretiana. Si en el tratamiento que en el *Trattato* hace del problema de la confección de criterios de utilidad social aparece la política pintada en este sentido, ello sólo responde a la necesidad de recalcar el carácter de artificio –ilustrado como ponderación de utilidades– que todo criterio político presupone por encima de los criterios de eficiencia económica:

La potestad pública interviene para imponer algunas de ellas [vínculos y condiciones de los máximos de utilidad] y para excluir otras. Supongamos que actúe lógicamente y con el único fin de conseguir cierta utilidad. Esto ocurre muy raramente, pero no nos debe preocupar tal hecho, puesto que consideramos no ya un caso real y concreto, sino un caso teórico e hipotético. En él poder público debe necesariamente comparar –no es preciso investigar ahora con qué criterios– las diversas utilidades.¹⁴⁸

El comparar, el establecer coeficientes (imaginarios) que permitan homogeneizar y establecer así funciones de utilidad social es siempre un acto arbitrario y parcial, pero ello no depende del cinismo manipulador de una élite que sólo pretende el poder, la opresión o el dominio. Se trata de un hecho inherente a la constitución y existencia de la sociedad misma, dada la heteronomía y heterogeneidad de sus componentes. Es sólo por tratarse de un razonamiento *teórico e hipotético* que Pareto personifica el poder político. De

¹⁴⁸ *Trattato*, §2131.

hecho, al considerar la fenomenología del poder político, Pareto rechaza este tipo de personificaciones:

La clase gobernante no es homogénea [...] La inclinación a personificar las abstracciones o, más no sea, dar a ellas una realidad objetiva, hace que muchos se figuren a la clase gobernante casi como una persona o, al menos, como una unidad concreta, y que supongan que tenga una única voluntad y que, por medio de disposiciones lógicas, lleve a efecto los concebidos proyectos. Así, muchos antisemitas se figuran a los semitas, muchos socialistas a la burguesía; mientras otros, acercándose más a la realidad, ven en la burguesía a un ordenamiento que opera, en parte, sin que sean conscientes los burgueses. Las clases gobernantes, como otras colectividades, llevan a cabo acciones lógicas y no-lógicas, y parte principal del fenómeno es el ordenamiento, no ya la voluntad consciente de los individuos, los cuales, por cierto, en determinados casos, pueden ser arrastrados por el ordenamiento a un punto donde la voluntad consciente no los llevaría.¹⁴⁹

Si Pareto se refiere en este punto a los criterios o coeficientes como si se tratara de elecciones conscientes, ello se debe sólo a su intención de ilustrar el carácter irreductible e irracionalizable de todas las alternativas de ordenamiento social. Lo destacable es que el carácter irreductible de estos criterios se deduce justamente por la necesidad de incurrir en comparaciones interindividuales. Esto se observa con claridad en el siguiente ejemplo hipotético que ofrece el autor:

Supongamos que tenemos una colectividad en condiciones tales que únicamente se pueda elegir entre tener a la colectividad muy rica con gran desigualdad de ingresos entre sus miembros, o bien pobre con ingresos más o menos iguales. [...] [E]l efecto dependerá de los coeficientes usados para hacer homogéneas las utilidades heterogéneas de las diversas clases sociales. El admirador del "superhombre" asignará un coeficiente casi igual a cero a la utilidad de las clases inferiores y obtendrá un punto de equilibrio que se acerca mucho al primer estado. El amante de la igualdad asignará un coeficiente elevado a la utilidad de las clases inferiores, y obtendrá un punto de equilibrio que se acerca mucho al segundo estado. No tenemos otro criterio que el sentimiento para elegir entre éste y aquél.¹⁵⁰

El ejemplo demuestra a las claras que el discurso racional no puede decidir entre uno u otro ordenamiento social posible y ello por ningún otro motivo que la imposibilidad de la razón de determinar fines, valores, coeficientes:

Los conceptos que los diversos individuos tienen acerca del bien propio y del ajeno son esencialmente heterogéneos, y no hay modo de reducirlos a la unidad.¹⁵¹

Una racionalidad de tipo epistémico deja afuera justamente aquellas entidades que aparecen como centrales en la constitución del orden. Lo que tienen de común todas ellas es un sustrato lingüístico en el que aparecen nociones absolutas, abstractas o personificadas como *bien*, *justicia*, *belleza*, *verdad* (en su sentido absoluto), *Dios*, *naturaleza*, etcétera. Ontológicamente estas entidades son equivalentes a la noción de *valores* en Max Weber, dado su carácter irreductible e irracionalizable.¹⁵² A su vez, estas entidades sintético-metafísicas existen y se manifiestan en la acción, en las teorías humanas, en

¹⁴⁹ *Trattato*, §2254.

¹⁵⁰ *Trattato*, §2135.

¹⁵¹ *Trattato*, §2143.

¹⁵² J. Freund, Pareto. *La theorie...*, op. cit., pp.187 y ss.

todo discurso político y definen, en tanto hechos naturalizados, el campo de estudio de la sociología paretiana. Donde termina la labor del lógico –afirma Pareto– comienza la del sociólogo.¹⁵³

En síntesis, desde la perspectiva del Pareto sociólogo toda disquisición acerca de los ordenamientos sociales desde lo ético o político excede el marco del discurso científico. Los criterios de justicia en una sociedad suponen siempre implícitamente la construcción de un coeficiente que exige, inevitablemente, algún modo de ponderación de las utilidades. Estos coeficientes, sean construidos en base a pretensiones éticas o no, se encuentran siempre en el ámbito de los sentimientos o de valores, y este tipo de entidades apelan siempre a juicios indemostrables. Toda construcción teórica tendiente a una demostración racional de un principio ético no es más que una argumentación política. La pretensión de verdad que se esconde tras estas racionalizaciones apela a ciertos instrumentos discursivos propios y funcionales a la persuasión.

Pareto sociólogo asume con amargura que sus defensas juveniles del liberalismo contienen un componente arbitrario y, como tal, injustificable. La justificación de una sociedad ordenada bajo el libre mercado también supone un coeficiente de ponderación de utilidades, es decir, un criterio de *máximo de utilidad DE una colectividad*, ya que si bien aparenta estar basada en una idea de *máximo de utilidad PARA una colectividad* (optimalidad) supone una justificación arbitraria de una distribución anterior originada en la heterogeneidad de las capacidades de los individuos. Pareto termina por reconocer que ponderar positivamente las aptitudes y dones innatos o adquiridos (sea por medio de afirmar la desigualdad natural o por invocación del justo título) en una situación de desigualdad social es tan arbitrario como el criterio opuesto de considerar que estas cualidades individuales no deben influir en las distribuciones de bienes de una sociedad.

Que la economía no pueda dirimir las cuestiones distributivas equivale a decir que desde la racionalidad epistémica no hay modo de resolver los problemas que conciernen a la legitimidad de la apropiación, la propiedad y la distribución. En la controversia entre Proudhon y Bastiat acerca de la legitimidad del fruto del capital, Pareto encuentra una ilustración de dicha imposibilidad. Contrastando las posiciones de ambos contendientes, Pareto concluye que:

Se quiere saber si el fruto del capital es *legítimo* o no, y ninguno de los dos contendientes intenta al menos definir este término de *legítimo* [...] tengamos en cuenta el principio implícito que previamente es necesario reconocer en qué ordenamientos se sitúan “justicia” y “derecho”.¹⁵⁴

Ambos proceden remitiendo sus nociones de *legitimidad* a conceptos abstractos e indemostrables de *justicia* y *derecho* a los que le atribuyen una pretensión de universalidad. Pero se trata siempre de dos principios, de dos definiciones políticas, que contienen por la legitimidad:

¹⁵³ Cf. *Trattato*, §1411.

¹⁵⁴ *Trattato*, §2147.

Hay una obra común del trabajador y del capitalista, y se quiere conocer en qué proporción *debe* ser dividido el producto entre ellos. Este problema es insoluble si no se define el término de *debe* [...]

Quien estima que el producto *debe* pertenecer al “capital”, considerará usurpada la parte que va al trabajador por encima de cuanto es estrictamente necesario para mantenerlo en condiciones tales de poder trabajar [...] Quien estima que el producto *debe* pertenecer al “trabajo” considerará usurpada la parte que toma el capital, la llamará *plusvalor*, y llamará *sobre trabajo* la parte a la cual corresponde. [...] Y así, se tendrán tantas soluciones como sentidos asignados al término *debe*. Obtendremos otras soluciones si suponemos que el término *debe* implicar la realización de ciertos fines de utilidad social; por ejemplo, se podría indagar qué normas de repartición corresponden a un máximo de potencia política y militar de un país, cuáles a un máximo de goces para una determinada colectividad, y así seguidamente.¹⁵⁵

La solución de estas cuestiones sólo puede ser política. Se trata de definiciones que articulan implícitamente fines de utilidad social y que se enfrentan antagónicamente unas a otras. Son cuestiones que la ciencia, con sus criterios de verdad, no puede dirimir:

Todas estas soluciones no pueden ser llamadas ni “verdaderas” ni “falsas”; y sólo después que se haya declarado con precisión qué se entiende con este término de *debe*, se podrá investigar si la solución propuesta es –o no es– consecuencia de tal definición.¹⁵⁶

La ciencia no puede evaluar estas definiciones. Solo puede reconstruir, reduciendo las definiciones a datos, la adecuación y coherencia instrumental entre éstas y sus consecuencias fácticas.

¹⁵⁵ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

4. Racionalidad, antropología y representaciones políticas

4.1. Introducción

En § 1. hemos visto cómo en los primeros trabajos sociológicos de Pareto aparece el tema de los elementos no racionales o “religiosos” en las representaciones políticas y de las consecuencias de la racionalidad económico-instrumental en la dinámica política. En § 2. hemos reconstruido, a partir de los contextos polémicos en que se fue gestando, los rasgos de decisionismo y primacía que adquiere la concepción de la política en el pensamiento maduro de Pareto.

En la única mención que hace de su obra, Carl Schmitt desestima al *Trattato* de Pareto por su sociologismo a la hora de pensar la política.¹ ¿Está el concepto paretiano de lo político realmente subsumido, subordinado y determinado por una existencia autónoma y previa de un orden social o psicosocial? ¿No es el *corpus* sociológico pensable como una simple antropología fundamentadora de una concepción teórico política? Para responder a todas estas cuestiones, condensables en la pregunta acerca de si existe y cuál es la lógica propia de la política, nos proponemos indagar la forma en que ellos son planteados y profundizados en el *Trattato*.

El ámbito de problemas que abarcaremos aquí concierne lo que podríamos llamar las decisiones metateóricas de la teoría política paretiana. Por ellas entendemos la concepción antropológica definida a partir de los alcances de la racionalidad y la acción humana. Nuestro propósito es abordar la relación entre estas concepciones, el carácter de las representaciones políticas y la idea del cambio político. En otras palabras, nos preguntaremos cómo las categorías preteóricas informan y condicionan las percepciones empíricas del fenómeno político en la sociología de Pareto.

El recorrido de nuestra argumentación comenzará con la comprensión paretiana de la racionalidad. Para ello deberemos incursionar primeramente en la definición del método lógico-experimental. Esto se debe a que la discusión paretiana sobre el método científico y las dificultades que le son inherentes son el punto de partida necesario para comprender y criticar su teoría de la acción. Esto se debe a que Pareto utiliza para definir el carácter de la acción un criterio de racionalidad epistémica que está en estrecha relación con su concepción del método científico. Parecería entonces que la racionalidad –o mejor, la no racionalidad– de toda trama de sentido social o políticamente relevante, está definida negativamente, es decir, en contraposición a cierto criterio de verdad propio de la ciencia. Pero la lectura de la obra delatará progresivamente que el estatuto cognitivo de lo no-lógico no es el de una mera irracionalidad. La estructuración y el nudo de la dinámica de estas representaciones de mundo se encuentra en la teoría de los residuos y las derivaciones. Veremos entonces como esta *lógica de los sentimientos* es el intento de Pareto por reconstruir la

¹ Analizaremos esta objeción con detalle en § 5.2.3.

semántica básica de las representaciones de mundo y su dinámica. Llegados a este punto tendremos el cuadro de una lógica de las significaciones políticas que explican su variación "rítmica" a partir una concepción fuerte de la naturaleza humana. Para contrastar esta visión pesimista, donde la historicidad no tiene lugar, emprenderemos, como último paso, una comparación con las concepciones de las representaciones políticas de Karl Popper y Jürgen Habermas, dos pensadores políticos del siglo XX que intentan volver a fundamentar una confianza en la historia.

4.2. Racionalidad y acción humana

¿Qué concepción de la racionalidad informa la teoría paretiana de la acción? Para esclarecer cuál es el criterio de racionalidad con que Pareto hará su conocida distinción entre las acciones lógicas y las acciones no-lógicas, será conveniente explorar brevemente su concepción del *conocimiento lógico-experimental*. Con tal fin presentaremos esquemáticamente algunas de las premisas metodológicas encontrables en el *Trattato*.

Desde los inicios de sus indagaciones sociológicas, Pareto asumía una concepción restringida de científicidad:

La ciencia no se ocupa más que de constatar las relaciones entre las cosas, los fenómenos, y de descubrir las uniformidades que presentan dichas relaciones.²

En consecuencia con esta definición, la distinción entre las diversas disciplinas científicas es considerada por Pareto como una delimitación convencional y arbitraria. Las relaciones entre los *hechos* no conocen límites *apriori*. Las ciencias llamadas naturales han demostrado gran evolución en tanto no han contendido sobre definiciones y principios, limitándose a la discusión de resultados obtenidos por medio de la observación empírica. En el *Trattato* todavía sostendrá, en tono programático, que las ciencias sociales deben salir del atolladero dogmático e intentar el modelo exitoso:

Instruidos por la experiencia, queremos intentar emplear en el estudio de la sociología los medios que fueron tan útiles en el estudio de las otras ciencias.³

Estos medios no son sino los que están comprendidos en lo que Pareto llama *método lógico-experimental*. El plano de la *experiencia* debe ser entendido aquí como equivalente al plano de la observación o empiria.⁴ Por su parte, el carácter *lógico* de un enunciado científico remite, así el autor, a la posibilidad de enlazar deductivamente las definiciones y premisas construidas sobre los hechos observables. Este método obliga a rechazar radicalmente toda definición meta-empírica, no se puede trabajar científicamente con proposiciones que no pueden ser verificadas por medio de la observación o la experimentación.

² *Les systèmes*, I, p. 2.

³ *Trattato*, §5.

⁴ *Trattato*, §6.

La ciencia no puede hacer más que poner en relación un hecho con otro, por ende, es siempre frente a un hecho que se detiene.⁵

Para trabajar sobre el plano de la realidad en el que sólo existen los hechos, la ciencia lógico-experimental, por contraste con las proposiciones pseudocientíficas, se sirve de un uso muy especializado del lenguaje. Por oposición al uso corriente del lenguaje –cargado de ambigüedades, imprecisiones y contaminado por sentimientos y afectos– la ciencia debe esmerarse por forjar sus conceptos en modo libre de connotaciones metafísicas.

[L]os razonamientos lógico-experimentales que se fundamentan en la observación objetiva, son llevados a no servirse de los términos más que para designar las cosas, y, por consiguiente, a escogerlos para evitar toda ambigüedad, para hacerlos tan precisos como sea posible. Estos razonamientos engendran, además, un lenguaje técnico especial, que les permite escapar así a la indeterminación del habla común.⁶

Pero estos conceptos sólo cubren un aspecto, una cualidad fenoménica del mundo. La ciencia, en tanto actividad del espíritu no puede capturar y reflejar el mundo en su exhaustividad, debe conformarse con parciales observaciones de regularidades fenoménicas. Los logros de la ciencia son siempre parciales y potencialmente falsables, la ciencia desconoce el concepto de *absoluto*.⁷

La proposiciones científicas revisten siempre un carácter contingente, relativo y solo probable. En consecuencia, las leyes científicas deben ser consideradas como meras regularidades observadas entre los fenómenos, las uniformidades que se pueden establecer no pueden ser intrínsecamente *necesarias* ni pueden ser pensadas como enunciados sobre las relaciones *causales* entre las cosas. En la medida que pretenden establecer especulativamente el fundamento último de las cosas, conceptos como *causa* o *necesidad* deben ser rechazados.⁸ El concepto de ley científica debe ser entendido, consecuentemente, en un sentido muy restrictivo:

Investigamos las uniformidades que presentan los hechos, a dichas uniformidades les damos el nombre de leyes; pero los hechos no están sometidos a las leyes, son las leyes que están sometidas a los hechos. Las leyes no son “necesarias”, son hipótesis que valen para compendiar un número más o menos grande de hechos, y que valen sólo hasta que son substituidas por otras mejores. [...] Cada una de las proposiciones por nosotros afirmada, sin excluir las proposiciones puramente lógicas, se debe entender como enunciada con la restricción: *en los límites de tiempo y de experiencia a nosotros conocida*.⁹

La ciencia lógico-experimental no es entonces otra cosa que un cuerpo de enunciados siempre provisorios a la espera de ser refutados por medio de la contrastación empírica. En tanto actividad de formular enunciados acerca de las regularidades fenoménicas, la ciencia avanza también en términos de

⁵ *Trattato*, §973.

⁶ *Trattato*, §108.

⁷ *Ibid*, *loc. cit.*.

⁸ R. Aron observa que “en este sentido, Pareto pertenece a la descendencia de Hume”. Raymond Aron, *op. cit.*, t. II, p. 130. Notemos que el propio Pareto reconoce estar influido por las concepciones experimentales de Claude Bernard y por el empirismo de Mach y Poincaré.

⁹ *Trattato*, §69.

aproximaciones sucesivas, considerando el fenómeno inicialmente en sus rasgos generales y dejando voluntariamente de lado los aspectos particulares sólo atendibles en aproximaciones ulteriores.¹⁰

El tener por objeto a individuos portadores de creencias, subjetividades, sentimientos o inclinaciones no es una razón, en esta concepción, que justifique abandonar el método lógico-experimental por parte de una sociología que sostenga la pretensión de ser científica.

Damos cabida a todos los hechos, sean cuales fueren, mientras que, directa o indirectamente, puedan conducirnos al descubrimiento de una uniformidad. Incluso un razonamiento absurdo y estúpido es un hecho; si es admitido por un gran número de personas se convierte en un hecho importante para la sociología. Las creencias, sean cuales fueren, son también hechos, y su importancia está en relación, no con su mérito intrínseco, sino más bien con el mayor o menor número de gente que las profesan. Sirven también para expresar los sentimientos de estos individuos, los cuales están entre los elementos de mayor importancia que estudia la sociología.¹¹

Pareto sostendrá que cualquier tipo de enunciado puede ser analizado según tres aspectos diferentes.¹² En su aspecto *objetivo* debe preguntarse por la verdad en tanto adecuación empírica de una teoría o enunciado. Objetivamente un enunciado debe ser evaluado en forma independiente al sujeto y al contexto de enunciación. El aspecto *subjetivo* considera las teorías en relación a quién las enuncia y quién las recibe, en este aspecto se pregunta por la capacidad persuasiva de una teoría en un determinado contexto. Bajo el tercer aspecto, llamado de la *utilidad*, se interroga por la adecuación de un enunciado respecto de un fin, individual o colectivo, previamente dado.

La ciencia no puede considerar ninguna relación apriorística entre estos tres aspectos. Que una teoría sea verdadera no significa su aceptación ni su provecho. Que una teoría sea ampliamente aceptada por un grupo no significa que sea ni verdadera ni útil al grupo mismo. Las relaciones entre estos elementos son contingentes y deben ser verificadas en cada caso.¹³

En esta constatación de la disonancia o contingencia entre el ajuste objetivo y subjetivo en las teorías, Pareto parece estar resignificando los conceptos de *razón* y *pasión*. Si la veracidad subjetiva de una teoría no coincide con la adecuación respecto de un mundo objetivo, ello se debe a que existe un algo, aún no definido, llamado *sentimientos* que se interpone entre el sujeto cognoscente y la "realidad". Estos sentimientos funcionan como lentes que opacan la percepción de los individuos y no les permiten un acceso cognitivo límpido a la realidad. La dupla objetividad-subjetividad está fijada, en este uso particular, a la dupla tradicional razón-pasión. Las pasiones, en tanto prejuicios, impiden a la razón el acceso al mundo como realidad objetiva.

Pero los elementos expuestos nos bastan para ver que Pareto no utiliza estos conceptos con plena coherencia. En su definición acerca de cómo deben ser concebidas las uniformidades lógico-experimentales es notoria ya la influencia de un fenomenalismo escéptico. Esta visión implica un desplazamiento del positivismo tradicional hacia un empirismo radical que

¹⁰ *Trattato*, §69, §540.

¹¹ *Trattato*, §81. Cf. también §69.

¹² *Trattato*, §13.

¹³ *Trattato*, §73.

pone en duda el concepto de mundo objetivo como contraparte del sujeto. En esta perspectiva, el concepto de objetividad no puede significar ya mucho más que la posibilidad de capturar, por medio de un lenguaje adecuado, ciertas repeticiones fenoménicas en la mente del sujeto.

Esta posición epistemológica formulada en el *Trattato* contrasta notoriamente con la que el mismo Pareto expusiera, veinte años antes, en el *Cours*. En 1896 Pareto todavía operaba con conceptos fuertes de verdad, de objetividad y de leyes de la naturaleza:

Por encima, bien por encima de los prejuicios y las pasiones del hombre planean las leyes de la naturaleza. Eternas, inmutables, son la expresión de la potencia creadora; representan aquello que es, aquello que debe ser, aquello que no puede ser de otro modo. El hombre puede llegar a conocerlas, pero no podrá alterarlas. Desde las infinitamente grandes hasta las infinitamente pequeñas, todo les está sometido. Los soles y los planetas siguen las leyes descubiertas por el genio de un Newton y de un Laplace, precisamente como los átomos siguen, en sus combinaciones, las leyes de la química, y los seres vivientes, las leyes de la biología. No es sino la imperfección del espíritu humano la que multiplica las divisiones de las ciencias, que separa la astronomía de la física o de la química, las ciencias naturales de las ciencias sociales. En su esencia, la ciencia es una: ella no es otra que la verdad.¹⁴

En el *Trattato*, este mundo de las leyes de la naturaleza ya no existe como contraparte del sujeto.

[N]o necesitamos ir más allá y resolver el problema de la "realidad del mundo externo"; suponiendo, de todos modos, que este problema tenga un sentido preciso.¹⁵

Objetividad y subjetividad ya no se corresponden –del modo como ocurría en el *Cours*– con una idea de mundo real compuesto de leyes eternas e inmutables y mundo aparente como producto distorsionante de los prejuicios. Todo es apariencia en el sentido de percepciones sensibles. La crítica del lenguaje posibilita únicamente el ordenamiento y organización de estas percepciones estipulando así una objetividad en tanto intersubjetividad.¹⁶

Las dificultades gnoseológicas o epistemológicas que podamos imputarle a la concepción paretoiana de la ciencia no son aquí el objeto directo de nuestro interés.¹⁷ Nuestra escueta exposición del método lógico experimental, tal como aparece en el *Trattato*, se debe a que el mismo es el rasero de racionalidad que utiliza Pareto al construir su teoría de la acción humana.

Las dificultades metodológicas de Pareto que hemos señalado se filtrarán inevitablemente en su concepción de la acción. Dos párrafos antes de presentar su tipología de los actos lógicos y no-lógicos, Pareto prepara e

¹⁴ *Cours*, §1068

¹⁵ *Trattato*, §94.

¹⁶ Pareto no parece ver las aporías que encierran sus propias premisas. Estas son, a grandes rasgos, equivalentes a las objeciones tradicionales planteadas al empirismo lógico. La premisa acerca de la verificabilidad empírica de los enunciados lingüísticos como condición de validez o verdad es ella misma inverificable. No existe la percepción empírica libre y anterior a los conceptos y categorías. Dada esta situación, ¿cómo hacemos para exigir a los conceptos un correlato empírico como condición de validez? Esto significa que no es realizable la pretensión de un lenguaje libre de metafísica.

¹⁷ La mejor exposición sobre el tema la hemos encontrado en Alessandro Pizzorno, "Vilfredo Pareto and the Crisis of Nineteenth Century Science", *op. cit.*

introduce el problema por medio de un párrafo que, bien por oscuro, enigmático o contradictorio, deja una sensación de perplejidad en el lector más atento:

Todo fenómeno social puede ser considerado bajo dos aspectos, es decir, cómo es en realidad, o cómo se presenta en la mente de ciertos hombres. Llamaremos al primer aspecto objetivo y al segundo subjetivo. Esta división es necesaria porque no podemos agrupar dentro de una misma clase, por ejemplo, las operaciones que un químico hace en su laboratorio, y las operaciones de aquel que se dedica a la magia [...]

Los nombres dados a estas dos clases no deben inducirnos a error. *En realidad ambas son subjetivas*; porque todo conocimiento humano es subjetivo. Se distinguen, no por una diferencia de naturaleza, sino por una suma más o menos grande de conocimiento de hechos. Sabemos –o creemos saber– que los sacrificios a Poseidón no tienen ninguna influencia sobre la navegación. Los separamos, por tanto, de otras acciones que, según nuestros conocimientos, pueden tener influencia sobre la navegación. Si se llegara a descubrir un día que nos equivocamos y que los sacrificios a Poseidón son muy útiles para obtener una navegación favorable, habría que volver a colocar a estos sacrificios entre las demás acciones que poseen este carácter. Todo esto, a decir verdad, no es más que un pleonasmo y viene a afirmar que el individuo que establece la clasificación, lo hace según los conocimientos que posee. No se comprende cómo podría hacerlo de otra manera.¹⁸

A lo largo del párrafo citado parecen condensarse todas las diferentes acepciones de los conceptos de objetividad y subjetividad. Primero aparecen ligadas a la dupla realidad-apariencia, pero la fundamentación no parece ir más allá de una mera petición de principio en función de diferenciar la instrumentalidad científico-moderna de las prácticas ligadas a lo mágico-mítico. En el segundo paso, intenta desligar esta distinción de la idea fuerte de objetividad aseverando que, en última instancia, *todo conocimiento es producto de una subjetividad*; inmediatamente, sin embargo, da otro golpe de timón para evitar caer en un relativismo, así argumenta que si bien objetividad y subjetividad no son ámbitos atribuibles a naturalezas diferentes, existe una diferencia relativa a la *cantidad de hechos* involucrados en la cognición. Pareto mismo parece darse cuenta en este punto del carácter aporético de su proposición. ¿Cómo contrastar la cantidad de hechos inherentes al conocimiento sin un criterio cualitativo? De este punto en adelante podemos observar –en los enunciados siguientes– otra vuelta hacia una posición absolutamente perspectivista del conocimiento. La ciencia moderna ya no sabe sino *creer saber* que los marineros griegos se equivocaban; es más, el que toda clasificación del conocimiento o de la racionalidad responde a la perspectiva particular, relativa a quién la enuncia en tiempo presente, es casi una trivialidad; no se comprende –nos dice el autor– cómo podría ser de otro modo.

La explicitación de este problema ubicado en las decisiones preteóricas o metateóricas que subyacen a la concepción paretiana de la racionalidad y la acción nos ayudará a entender más adelante por qué Pareto, a la hora de exponer sus generalizaciones sobre la dinámica empírica de las representaciones de mundo, no puede evitar definir la racionalidad epistémica como una racionalidad particular y determinada que no puede reclamar más verdad que cierta eficacia instrumental o práctica.

¹⁸ *Trattato*, §149. Las cursivas son nuestras.

4.3. La teoría de la acción

4.3.1. La estructura de la acción: acción lógica y acción no-lógica

Nuestra discusión se cierne en este punto en el tipo y grado de racionalidad imputado al actor en sus comportamientos socialmente relevantes. La importancia de este tipo de decisiones preteóricas se evidencia en las consecuencias deductibles de los alcances cognitivos, prácticos y normativos en relación a las motivaciones y representaciones subjetivas que informan la acción humana. Así, la racionalidad imputada al ser humano se extenderá en forma determinante en la interpretación del orden y las instituciones.

La teoría política y la teoría social han tenido, por lo general, cierta conciencia de estas implicaciones metateóricas y ello es una de las razones que explican la frecuente y apresurada condena que ha sufrido la obra sociológica de Pareto. Esto ha ocurrido en la medida que se ha asimilado el carácter predominantemente no-lógico de la acción social sostenido por Pareto a una definición de la acción en términos irracionalistas. El concepto de "irracional", en su acepción más general y vaga, se define negativamente respecto de todo aquello que es racional. Una lectura apresurada del *Trattato* puede y suele dejar la impresión según la cual lo no-lógico es sencillamente no-cognitivo. Este tipo de interpretaciones surge cuando se cifien los tipos de acción a la acepción fuerte de racionalidad epistémica. La acción humana, en la medida que las representaciones subjetivas que la acompañan no son reductibles a proposiciones empíricas, parece quedar relegada a lo pulsional, lo instintivo o a una pura emotividad. El ámbito de lo no-lógico se iguala así a la intervención de pasiones que representan una mera afectividad vacía de componentes cognitivos. Es fácil, por ende, comprender la frecuencia de veces que Pareto ha sido clasificado como "irracionalista", "psicologicista", "anti-intelectualista", etcétera.¹⁹

¹⁹ Las acusaciones en tal sentido han provenido fundamental aunque no exclusivamente desde las interpretaciones marxistas. Pareto es considerado en ellas como un exponente más del irracionalismo y del anti-intelectualismo. Este movimiento es pensado, a su vez, como desarrollo intelectual burgués del período imperialista y explicable como reacción al materialismo dialéctico. El exponente más crudo, radical y reduccionista de esta interpretación es Georg Lukács. Sus menciones de Pareto son algo escuetas, pero la gran difusión de su obra ha contribuido sin duda en forma notable a la imagen predominante de Pareto entre los intelectuales de izquierda en la posguerra. El autor traza una línea que se inicia en Schelling y Kierkegaard y culmina en los ideólogos del fascismo y del nacional-socialismo. Para Lukács, el desarrollo de la lucha de clases en Europa se refleja superestructuralmente en una "lucha filosófica de clases" donde el frente se divide entre quienes están a favor y quienes se oponen a la razón. Los detractores de la razón —entre quienes obviamente se encuentra Pareto— adquieren su unidad de pensamiento en una degradación de los conceptos de entendimiento y razón, en una adoración acrítica de la intuición, en una teoría aristocrática del conocimiento, en la negación del progreso y en la creación de mitos. Estos motivos no constituirían un desarrollo filosófico immanente sino una mera repetición de motivos, cuyo nivel argumentativo estaría en relación inversa al grado de desarrollo de la lucha de clases. Consecuentemente, Pareto es interpretado —junto a James, Sorci y Bergson— como una de las fuentes filosóficas del fascismo italiano, como un continuador de la psicología instintivista de las masas de Le Bon, como un pensador, que en nombre de la ciencia, se inspira en su

Como hemos venido viendo, en la matriz metodológica paretiana predomina un uso conceptual de raigambre positivista. La racionalidad del conocimiento "lógico experimental" reside en un concepto de objetividad que supone necesariamente la postulación de un mundo de hechos empíricamente observables en un modo límpido y libre de interferencias. Cuando se refiere al método de la ciencia, Pareto supone la posibilidad de la observación por medio de un lenguaje neutral mediante el cual sería posible despojarse de toda perspectiva y contaminación subjetivante.²⁰ Pero cuando se refiere a las representaciones ligadas a la acción humana, su concepto metodológico de racionalidad queda relativizado por la afirmación en la que admite que *todo conocimiento es en última instancia subjetivo*.²¹

Prima facie la distinción entre los dos principales tipos de acción, las *acciones lógicas* y las *acciones no-lógicas*, depende del criterio expuesto en el plano metodológico. El rasero que define la logicidad de la no-logicidad de una acción se desprende del criterio epistémico con que Pareto define el conocimiento científico.

Para construir la clasificación formal de los tipos de acción Pareto retoma su distinción entre los planos objetivo y subjetivo. Estos deben ser, *a-priori*, mantenidos en forma separada. La identidad entre la verdad por un lado, y la persuasividad y eficacia subjetiva de una proposición por el otro, no es algo que, según Pareto, se pueda dar por sentado. El plano objetivo debe ser definido como el del observador o el de *una perspectiva más amplia de los hechos*. El subjetivo responde a la perspectiva del agente, a la forma en que éste se representada su acción.

El contraste entre los planos objetivo, es decir, la adecuación fáctica realmente dada entre medios y fines, y la perspectiva subjetiva, esto es, la relación entre medios y fines mentada por el actor, conforman el criterio de la clasificación entre acciones lógicas y acciones no-lógicas. Verdad

aversión a la democracia y al socialismo, por fin, como un burgués contrarrevolucionario. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke, Band 9, 1974, Luchterhand, Darmstadt, prefacio. Adorno argumenta en modo similar si bien menos reduccionista al afirmar la conexión entre la propaganda fascista y un espontaneísmo irracionalista. "Para Pareto, la irracionalidad de la sociedad es su última palabra.", Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, 1993, Suhrkamp, Frankfurt (M), pp. 28-29; también del mismo autor: "Beitrag zur Ideologienlehre", en *Gesammelte Schriften*, Band 8, 1972, Suhrkamp, Frankfurt (M). Las interpretaciones radicales en el sentido del irracionalismo son acertadamente criticadas por Pizzorno en tanto confunden "las visiones irracionales de la realidad (las así llamadas "filosofías de la vida") y aquellas teorías que simplemente reconocen que las formas lógicas de comportamiento no son los únicos factores a identificar en la comprensión científica de la realidad", A. Pizzorno, *op. cit.*, p. 482.

²⁰ Como hemos mostrado en 3.6., Pareto perderá la confianza en la capacidad persuasiva del lenguaje científico, más no en su realizabilidad.

²¹ La contradicción entre los planos metodológico y metateórico es, según varios comentaristas, el producto de las propias contradicciones de época que se expresan en el pensamiento de Pareto. "El optimismo epistemológico paretiano y su pesimismo antropológico, para ser capturados en su especificidad, deben ser analizados a la luz de aquello que podríamos definir como el espíritu de la época", Maria Luisa Maniscalco, *La Sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*, Franco Angeli, Milano, 1994, p. 22. Cf. también: A. Pizzorno, *op.cit.*, p. 481. Allí se afirma que dentro del contexto generalizado de crisis subjetivista del modelo científico del siglo XIX, "Pareto no estaba dentro de aquellos intelectuales que se hicieron cargo de las consecuencias metodológicas de la crisis."

observacional y adecuación subjetiva entre medios y fines deben ser contrastados.

Esta contrastación deviene en la siguiente clasificación, la misma es presentada en el *Trattato*.²²

| GÉNERO Y ESPECIE | ¿Las acciones tienen un fin lógico? | |
|---|--|----------------|
| | OBJETIVAMENTE | SUBJETIVAMENTE |
| Clase I. <i>Acciones lógicas.</i> | | |
| El fin objetivo es idéntico a fin subjetivo | | |
| | <i>Si</i> | <i>Si</i> |
| Clase II. <i>Acciones no-lógicas.</i> | | |
| El fin objetivo difiere del fin subjetivo | | |
| 1er género | <i>No</i> | <i>No</i> |
| 2do género | <i>No</i> | <i>Si</i> |
| 3er género | <i>Si</i> | <i>No</i> |
| 4to género | <i>Si</i> | <i>Si</i> |
| Especies del 3ero y 4to género | | |
| 3α, 4α | El fin objetivo sería aceptado por el sujeto si lo conociera; | |
| 3β, 4β | El fin objetivo sería rechazado por el sujeto si lo conociera. | |

Presentado de este modo el cuadro tipológico es de difícil interpretación, conviene entonces comenzar a despejar las oscuridades por medio de una serie de aclaraciones.

En el mismo párrafo Pareto realiza una acotación de suma importancia para entender el problema de los fines:

El fin objetivo es un fin real, que entra en el campo de la observación y de la experiencia, y no un fin imaginario, extraño a este ámbito, y que podría ser, por el contrario, un fin subjetivo.

La "lógicidad" de fines en el plano objetivo no se refiere a su determinabilidad racional o a su fundamentabilidad. Un fin sólo puede ser "lógico" cuando representa una meta puesta dentro del ámbito de la experiencia empírica. Debe recordarse que Pareto asocia los términos de lógica y experimentalidad al campo de lo empíricamente observable. Contrariamente, en el caso de los fines subjetivos, se trata de aquellos que se representan los propios agentes, éstos pueden y suelen trascender el campo de la experiencia.

La segunda observación aclaratoria consiste en observar que toda acción es descompuesta analíticamente según un criterio teleológico, tal como

²² *Trattato*, §151.

se observa en el cuadro. Bajo el aspecto subjetivo, casi todas las acciones consisten en una adecuación entre medios y fines.²³

Los géneros 1º y 3º, que no poseen un fin subjetivo, son muy poco importantes para la raza humana. Los hombres tienen una tendencia muy pronunciada a conferir un barniz lógico a sus acciones; éstas entran, por lo tanto, casi en su totalidad en los géneros 2º y 4º. Muchas acciones impuestas por la cortesía o la costumbre podrían pertenecer al primer género. Pero con mucha frecuencia los hombres invocan un motivo cualquiera para justificar sus acciones, lo que las hace pasar al segundo género.²⁴

Más allá de cuales sean las fuerzas últimas que originan una acción, es raro encontrar que los seres humanos actúen sin dotar de sentido, sin atribuir un fin a su acción.

Bajo el aspecto subjetivo, toda acción humana significativa está asociada a un razonamiento. Si la acción es lógica este será de carácter lógico experimental, si la acción es no-lógica –en tanto la mayoría de las acciones pertenecen al segundo y cuarto género– se acompañará, al menos, de una proposición de sentido, de una racionalización.

Gran parte del *Trattato* es un intento de demostrar, por medio de la observación de casos y la generalización inductiva, que la parte más significativa de las acciones sociales pasan por el segundo y cuarto género de las acciones no-lógicas. Es decir, en el mundo prevalecen las acciones donde no existe una adecuación perfecta entre los medios y fines externamente observables, de un lado, y la relación entre medios y fines imaginada por el actor del otro lado. La necesidad de otorgar sentido o *barniz lógico* experimentada por los seres humanos hace que las conductas humanas aparezcan subjetivamente como acciones teleológicamente significativas.

La acción humana se encuentra así entre dos polos, la logicidad como adecuación absoluta, por un lado, y el acto impulsivo, reflejo, condicionado, pulsional y carente de sentido, por el otro.

Hasta este punto, la taxonomía referida nos permite observar únicamente los elementos analíticos de la estructura de la acción humana. Estos se obtienen comparando la estructura empírico-causal con las estructuras teleológico-subjetivas o de sentido asociadas al actor.

Pero no es mucho aún lo que podemos saber acerca de la naturaleza, las motivaciones, los móviles, la relación con la experiencia y el conocimiento que constituyen a la acción humana. Sólo sabemos que suelen diferir respecto de un parámetro cognitivo epistémico pero que, simultáneamente, suelen estar acompañadas de una connotación de sentido alternativa a la adecuación causal desprendida del parámetro. Este es sólo el primer paso a dar para comprender lo que entiende Pareto cuando afirma que la *no-logicidad* de la acción no significa su *ilogicidad*.²⁵

4.3.2. Determinantes y condicionamientos de la acción

²³ *Trattato*, §150.

²⁴ *Trattato*, §154.

²⁵ *Trattato*, §150.

La característica de las acciones no-lógicas consiste en la disonancia entre la estructura teleológica objetiva y la representación teleológico-subjetiva. En consecuencia, el paso siguiente consiste, para Pareto, en analizar los términos de esta diferencia.

Una primera hipótesis podría imputar la brecha al error cognitivo.²⁶ La explicación se centraría entonces en atribuir la no-logicidad de la acción a errores de cálculo en la determinación de la aplicación técnica de ciertos medios para la satisfacción de ciertos fines. Un ejemplo arquetípico sería el error de cálculo de un ingeniero respecto de la resistencia de los materiales para la construcción de un puente. El resultado, plasmado en un puente inutilizable o defectuoso, sería la contrastación que permitiría demostrar la inadecuación y la no-logicidad de la acción. Pero no es este tipo de disonancias al que se refiere Pareto. De hecho, el error técnico es parte del proceso de adquisición y formulación del conocimiento lógico-experimental. El error cognitivo en la observación sobre hechos experimentales es parte de un todo, de una *actitud* lógico-experimental en tanto éste esté subsumido en un proceso inductivo de ensayo y error de carácter global.

La disonancia debe ser buscada en otro lado, no en la adecuación técnica entre medios y fines. La clave debe ser buscada en el carácter de los fines mismos, más precisamente en su estatuto ontológico. La diferencia puede ser detectada en la distinción hecha por el autor entre los "fines experimentales" del plano objetivo y la posibilidad de los "fines imaginarios" en el plano subjetivo.

Para obtener una acción estrictamente lógica, es necesaria una adecuación plena entre ambos planos de la estructura de la acción. Ello significa que sólo puede ser lógica la acción versada y consecuentemente mentada por el actor sobre un fin experimental, pues la relación con los medios sólo puede ser análoga en la medida en que los fines sean perfectamente coincidentes. Cualquier acción cuyo fin trascienda mínimamente una especificación empíricamente verificable deja de ser lógica, dado que ya no puede recubrir su contraparte "objetiva".

Esto obliga a concluir que el ámbito donde las acciones de carácter lógico se pueden desplegar está limitado a ciertas esferas, precisamente a aquellas que admiten fines empíricos. Según Pareto, podemos encontrarlas en las artes o en las ciencias, en las acciones estudiadas por la economía política y en un cierto número de operaciones militares, políticas y jurídicas.²⁷

²⁶ Entendida de este modo, la distinción entre acciones lógicas y acciones no-lógicas quedaría reducida a la comprensión que podían tener de Herbert Spencer o de James Frazer, donde la falta de ajuste con un conocimiento positivo-causal del mundo es leído como distancia evolutiva respecto de la cultura científica moderna europea. La acción no es ilógica, no se trata de errores cognitivos, de un mal uso del principio básico de la asociación de ideas, para usar las palabras de Frazer, sino no-lógica. La definición es negativa y lineal, al decir que una acción es no-lógica no está diciendo otra cosa que las cogniciones que le subyacen, el constructo con que el actor dota de sentido su acción, no responde a las cláusulas y principios de la lógica occidental de raigambre aristotélica. Respecto de los fundamentos cognitivos de la acción en Spencer cf. *Trattato*, § 283-95, § 729-32, § 793-5. Por su lado, *The Golden Bough*, en su edición francesa, es una de las fuentes del *Trattato*. Cf. §737, §939, §1125.

²⁷ *Trattato*, §152.

Pareto admite, sin embargo, que solo se puede predicar logicidad de aquellos aspectos analíticos de la acción que remiten a una reductibilidad técnica, no de la acción considerada en su totalidad.

Non son las acciones concretas las que tenemos que clasificar, sino sus elementos. Del mismo modo que el químico clasifica los cuerpos simples y sus combinaciones, mientras que en la naturaleza se encuentran mezclas de estas combinaciones. Las acciones concretas son sintéticas, provienen de mezclas, en proporciones variables, de los elementos que tenemos que clasificar.²⁸

En consecuencia, el carácter lógico de ciertas acciones proviene meramente de la coincidencia de fines y de su implementación instrumental, y, consecuentemente, la logicidad puede ser sólo predicada de una acción aislada como unidad analítica y considerando su fin empírico como algo dado, como un dato revelado. Este fin, empero, se encuentra necesariamente concatenado con algo ulterior, con el cual conforma un todo sintético. La finalidad dada debe estar necesariamente vinculada a un fin ulterior. Si éste es también empírico, entonces se procede a otro eslabón y así hasta llegar a un fin "imaginario" que pueda considerarse último.²⁹ Estos fines últimos son expresables como valores, prejuicios, normas, creencias. Pareto los llamará, genéricamente, *sentimientos*.

La construcción de un puente puede remitirse al fin de mejorar los medios de comunicación vial; esto, a su vez, puede enlazarse a la promoción de comercio e industria, y así sucesivamente. Ahora bien, en algún momento se llega a entidades como el "el progreso", "bien común", "la voluntad divina", "la soberanía nacional", "el progreso de la humanidad", "la voluntad popular" o "la justicia".

La logicidad de una acción puede ser así asimilada a un criterio de racionalidad epistémica cuando los fines ocupan el lugar de un dato, de algo dado. Pero la determinación y discusión de los mismos no es pasible de un análisis empírico y tampoco de una crítica racional. Análogamente a Max Weber, Pareto los considera irreductibles, irracionalizables. La racionalidad se limitaría así al plano formal y técnico de la adecuación instrumental en términos teleológicos. La crítica racional, la posibilidad de establecer enunciados universalizables, se limita a la esfera técnica.

Los conceptos que los diversos individuos tienen acerca del bien propio y del ajeno son esencialmente heterogéneos, y no hay modo de reducirlos a la unidad.³⁰

La acción humana científicamente informada, es decir, determinada en base a un conjunto de enunciados empíricos verificables, no se sustrae a estas relaciones con fines ulteriores. Ciertos resabios de cientismo, explicables en la tendencia que persiste desde su fe juvenil en la posibilidad de un mundo

²⁸ *Trattato*, §148.

²⁹ Este aspecto es pormenorizadamente analizado por Parsons ya que este problema le permite deducir, favoreciendo su intención de demostrar la existencia de un determinante normativo en la acción, que por detrás de la reconstrucción sintética de los concatenamientos de la acción debe encontrarse un sistema de "fines últimos" (*ultimate ends*). Cf. Talcott Parsons, *op. cit.*, pp. 236 y ss.

³⁰ *Trattato*, §2143. Las cursivas son nuestras.

informado en las leyes objetivas de la economía política, llevan a Pareto a no tener la coherencia que mostró Weber al pensar el problema de la *Wertbeziehung*, es decir, el problema de la *relación a valores* de todo conocimiento científico. Sin embargo muestra plena conciencia de los vínculos entre política y ciencia cuando, como hemos demostrado en § 3.8., la política aparece como el momento del trasvasamiento de la racionalidad epistémica que ocurre cuando se incurre en una comparación de utilidades subjetivas por medio de un criterio o coeficiente arbitrario de ponderación de las mismas.

4.3.3. Las acciones no lógicas

La imposibilidad de reducir el problema de la utilidad a proposiciones verificables, a razonamientos lógico-experimentales, es el factor que explica la importancia de las acciones no-lógicas. La sociedad no puede constituirse si no es a partir de la determinación de ciertos fines, valores, normas o nociones de utilidad. Pareto propone intentar imaginar una sociedad hipotética determinada exclusivamente por razonamientos lógico-experimentales. En una situación de este tipo

[...] no está en absoluto determinada la forma de la sociedad cuando se dan las circunstancias externas, y es preciso indicar aún cuál es el fin al que debe llevar el medio del razonamiento lógico-experimental. Para tranquilidad de los humanitarios y de los positivistas, una sociedad determinada exclusivamente por la "razón" no existe y no puede existir. Y ello, no ya porque los "prejuicios" de los hombres les impidan seguir los dictámenes de la razón, sino porque lo que falta son los datos del problema que se quiere resolver con el razonamiento lógico-experimental. Aparece de nuevo aquí la indeterminación del concepto de utilidad [...].³¹

La racionalidad en sentido instrumental presenta límites muy claros, su ámbito de aplicación es limitado y se circunscribe al mundo de la aplicación técnico-empírica. Por el momento, la definición del ámbito de lo no-lógico sólo puede ser deducida negativamente en relación al ámbito de lo lógico-experimental. No-lógica sería toda acción cuyos parámetros subjetivos trascienden los límites de lo experimental. Serían, retomando el cuadro de §151, todas aquellas acciones cuyos fines subjetivos, por estar más allá de lo experimental, no son reductibles a la estructura fenoménica.

Al constatar que incluso las acciones lógicas remiten necesariamente a una entidad ulterior de carácter no empírico se desdibuja, paradójicamente, la propia distinción entre acciones lógicas y no lógicas. Pareto no resuelve esta contradicción. Sin embargo, no deja de reconocerlo en algunos puntos.

Las acciones lógicas son, *al menos por su parte principal*, el resultado de un razonamiento; las acciones no-lógicas tienen *origen* principalmente en un determinado estado psíquico: sentimientos, subconciencia, etc.³²

La diferencia no parece residir únicamente en el carácter experimental o no-experimental de las proposiciones que se adjuntan a las acciones. Da la impresión que se tratara aquí de una diferencia genética. Pareto afirma que las

³¹ *Trattato*, §2143.

³² *Trattato*, §161. Las cursivas son nuestras.

acciones lógicas son el *resultado*, al menos por la *parte principal*, de razonamientos, mientras las no-lógicas tendrían su *origen* en estados psíquicos, sentimientos, etcétera. Parecería ser entonces que en el primer caso la motivación de la acción estaría dada por el conocimiento de cierto estado de cosas en el mundo, mientras en el segundo caso habría una fuerza oculta—el estado psíquico— que motiva la acción y —por la tendencia antropológica a dotar estas de una explicación— se les adosaría, *a posteriori*, una racionalización.

En esta interpretación, donde la acción parece responder a una naturaleza dual, se apoyan las lecturas del Pareto irracionalista que hemos mencionado más arriba. Estas ven reconfirmada su sospecha del carácter emotivo-pulsional que subyace a las acciones no-lógicas, en tanto Pareto afirma repetidamente y en forma explícita que las derivaciones, verbalizaciones o racionalizaciones son siempre un producto *a posteriori* de los sentimientos, estados psíquicos o residuos irracionales.³³ En consecuencia parecería ser que Pareto atribuye a toda discursividad humana un valor cognitivo igual a cero. Toda manifestación lingüística no sería entonces más que manifestación de un afecto, disimulación o expresión torcida de emotividades ocultas.

Sin embargo, al igual que Nietzsche, Pareto dista de considerar la acción como desprovista de base cognitiva. Si bien su afirmación del carácter posterior de las *derivaciones* frente a la primacía de los *residuos*, entendidos como manifestación de los sentimientos, es un hecho incontestable, probaremos que de ello no se desprende una consecuencia irracionalista en el sentido arriba descrito. La prueba contundente en este sentido es, sin duda, la compleja definición de la categoría de residuos cuyo análisis demuestra que estos no son igualables a categorías de orden meramente emotivo, pulsional o biológico. Pero antes de abordar el problema de los residuos demostraremos que Pareto no atribuye a la acción un carácter dual en términos de razón y sentimientos.

La distinción considerada en términos duales presenta un problema lógico. De no acotar la definición pareciera que existen en la acción dos bases motivacionales ontológicamente contrapuestas e irreductibles. Habría un idealismo (una pura razón), del lado de las acciones lógicas, y un materialismo (un estricto determinismo), del lado de las acciones no-lógicas. Una sociología general como la que pretende construir Pareto no admite dos tipos de sujetos irreductibles el uno respecto del otro. No se puede homologar un sujeto determinísticamente condicionado en su conciencia a otro sujeto de conciencia potencialmente trascendente. Sostendremos que esta doble ontología o doble naturaleza es, además de sociológicamente inadmisibles, contraria a lo que quiere expresar Pareto. Pero nuevamente debemos admitir que en este punto el

³³ Las racionalizaciones como justificaciones *a posteriori* de ciertos sentimientos o afectos recuerda invariablemente a Nietzsche. Algunos comentaristas han visto en Pareto la repetición de motivos irracionalistas y vitalistas que se atribuyen a Nietzsche. Cf. John Carroll, "Pareto's Irrationalism", *Sociology*, Oxford, vol. 7, N° 3, 1973, pp. 327-340. En p. 330 este autor afirma que el *Trattato* es una clarificación empírica de la teoría nietzscheana de la acción. Dado el carácter de época de tópicos y lenguaje detectables en ambos autores, es difícil decir en qué medida Pareto está directamente influido por Nietzsche. En toda su obra, Pareto lo menciona sólo cuatro veces y siempre de modo insustancial.

lenguaje de reminiscencias decimonónicas traiciona a Pareto en la posibilidad de expresarse con claridad. Una hermenéutica correcta vuelve a exigir en este caso un esfuerzo de contextualización.

Volvamos entonces a la definición arriba citada donde Pareto diferencia ambos tipos de acción. Sigue entonces preguntarse qué significa en este caso la noción de *resultado* utilizada por Pareto cuando éste afirma que las acciones lógicas son el *resultado* de un razonamiento. Si se le atribuye el significado de *causa* se obtiene la situación de doble naturaleza humana que venimos indicando. Pero el autor agrega una cláusula afirmando que la acción es *causada* al menos en su *parte principal* por un razonamiento (lógico-experimental). Debemos entonces preguntarnos a qué se refiere Pareto con la *parte principal* y cuál sería entonces la otra parte.

La respuesta está en que la consideración analítica de la acción se restringe a los “fines directos”, estando excluidos los indirectos (concatenados) o ulteriores.³⁴ Esto significa que en el caso de las acciones lógicas, estando ya dado un fin directo que es necesariamente de carácter empírico, la acción se estructura a partir de proposiciones teleológicas de carácter experimental. La parte principal no puede ser entonces otra cosa que la representación mental que estructura la acción. Se trata entonces del *cómo* se actúa y no del *porqué* se actúa. La noción de resultado se entiende entonces como *forma* y no como *causa*. El razonamiento (lógico experimental en este caso) media, sublima o estructura una motivación originaria provocando un cierto estado de cosas. Como veremos con detalle más adelante, la previsión meteorológico-científica en la navegación moderna no es motivacionalmente diferente a la acción de ofrecer sacrificios a Poseidón para una buena navegación de los marineros griegos. Lo que es diferente son los complejos de cogniciones que se utilizan y que articulan la acción.

En última instancia la actividad y el conocimiento científico son también la manifestación de un estado psíquico conceptualizado en lo que Pareto llama el “instinto de las combinaciones”.

Agréguese que la misma ciencia experimental *tiene origen* en el instinto de las combinaciones, corresponde a residuos de la clase I, y ello es cuanto tiene de común con los delirios de la magia y de otras fantásticas doctrinas.³⁵

Cuando se habla entonces de acciones lógicas y no-lógicas no se trata de naturalezas diversas, sólo de mediaciones cognitivas diferentes. Se diferencian en que en las primeras las representaciones pueden ser verificadas empíricamente mientras las cogniciones que median en las acciones no lógicas no pueden serlo.

Pero en última instancia, cuando se reconoce que no hay más que impresiones fenoménicas en la mente del sujeto, la diferencia mencionada no puede más que ser referida a la efectividad o eficacia en la producción de consecuencias materiales de la acción científicamente mediada frente a la no-cientificidad de las otras. De hecho Pareto no considera a la ciencia como un método verdadero, el cual, una vez descubierto o capturado, permite encontrar

³⁴ *Trattato*, §151.

³⁵ *Trattato*, §1699. Las cursivas son nuestras.

deductivamente la verdad en las diferentes áreas inquiridas, sino, más bien, como una técnica para producir enunciados cuya verdad se determina en función de la concordancia con los resultados producidos una vez aplicadas las proposiciones. Se trata —cuando se la lleva al extremo— de una posición pragmatista basada en la eficacia de sus proposiciones. Como tal, la ciencia compite en pie de igualdad con cualquier técnica o praxis alternativa de producción de resultados. La superioridad de la ciencia frente a la magia, por ejemplo, no se encuentra en su verdad intrínseca, sino en su mayor eficacia, y esto —siempre se cuida de aclarar Pareto— solamente a la luz de los hechos por nosotros hoy conocidos. La eficacia, parece reconocer Pareto, se evalúa y es relativa a la propia concepción del mundo. Pero el autor es bastante ambiguo al afirmar que, simultáneamente, debe ser reconocida como un hecho la propagación de la ciencia en función de su eficacia. Es un hecho, desde nuestra perspectiva, la propensión de la ciencia a la hegemonía interpretativa del mundo. El problema está entonces en ver si esta expansión —que Pareto no considera necesariamente como lineal— produce ciertas consecuencias ulteriores, si su despliegue como representación del mundo es ilimitado o si en determinado punto produce una crisis y una reacción tanto a nivel individual como a nivel social. Volveremos sobre este problema al abordar el tema de la dinámica de las representaciones de mundo.

Todo parece indicar que no existe una diferencia cualitativa en cuanto al estatuto ontológico de acciones lógicas y acciones no-lógicas. Esta consecuencia se extrae deductivamente —como acabamos de corroborar— de los propios argumentos presentados por Pareto a lo largo de la obra. Sin embargo debe advertirse que la lógica de los argumentos no coincide plenamente con el orden expositivo en el *Trattato*. Esta diferencia se observa en la propia estructura de la obra. Pareto comienza por definir las acciones lógicas, luego define las acciones no-lógicas en forma negativa y por contraste con las primeras. Esta forma de presentar los argumentos no parece tener mucha coherencia con lo recién expuesto. La explicación y justificación de este contraste reside en que Pareto no es consecuente, como ya hemos demostrado más arriba, con su propia concepción metodológica.

Insertando la contrastación del discurso metodológico y de los postulados metateóricos imputados a la acción humana, hemos llegado a la conclusión que la distinción entre acciones lógicas y acciones no-lógicas supone un concepto de objetividad que el propio autor pone en duda. Desde el momento que ya no podemos garantizar el carácter universal de la perspectiva del observador, dado que ella no puede trascender el carácter de creencia, la distinción entre las acciones de la primera y segunda clase queda desdibujada. En otros términos, si ya no se puede dar cuenta de un mundo objetivo—pues tal concepto *no tiene sentido*— no podemos garantizar que haya una diferencia entre una acción lógica y una acción no-lógica del segundo o cuarto género.

A modo de ejemplo podríamos plantear la siguiente situación: un chamán invoca la lluvia, esta operación suele tener lugar en vísperas o durante la estación pluvial. Los participantes de esta operación instituyen el sentido de la operación a partir de una cognición de carácter causal, cada vez que se invoca la lluvia, llueve. Detrás de tal proposición existe una representación del mundo real, un concepto de objetividad del cual se extraen ciertos preceptos

prácticos. Desde la perspectiva de *los hechos conocidos hasta el momento*, el mundo objetivo es aquella representación que desde nuestra perspectiva actual no es más que una reificación de la naturaleza. Pero esa representación—hoy la llamaríamos mítica— está constituida en base a la observación de hechos, en base a la experiencia y la observación de regularidades. Nada garantiza que las observaciones, mediante las cuales constituimos nuestra visión moderna del mundo, sean distintas, más reales o más objetivas.

Es cierto que en su cientismo, Pareto no termina de aceptar estas consecuencias. Pero en su descripción sociológica, cuando se coloca en la perspectiva del actor, las acciones lógicas se funden, a modo de un tipo ideal, en las categorías de residuos de la primera clase (instinto de las combinaciones) o, ya en el análisis de los procesos cíclicos, en la categoría de *escepticismo*.

Es así entonces que, si la distinción entre el plano objetivo y el subjetivo ya no puede ser justificada en el sentido ontológico, cobra, sin embargo, otro sentido cuya importancia se encuentra en el plano de la descripción fenoménica de la acción y sus consecuencias.

La acción científica pierde en este plano su carácter de rasero o parámetro de racionalidad como fundamento último y pasa a constituir un tipo ideal que forma parte de la observación sociológica. En otros términos, a pesar de su cientismo Pareto tiende hacia una concepción donde los tipos de racionalización —obsérvese que estamos utilizando el plural— responden a estructuras o representaciones diferentes y que esas diferencias en cuanto a la estructura que mediatiza los diferentes complejos de acciones responden a ciertos patrones comunes que el sociólogo puede abstraer y clasificar.

¿Cómo es posible reducir el sentido subjetivo presente en la acción humana a regularidades observables? Pareto intenta esta difícil tarea en su teoría de los residuos.

4.3.4. Los residuos

Todos los enunciados humanos, desde los cuerpos de teorías más sofisticados hasta las aserciones más simples, constituyen, así Pareto, hechos observables. Ellos conforman, justamente, “una de las partes más importantes del objeto de la sociología”.³⁶

Consideramos a las religiones, creencias, etc., únicamente desde el exterior, en cuanto son hechos sociales, haciendo enteramente abstracción de su valor intrínseco.³⁷

En efecto, el sociólogo no se interesa por el valor de verdad de todas estas racionalizaciones.

Cuando el estudioso de lógica ha descubierto el error de un razonamiento, cuando ha puesto luz sobre un sofisma, su obra se encuentra cumplida; comienza, en cambio, la obra del estudioso de sociología, el cual debe investigar porqué estos sofismas son aceptados, porqué persuaden. Los sofismas que son sólo sutilezas lógicas poco le conciernen, dado que no tienen

³⁶ *Trattato*, §81.

³⁷ *Trattato*, §69.

amplio consenso entre los hombres; en cambio los sofismas –o también los razonamientos bien hechos– que son acogidos por muchos, le conciernen más que toda otra cuestión. La lógica busca el porqué un razonamiento es equivocado, la sociología el porqué tiene amplio consenso.³⁸

El sociólogo debe descubrir, en síntesis, la dinámica o la lógica inherente a las creencias. La estrategia abordada por Pareto es rastrear repeticiones o regularidades semánticas en el cúmulo de las representaciones relevantes. Todas ellas, afirmará, tienen una parte constante, principal o sustancial y una parte contingente y variable.³⁹ Esta distinción puramente analítica supone que las partes variables, a las que Pareto dará el nombre de *derivaciones*, pueden ser abstraídas de modo tal que, despojándolas de sus elementos contingentes o situacionales, solo quede de ellas el núcleo principal, a este elemento se dará el nombre de *residuo*.⁴⁰

Habíamos dicho que el “origen” de las acciones no-lógicas es atribuido a ciertos *estados psíquicos* o *sentimientos*. Ahora bien, Pareto sostiene que los residuos, obtenidos por medio de la operación antedicha, representan o manifiestan tales elementos. No son la misma cosa, dado que los estados psíquicos y demás no son, si bien existen, empíricamente observables. Su existencia se deduce de su manifestación y la manifestación se encuentra, evidentemente, en las expresiones verbales y no verbales de la mente humana. Los residuos surgen en este sentido de la observación, abstracción y clasificación de ciertos elementos constantes o repetidos de estas expresiones. Los residuos constituyen el intento de afirmar, de capturar –observando las manifestaciones– la existencia de aquello que motiva las acciones. Los residuos son un instrumento analítico mediante el cual al sociólogo le es posible ir más allá de afirmación banal según la cual los seres humanos “barnizan” de sentido todo aquello que los rodea. Es un intento por encontrar la “lógica de los sentimientos”, es decir, de observar racionalmente como proceden, evolucionan e inciden en el mundo social las subjetividades.

Si bien Pareto utiliza en lo que sigue de la obra los conceptos de residuo y sentimiento de modo indistinto, insiste en que estos dos elementos no deben ser confundidos.

Es preciso guardarse de confundir los residuos con los sentimientos o con los instintos a los cuales corresponden. Aquéllos son la manifestación de éstos, al igual que el elevarse del mercurio en el tubo de un termómetro es la manifestación del ascender de la temperatura. Sólo elípticamente, y para hacer más breve el discurso, decimos, por ejemplo, que los residuos, más allá de los apetitos, los intereses, etc., tienen una parte principal en el determinar el equilibrio social.⁴¹

La tarea de la sociología es la de determinar los universos de significaciones sobre los que se constituye la sociedad. El lugar fundamental que ocupan los residuos en esta tarea ha sido correctamente intuido por la mayoría de los comentaristas de Pareto. Sin embargo el concepto de residuos ha sido interpretado por unos y otros de maneras muy diversas, generando así,

³⁸ *Trattato*, §1411.

³⁹ *Trattato*, §798.

⁴⁰ *Trattato*, §868.

⁴¹ *Trattato*, §875.

por extensión, juicios muy diversos acerca de la comprensión paretiana de lo social.

Muchas lecturas, fundamentalmente las más tempranas que hemos mencionado arriba como “irracionalistas”, han visto en los residuos una categoría de carácter psicológico o biológico, obligando así a lecturas reduccionistas en donde se afirma que Pareto explica lo social desde determinaciones individuales. Estas son las lecturas que se han apegado más a un sentido literal y estrecho de los conceptos utilizados por Pareto. Esta literalidad –maliciosa o no– ha estado muy condicionada y se torna comprensible por una época en que estos conceptos adquirirían significación en el campo de la lucha política de entreguerras.⁴²

La interpretación que Talcott Parsons haría en 1938 sería revolucionaria pues sería la primera en diferenciarse de todas las lecturas de la época que veían en Pareto a un pensador anti-intelectualista. Con su capacidad hermenéutica muy personal, Parsons descubre en los residuos al principio de la orientación normativa de la acción.⁴³

En tanto componente analítico de la acción, los residuos son interpretados por estas dos primeras líneas de lectura como determinantes de orden emotivo-afectivo o normativo-sistémico respectivamente. La observación más detallada nos permitirá conjeturar que los residuos tienen un fuerte componente cognitivo. Intentaremos resaltar este componente de los residuos constituido por estructuras semánticas elementales.

Para destacar estos elementos en la categoría de los residuos comenzaremos exponiendo un ejemplo que el mismo Pareto ofrece como ilustración preliminar:

Los cristianos acostumbran bautizar. Quien sólo conociera esta acción, no sabría si y cómo se puede descomponer en otras. Tenemos una explicación ulterior: se nos dice que tal operación se hace para quitar el pecado original. Ello no basta aún, y si no conociéramos otros hechos similares, nos sería difícil escindir en partes el fenómeno complejo. Pero conocemos otros hechos similares. Los paganos también tenían el agua lustral que servía a las purificaciones. De detenerse en este punto, se pondría en relación el uso del agua y el hecho de la purificación. Otros hechos similares nos muestran en cambio que el uso del agua no es todavía la parte constante de los fenómenos. Para las purificaciones se puede usar sangre y otras materias. Más aún, hay múltiples prácticas que realizan el mismo fin. Para las transgresiones a los tabú se usan ciertas prácticas que quitan al hombre la mácula contraída en ciertas circunstancias. De este modo, el círculo de hechos similares se amplía más aún; mientras en tanta variedad de medios y de explicaciones acerca de la eficacia de éstos, permanece constante el sentimiento que merced a ciertas prácticas se reestablece la integridad del individuo, alterada por ciertas razones, reales o imaginarias. El fenómeno concreto está, por ende, compuesto por esta parte constante (a) [residuo] y por una parte variable (b)

⁴² Los usos que estos conceptos teóricos asumieron en la lucha político-intelectual han sido elaborados, para el caso de Weimar, en 5.2.3. Por su parte, en la década de 1930, aparecen, en el mundo anglosajón, numerosas interpretaciones de Pareto *qua* filósofo comprometido con el irracionalismo. Cf. Franz Borkenau, *Pareto*, FCE, México, 1978 (edición original: *Modern Sociologists: Pareto*, Chapman & Hall, London, 1936) Este difundido ensayo publicado en los Estados Unidos, pertenece, en realidad, a un miembro exiliado de la escuela de Frankfurt. Véanse también: Morris Ginsberg, “The Sociology of Pareto”, *The Sociological Review*, vol. 28, N° 3, 1936, pp. 221-245; Harold Larrabee, “Pareto and the Philosophers”, *The Journal of Philosophy*, N° 32, 1935, pp. 505-515 y Ellsworth Faris, “An Estimate of Pareto”, *The American Journal of Sociology*, vol. 41, julio 1935, pp. 657-668.

⁴³ Cf. T. Parsons, *op.cit.*, pp. 225 y ss.

[derivación], la cual comprende los medios utilizados para reestablecer esta integridad y los razonamientos por los cuales se pretende explicar la eficacia de estos medios. El hombre tiene el sentimiento confuso que el agua puede lavar las manchas morales como las materiales, pero, usualmente, no justifica en tal forma, reputada como demasiado simple, el uso del agua para reestablecer la integridad; va en busca de explicaciones más complejas, de razonamientos más extensos, y encuentra con facilidad aquello que desea.⁴⁴

Como se puede observar en el ejemplo, abstraer un residuo significa para Pareto comparar grupos de acciones y sus explicaciones subjetivas adjuntas, para encontrar en ellas lo que hay de común, de constante. Así, frente a acciones y teorías distintas como el bautismo, la doctrina del pecado original, los ritos de purificación paganos, las diferentes técnicas de recomposición ante el quebrantamiento de un tabú, se encuentra un trasfondo común, algo que comparten todas estas acciones, *la idea de integridad y la posibilidad de su mantenimiento o reestablecimiento mediante ciertas operaciones*.

Es evidente que en la medida que Pareto cree posibles estas operaciones de abstracción de núcleos semánticos sin que intervenga la interpretación del propio observador es gnoseológicamente ingenua. A los problemas metodológicos que –como hemos visto arriba– supone de por sí la construcción de un lenguaje científico puramente observacional, se suma la pretensión de considerar los discursos humanos como un hecho duro donde no media la interpretación.⁴⁵

Pero si se salta por alto la antedicha objeción, si se acepta, a pesar de Pareto, el hecho interpretativo, estos núcleos llamados residuos pueden ser considerados sencillamente como las decisiones preteóricas que informan la antropología de Pareto. Los residuos son, en tanto no pueden ser pensados sin el lenguaje, las *gramáticas*, el conjunto de estructuras semánticas básicas antropológicamente fundadas, las *lógicas naturales*. Los residuos pretenden reproducir las formas básicas en que los seres humanos dotan de sentido al mundo o construyen sus representaciones del mismo por medio del lenguaje.⁴⁶

⁴⁴ *Trattato*, §863.

⁴⁵ Esta objeción se encuentra planteada con claridad por Winch. Cf. Peter Winch, "Social Sciences", *British Journal of Sociology*, vol. 7, 1956, pp. 19-33.

⁴⁶ Este modo de interpretar los residuos se ha ampliado notablemente en los últimos años. El antropólogo inglés E. E. Evans-Pritchard puede ser considerado como el pionero de esta orientación interpretativa. En un artículo del año 1936, aparecido en el *Bulletin of the Faculty of the Arts* de la Universidad de El Cairo y reeditado posteriormente ha reconocido –contra las interpretaciones dominantes en la época– que los residuos, en tanto categoría, son parte del esfuerzo de Pareto por reconocer y clasificar las formas y mecanismos del pensamiento y su relación con la constitución de la realidad social. Al respecto ver: E.E. Evans-Pritchard, "Science and Sentiment. An Exposition and Criticism of the Writing of Pareto", *Cahiers*, N° 43, 1978, pp. 51-73; del mismo autor, *Theories of Primitive Religion*, 1965, Clarendon Press, Oxford; también: Carlo G. Rossetti, "Evans-Pritchard e Pareto", *Cahiers*, N° 43, 1978, pp. 75-90. Giovanni Busino ha observado, a mediados de la década del setenta, la posibilidades potenciales de una interpretación en tal sentido: "Los residuos no son ni los instintos, ni los sentimientos, ni las inclinaciones biológicas. No existen, son estructuras con significaciones simbólicas [...] No estamos lejos de ciertas aproximaciones contemporáneas y no es diferente el rol que Jacques Lacan confía al lenguaje en la estructuración del subconsciente. La racionalidad social revelada por la lógica de los sentimientos abrirá el camino a la nueva retórica y a las recientes teorías de la argumentación", G. Busino, "Aux origines du structuralisme génétique: Vilfredo Parcto", *Cahiers*, N° 37, 1976, pp. 175-194, pp. 181-183. Dos décadas más tarde, el editor de las obras completas, director de los *Cahiers* y promotor de

Las 6 clases principales, que a su vez se dividen en una gran cantidad de subclases, son las siguientes:

Clase I: Instinto de las combinaciones

Clase II: Persistencia de los agregados

Clase III: Necesidad de manifestar los sentimientos con actos externos

Clase IV: Residuos en relación con la socialidad

Clase V: Integridad del individuo y sus dependencias

Clase VI: Residuo sexual⁴⁷

Los nombres de estas seis clases sugieren, sin embargo, cierta heterogeneidad difícil de interpretar en modo unívoco. La mención del componente de la socialidad y de la sexualidad parecen contestar lo recién afirmado acerca del carácter lingüístico de los residuos. Pero esta impresión desaparece cuando observamos cómo Pareto distingue explícitamente al residuo de la sexualidad del mero apetito sexual:

[S]i el instinto sexual tendiera únicamente a acercar los sexos, no aparecería en nuestras indagaciones. Pero tal instinto se recubre frecuentemente y se esconde bajo los ropajes del ascetismo.⁴⁸

El simple apetito sexual, si bien influye potentemente a la raza humana, no nos debe preocupar aquí [...]. Debemos sobre todo estudiar el residuo sexual de razonamientos y

la investigación paretiana afirma: "El descubrimiento de la lógica de lo no-lógico, de las así llamadas lógicas naturales, de las lógicas brutas, constituye seguramente la preocupación de Pareto. Y está es también su gran originalidad. Y es justamente este aspecto de la sociología paretiana que desde hace algunos lustros suscita un interés sostenido en los sectores de estudio más diversos, por la semiología (Grize y Aqueci), por la teoría de la acción (Boudon y Valade), por la lógica del razonamiento sociológico (Passeron), hasta la epistemología de las ciencias blandas (Bowler, Lopreato y sus discípulos).", G. Busino, "Introduzione" en Maria Luisa Maniscalco, *op.cit.*, p. 10. Los trabajos académicos más sistemáticos en cuanto al rastreo de las reglas de la discursividad en Pareto pertenecen a Francesco Aqueci. La tesis principal de sus publicaciones consiste en la fundamentación de la existencia de una antropología basada en las reglas retóricas o discursivas rastreables por medio de la teoría psicogenética de Piaget. En un artículo donde presenta su programa de investigación declara: "La teoría sociológica de Pareto debe comprender, en sus componentes, una técnica de análisis semántico, y todo hace suponer que ésta debe ser identificada con la teoría de los residuos y las derivaciones. [...] Los residuos parecen ser principios ordenadores de grandes familias de significados, las derivaciones parecen ser técnicas de producción de discurso.", F. Aqueci, "Philologie de l'action sociale. Sur les concepts paretians de résidu et de dérivation", *Cahiers*, N° 62, 1982, pp. 273-293, p. 287. En el mismo número aparecen también dos respuestas a la publicación: Franco Lo Piparo, "L'aristotelisme sociologique de Vilfredo Pareto", pp. 199-202, y Jean-Blaise Grize, "A propos de la thèse de M. Francesco Aqueci, les fonctions du langage selon Pareto", pp. 203-207. Ver también de F. Aqueci, *Le funzioni del linguaggio secondo Pareto*, Europäische Hochschulschriften, 1991, Peter Lang, Berna; "L'anthropologie du discours de Pareto", *Cahiers*, N° 93, 1992, pp. 189-198; "L'horreur du vide de Dame Nature. Un chapitre de la rhétorique anthropologiquement fondée de Vilfredo Pareto", *Cahiers*, N° 100, 1995, pp. 149-155; "Le degré zéro de la norme chez Pareto", *Cahiers*, N° 103, 1996, pp. 47-59. Cf. también Zbigniew Bokszanski, "On the Concept of Residues in the Theory of Vilfredo Pareto", *The Polish Sociological Bulletin*, N° 2, 1981, pp. 39-50., p. 45; Enzo Rutigliano (a cura di), *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, 1994, Franco Angeli, Milano; M.L. Maniscalco, *op. cit.*

⁴⁷ *Trattato*, §888.

⁴⁸ *Trattato*, §852.

teorías. En general, este residuo, y los sentimientos en los cuales se origina, se encuentran en muchísimos fenómenos, si bien están frecuentemente disimulados, especialmente entre los pueblos modernos.⁴⁹

Por otra parte, debe mencionarse que Pareto no considera la clasificación hecha de los residuos como definitiva, ello no puede ser así pues el trabajo inductivo siempre aporta nuevas posibilidades de agrupamiento y en ello consistiría la tarea de la sociología. En tanto categoría analítica, los residuos no son los componentes últimos y exhaustivos de la naturaleza humana, son extracciones de ciertos patrones repetitivos de las formas que los seres humanos exhiben al razonar y cuya función es estrictamente metodológica, sirven al científico social para establecer regularidades con otros hechos sociales. En coherencia con estas afirmaciones, Pareto afirma que la clasificación por él expuesta es una primera versión de un intento por constituir una sociología general. Las sociologías particulares deben elaborar sus propias clasificaciones en relación a sus propios intereses observacionales.

Las indagaciones que estamos realizando presentan analogías con otras que son usuales en filología, es decir, aquéllas dirigidas a investigar las raíces y las derivaciones en las cuales se originan los vocablos de una lengua. Tal analogía no es artificial; nace del hecho de que tanto en un caso, como en el otro, se trata de productos de la actividad de la mente humana, los cuales se basan en procedimientos comunes.⁵⁰

La analogía que pone en relación el estudio de los residuos con el estudio etimológico o de las raíces de los vocablos no es casual dado que ambos versan sobre una misma sustancia, el análisis semántico del lenguaje.⁵¹

El lenguaje es entonces la instancia de mediación de la acción. No es la causa de la acción en el sentido de su origen que se encuentra, sin duda, en complejos pulsional-afectivos. Pero el lenguaje no es tampoco una mera justificación *a-posteriori* de una conducta instintual. El lenguaje otorga orientación, sentido y forma a acciones que, de otro modo, se encontrarían en un espacio de indeterminación a diferencia de las conductas animales plenamente reguladas por instintos.⁵²

La indagación por los residuos no es otra cosa que la indagación por las reglas naturales de los lenguajes conocidos o, para expresarlo de otro modo, de las gramáticas naturales en el sentido de las posibilidades semánticas.

El lenguaje tiene sus propias leyes de evolución. Salvo los lenguajes artificiales fruto de la convención, como es el caso de ciertos lenguajes científicos, no hay una gramática universal precedente a la constitución de los lenguajes concretos. La comparación de diferentes lenguajes entre sí muestra un surgimiento espontáneo y una evolución contingente. Pareto se sirve de la

⁴⁹ *Trattato*, §1324. Pese a la familiaridad con los contemporáneos planteos freudianos, Busino sostiene que Pareto no tuvo contacto con la obra del vienés. Cf. G. Busino, "Pareto e Freud", en: *L'Italia di Vilfredo Pareto...op. cit.*, pp. 541-556.

⁵⁰ *Trattato*, §879.

⁵¹ Cf. F. Aqucci, "Philologie de l'action sociale", *op.cit.*, p. 287.

⁵² La resonancia de la noción de institución de Gehlen no es casual en este punto. El propio autor de *Der Mensch* admite que en Pareto están contenidos muchos de los elementos de su antropología filosófica. Cf. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aula Verlag, Wiesbaden, 1986, pp. 302 y ss.

metáfora del crecimiento y desarrollo de las plantas en una selva para mostrar el tipo de evolución que siguen los lenguajes.⁵³

La formación del lenguaje humano no es menos maravillosa que la acción instintiva de los insectos. Sería absurdo pretender que la teoría gramatical haya precedido a la práctica del lenguaje, mientras seguramente le ha seguido, y es sin haber sido conscientes de ello que los hombres han creado sutiles teorías gramaticales.⁵⁴

La acción humana se estructura lingüísticamente. Pero a su vez el lenguaje se constituye en base a la cierto tipo de experiencias que parecen ser comunes a los seres humanos. El concepto de residuo intenta capturar esas significaciones comunes. Así, los residuos son tipificaciones de reglas semánticas que funcionan como principios de acción y que están, a su vez, relacionados con ciertas formas típicas de experiencia.

Estos principios de acciones no-lógicas [...] están en relación con las condiciones en las cuales viven los hombres y mutan con éstas.⁵⁵

La formación de los conglomerados semánticos es aditiva. Las mismas significaciones alimentan el horizonte de experiencias en forma acumulativa.

Sucede a veces que una derivada, a la cual se ha arribado partiendo de un residuo, merced a una derivación, se vuelve a su vez residuo de otros fenómenos, y va sujeta a derivaciones. Por ejemplo, puede ser que el siniestro augurio que se extrae del hecho de tener trece personas sentadas a una mesa, sea una derivada obtenida del sentimiento de horror por la traición de Judas, seguida por su muerte. Pero hoy ha devenido, a su vez, en un residuo, y la gente siente incomodidad sentándose a una mesa donde son trece los convidados, sin pensar mínimamente en Judas.⁵⁶

En este caso, Pareto utiliza la noción de *sentimiento* como sinónimo de experiencia subjetiva, pero el sentimiento es la experiencia en su aspecto semántico, en su carga de sentido, así un sentimiento puede ser fruto de una experiencia básica o primaria o puede también originarse en un complejo de sentido –fruto de una experiencia anterior– en tanto éste se objetiva, en tanto las proposiciones de sentido subjetivamente constituidos se objetivan, se tornan un hecho social.

Ciertos hombres producen una teoría porque tienen ciertos sentimientos, y luego esta teoría opera, a su vez, sobre estos hombres, o sobre otros, para producir, reforzar y modificar ciertos sentimientos.⁵⁷

Es así que toda la tarea de clasificación de los residuos es un intento por reconstruir “la lógica de los sentimientos”. En la reconstrucción de esta lógica de la dinámica de las representaciones intervienen sólo los dos primeros residuos de su clasificación: *el instinto de las combinaciones y la persistencia de los agregados*.

⁵³ *Trattato*, §469.

⁵⁴ *Trattato*, §158.

⁵⁵ *Trattato*, §407.

⁵⁶ *Trattato*, §877.

⁵⁷ *Trattato*, §13.3.

La teoría y la actividad científica no son más que una manifestación particular de la clase primera de los residuos: *el instinto de las combinaciones*.

Éste [tipo] está constituido por los residuos correspondientes a ese instinto, el cual es potente en la especie humana, y que probablemente ha sido y es válida causa de la civilización. Un número enorme de fenómenos determinan como residuo una inclinación a combinar ciertas cosas. El científico, en su laboratorio, las combina según ciertas normas, ciertos enfoques, ciertas hipótesis, por lo general razonables, pero alguna vez también por casualidades; el científico cumple, en la mayoría de los casos, acciones lógicas. El ignorante hace las combinaciones guiado por analogías por lo general fantásticas, pueriles, absurdas, y frecuentemente también casuales. Término éste que indica sólo que ignoramos los motivos que puedan haber habido para tales acciones. De cualquier manera son, por su mayor parte, acciones no lógicas.⁵⁸

El lenguaje y el consecuente carácter de los objetos denotados es diferente, pero es común al chamán y al científico el combinar y el intervenir en el mundo. El instinto de las combinaciones contiene, continúa Pareto, una parte activa y una parte pasiva, la primera corresponde a la formulación de las combinaciones y la segunda da cuenta de quien las acepta.

En los fenómenos concretos tienen parte también residuos de otras clases; y entre éstos deben destacarse los residuos de la clase II [persistencia de los agregados], sin los cuales las combinaciones de la clase I serían fugaces e inconsistentes. Se pueden comparar estos fenómenos a un edificio del cual el instinto de las combinaciones, la búsqueda de las mejores, la *fe* en la eficacia de éstas, proveen el material. La persistencia de los agregados da solidez al edificio, es el cemento que lo mantiene. En fin, la *fe* en la eficacia de las combinaciones interviene nuevamente para empujar al hombre a usar el edificio. En muchos fenómenos, especialmente entre los pueblos civiles, se tiene una mezcla de acciones lógicas, de deducciones científicas, y de acciones no-lógicas, de operaciones del sentimiento. Tenemos aquí, separadas por análisis, cosas que pueden encontrarse juntas.⁵⁹

Aquí aparece el concepto de *fe*, tanto en el plano de la formulación de las combinaciones, como en el de su aceptación. En el caso de la aceptación de una combinación determinada interviene ya la contraparte del instinto de las combinaciones, se trata de la clase segunda de residuos, la *persistencia de los agregados*. Ella opera como el "cemento", como el factor cohesivo del edificio social. Gracias a ella, las combinaciones son aceptadas como realidades perennes y las proposiciones, creencias y formulaciones se estabilizan en el contexto social. Pero la cuestión de la *fe* en el instinto de las combinaciones es problemática y merece mayor atención.

Pareto diferencia dos actitudes distintas dentro del instinto de las combinaciones, en éstas distingue lo que sería la actitud científica frente a la actitud mágica.

[S]e puede creer que A está necesariamente unido a B. Semjante creencia puede nacer de la experiencia, es decir, de haber observado siempre que A está unido a B. Por lo demás, la ciencia lógico-experimental deduce sólo que, con probabilidad más o menos grande, A estará siempre unido a B. Para dar el carácter de *necesidad* a esta proposición, es preciso agregarle cierta cosa no-experimental, un acto de *fe*.⁶⁰

⁵⁸ *Trattato*, §889.

⁵⁹ *Trattato*, §891. Las cursivas son nuestras.

⁶⁰ *Trattato*, §976.

Aparece una contraposición que será de fundamental importancia en la dinámica de las representaciones, tal como será descrita por Pareto. La contraposición, la dupla casi dialéctica entre *fe* y *escepticismo*. El científico representa el arquetipo extremo de la actitud escéptica, su forma de reconocer los hechos y sus relaciones recíprocas no le permite suponer más que regularidades probabilísticas, la idea de necesidad trasciende el campo de lo verificable y es, por ende, un atributo que los hombres suelen dar *a-priori* a las cosas.

Si se examina la proposición con atención se llega nuevamente al gran problema gnoseológico de Pareto. Como si se tratara de una muñeca rusa, el dilema se reproduce a escala. Se supone que el mago combina empujado por la fe en la propia eficacia del combinar, mientras el científico procede sin presupuestos *a-priori*, sin dar nada por sentado, sin creencias previas. Pareto no tira del cordón argumental hasta el final, ejercicio que lo habría obligado a postular algo que suena un tanto tautológico como “la fe en la eficacia del escepticismo” sin la cual la actitud científica quedaría expropiada de motivación. Esta incoherencia se debe nuevamente a la presuposición según la cual, por medio del uso de un lenguaje puro, es posible una actitud estrictamente empírica.

Lo que de todo esto nos interesa enfatizar es cómo, en el plano sociológico, los residuos del instinto de las combinaciones y la persistencia de los agregados conforman dos tipos polares de racionalidad, cuyas significaciones se repugnan mutuamente, y que subyacen a la dinámica de las representaciones.

4.4. Las representaciones y su carácter dinámico

Hemos visto que los residuos representan una suerte de lógica natural, que constituyen un concepto analítico con el fin de capturar la estructuración, lingüísticamente mediada, del pensamiento humano. Son el conjunto de reglas, analogías, inferencias, asociaciones y abstracciones que constituyen el potencial semántico de la discursividad humana.

También hemos observado que si bien los seres humanos constituyen sentidos en un lenguaje condicionado por una experiencia de carácter primario, a estas experiencias se le suman experiencias ulteriores cuyo carácter es lingüístico. El concepto de *derivadas* expresa las construcciones lingüísticas subjetivas que se han objetivado y que en tal carácter se agregan al universo de experiencias de los sujetos sociales. La traición de Judas ha dejado de ser parte del entramado subjetivo de los doce apóstoles restantes para constituirse en una objetivación –es decir, una experiencia– del mundo cristiano.

Pero este proceso no tiene un carácter plenamente abierto o indeterminado. El lenguaje se desarrolla como las plantas de una selva. En ello hay una buena parte de contingencia, pero también existen ciertas reglas de reproducción limitantes. Al igual que en una selva también juegan ciertas leyes biológicas. En la constitución lingüística de subjetividades existen –se observan– algunas regularidades. Pareto cree que una “forma rítmica,

periódica, oscilatoria u ondulada”, observable en los diferentes fenómenos sociales, “domina toda la historia de las sociedades humanas”.⁶¹

El corazón de la explicación acerca de la dinámica de las representaciones debe ser asociado al enunciado de la oscilación de *fe* y de *escepticismo*.

[P]odemos decir que en la historia se observa una época de fe seguida de una época de escepticismo, a la que sigue otra época de fe, y, de nuevo, otra de escepticismo, etcétera.⁶²

Con estos dos términos Pareto no se está refiriendo en particular a las creencias religiosas. Se trata de las representaciones correspondientes a los residuos de la persistencia de los agregados y en el instinto de las combinaciones respectivamente.

La alternancia de estas representaciones está en una relación de mutua dependencia respecto de otros fenómenos sociales. Las representaciones condicionan los demás hechos sociales, la estructura política, las formas y prácticas económicas, la estratificación social y son, a su vez, condicionadas por estos últimos.⁶³ Pero la mutua dependencia de los fenómenos sociales reconoce, según el autor, dos planos distintos, el *aspecto intrínseco* y el *aspecto extrínseco*.

El segundo aspecto abarca la interrelación de las representaciones, es decir de los residuos y derivaciones, con el “estado político”, con la circulación de las clases electas. En términos de Pareto se trata del condicionamiento mutuo entre “la forma de la sociedad” y los enunciados y proposiciones producto de esa sociedad.

En el aspecto intrínseco Pareto reconoce una tensión semántica inmanente a las propias representaciones. Dice el autor:

[S]on las fuerzas que nacen del contraste entre las teorías y la realidad, de la adaptación más o menos perfecta de aquéllas a ésta; las fuerzas se manifiestan en las diferencias entre los sentimientos y los resultados de la experiencia.⁶⁴

Creencias y dogmatismos, afirmación del absoluto, pretensiones de verdad última, oposiciones de conceptos de bien y mal, reificaciones del concepto de naturaleza, antropomorfizaciones, etcétera chocan con un conjunto de experiencias disolventes. El escepticismo implica relativismo, visiones abiertas del universo que engendran temor, malestar y amenaza de la propia identidad y de las entidades circundantes.

Los adversarios de aquellos que desprecian las teorías estimadas como no-reales discuten tal carácter de no-realidad. Ellos sienten por instinto que es falso que dichas teorías sean vanos amontonamientos de palabras sin eficacia social, y, queriendo restituirles la debida dignidad, se esfuerzan en hacerlas aparecer reales, o aún superiores a la realidad. Desde el principio muestran la vanidad de la afirmación lógico-experimental con la que se los objeta.

⁶¹ *Trattato*, §1694, 2329 y ss. En §2330 Pareto afirma que en todas las épocas ha habido cierta conciencia del carácter cíclico de los fenómenos. Desde Platón a Vico la historia brinda innumerables ejemplos de doctrinas que razonan sobre este carácter del mundo natural y social.

⁶² *Trattato*, §2341.

⁶³ Véase: § 2.2.3. y § 2.4.

⁶⁴ *Trattato*, §2339.

Así nacen y se perpetúan las oscilaciones que desde hace tantos siglos se observan entre el escepticismo y la fe, entre el materialismo y el idealismo, entre la ciencia lógico-experimental y la metafísica.⁶⁵

En el pensamiento humano se enfrentan dos maneras contendientes y contrapuestas de concebir lo "real". El plano lógico-experimental niega el carácter de realidad a aquellas proposiciones donde las entidades empíricas aparecen fundidas con nociones extraempíricas, inversamente éstas aparecen a los sujetos como plenas de sentido y fuerza persuasiva, percepción que los lleva a denegar la imputación anterior afirmado un grado mayor o superior de realidad a las nociones que a los ojos del empirista escéptico son mera metafísica.

Visto de este modo, el proceso de oscilación 'cristalizado en un sucederse de representaciones opuestas del mundo no es el mero fruto de una mecánica social donde las teorías son sólo un epifenómeno de las fuerzas sociales dominantes. El cambio social se inserta y participa de una tensión inherente al modo de relación entre la mente humana y el mundo.

Así la mente de los hombres oscila entre dos extremos [fe y escepticismo, persistencia de los agregados e instinto de las combinaciones], y como no se puede detener ni en uno ni en otro, el movimiento sigue indefinidamente.⁶⁶

La necesidad de certezas y el carácter de la experiencia humana señalan, como hemos visto, las condiciones limitantes de la racionalidad humana. Esta ambivalencia inherente al ser humano explica, a su vez, los rasgos característicos encontrables en las representaciones del mundo. A continuación, nos preguntaremos cómo estas caracterizaciones de la racionalidad y la naturaleza humana condicionan las concepciones del cambio político.

4.5. Concepción antropológica y representaciones políticas

Toda problematización del aspecto metateórico de la racionalidad tiene su correlato en el plano empírico. El dotar al actor social de ciertas capacidades y formas cognitivas, la postulación de ciertos alcances, reglas y límites en la producción y reproducción del pensamiento humano supone a su vez, explícita o implícitamente, ciertas proposiciones acerca de la evolución, dinámica y cambio en un contexto concreto de la racionalidad.

Es sencillo observar cómo Pareto se sitúa en la crítica de las concepciones evolucionistas de la historia: el suyo es en particular, un intento por relativizar las tesis decimonónicas del avance inexorable de la razón y del progreso humano.

Evans-Pritchard fue quizás uno de los pioneros en reconocer que detrás de Pareto había algo más que un pensador irracionalista. El *Trattato* del pensador italiano debe ser considerado –según el antropólogo– como un comentario irónico a la tesis de Lévy-Bruhl, es decir a la contraposición entre

⁶⁵ *Trattato*, §1680.

⁶⁶ *Trattato*, §2341.

una *mentalidad primitiva* a una mentalidad civilizada.⁶⁷ Pareto demuestra que el pensamiento y la acción no pueden ser pensados en una línea que evoluciona desde un estadio prelógico a uno completamente lógico. La no-logicidad está presente dondequiera que haya acción y pensamiento y no sólo en los albores de la especie. Por lo demás, la noción de no-logicidad es—como descubre el antropólogo inglés— análoga a la noción de “prelogicidad” propia de la mentalidad primitiva, en tanto contiene una adecuación teleológica no científica pero plena de sentido para el actor.

Lo *no-lógico-experimental* corresponde a lo *prelógico*, los *residuos* corresponden a las *participaciones místicas*; esto es así dado que, para Pareto, los residuos son abstracciones de elementos relacionales [...]. Y, en general, podríamos decir que sus *derivaciones* corresponden a las *representaciones colectivas* de Levy-Bruhl. Además, ambos querían destacar el mismo problema, esto es, que por fuera del comportamiento empírico o científico, las personas buscan asegurar que sus nociones y conducta estén en acuerdo con sentimientos y valores, y que no se preocupan si sus premisas son científicamente válidas o sus inferencias completamente lógicas. Estos sentimientos y valores forman, además, un sistema de pensamiento con una lógica propia.⁶⁸

La racionalidad humana expresada por la “lógica de los sentimientos” corresponde a lo que hemos llamado el plano de las decisiones preteóricas o metateóricas. Habíamos afirmado que los postulados en este plano condicionan el plano empírico de toda visión. En tal sentido, la lógica de los sentimientos debe, necesariamente, vincularse a la concepción de la historia como el perpetuo sucederse de las élites.

Para ganar perspectiva sobre los vínculos entre la antropología y la visión de la política implicada en el *Trattato*, hemos decidido compararlo con dos obras del siglo XX que han intentado salvar la idea de avance emancipatorio en la historia sin recurrir a las ingenuidades antropológicas del siglo XIX.

4.5.1. Karl Popper: sociedades abiertas vs. sociedades cerradas

En su gran libro de batalla llamado *The Open Society and its Enemies*, Karl Popper se pregunta acerca de las razones de la popularidad de ciertas formas de pensamiento que a lo largo de la historia de Occidente han sido el mortal enemigo de la razón, del principio de responsabilidad ética, de la libertad, en síntesis, de aquello que Popper atribuye a las sociedades abiertas.⁶⁹ El historicismo, las visiones y utopías holistas, cerradas y estáticas, el pensamiento profético y las ideologías totalitarias expresan—y ello explica su popularidad— la insatisfacción frente a un mundo que no resuelve ni puede resolver nuestros ideales morales ni nuestra ambición a la plenitud.⁷⁰

Desde la disolución de las sociedades tribales hasta nuestros días, el mundo se ha encontrado en una situación de movimiento, de cambio,

⁶⁷ Evans-Pritchard, *Theories...op. cit.*, p. 92.

⁶⁸ *Ibid*, pág. 97.

⁶⁹ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Francke Verlag, Tübingen, 1980. 2 ts.

⁷⁰ *Ibid*, t. I, p. 26.

básicamente, de transición entre la sumisión mágica, propia de las sociedades cerradas, y una sociedad abierta consistente en la liberación de las capacidades críticas del hombre. La pérdida del cosmos cerrado ha implicado la experiencia de una diversidad a partir de la cual el ser humano ya no puede explicarse el mundo en términos monistas, donde su orden ya no responde a una fusión con el todo, donde ya no se puede entender a sí mismo en unidad con la naturaleza y donde se ha perdido la noción de un destino. En suma, desde el abandono de la comunidad orgánica, el ser humano se habría extraviado de su imbricación cósmica y habría quedado así frente a la horrible percepción de su propio arbitrio, de su libertad.

Platón, Hegel o Marx son expresiones secularizadas de este orden perdido; el utopismo, el profetismo, las ideas reaccionarias o revolucionarias son intentos de proyectar, hacia atrás o hacia adelante, la idea perdida de perfección o unicidad. Estos modos de pensamiento son holistas en tanto intentan, por medio de la ontologización de una idea de totalidad, la recomposición de una legalidad que reintroduzca una idea de destino y la recuperación del ideal de armonía.

En esta óptica, la sociedad griega es la primera en experimentar esta ruptura expresada en la distinción entre naturaleza y convención.⁷¹ Esta experiencia le ha robado al ser humano, una vez y para siempre, su lugar en el orden dictado por la naturaleza. Sus actos pasan por ser decisiones y las normas que ellos se dictan no pueden ser derivadas de los hechos. A nivel psíquico, dado que el ser humano tiene una arraigada necesidad de seguridad, esta ruptura produce pesar, incertidumbre y soledad. Es el precio de la emancipación que provoca en el ser humano –Popper utiliza aquí la expresión de Freud– el *peso de la civilización*.⁷²

Los ensayos de Platón y Aristóteles de fundamentar el orden humano en un naturalismo biológico constituyen un intento de recuperar el perdido estatuto de verdad. Lo que ya no puede percibirse más que como fruto de la convención no puede ser considerado verdadero.⁷³ Popper reconoce en Platón al gran sociólogo cuyo diagnóstico exhibe una sutil profundidad en interpretar el carácter de pérdida que sufren los seres humanos. La condena de Popper aparece cuando, en base a ese diagnóstico, Platón toma el rol del propagandista político que propugna una utopía reaccionaria y totalitaria. Al resumir los ideales de belleza, justicia, verdad y perfección en *La República*, Platón estaría expresando los sueños perdidos de muchos y apelando abusivamente de los sentimientos de pérdida frente al pasado tribal.⁷⁴

Es importante observar que en términos de Popper, la disociación entre sociedad y naturaleza es un producto del desarrollo histórico:

El monismo ingenuo es propio de los órdenes sociales cerrados. Al estadio final lo llamo dualismo crítico (o convencionalismo crítico). Este caracteriza a las sociedades abiertas. El hecho de que aún hoy muchos seres humanos no estén dispuestos a dar el paso al dualismo

⁷¹ *Ibid*, cap. 5.

⁷² *Ibid*, p. 403.

⁷³ *Ibid*, p. 105.

⁷⁴ *Ibid*, pp. 72, 212-213, 266.

crítico, puede ser interpretado como síntoma del encontrarnos todavía en medio de la transición entre las sociedades cerradas y las sociedades abiertas.⁷⁵

Al tratarse de un proceso histórico donde la *sociedad abierta* se presenta como meta y fin, Popper aboga por una actitud que denomina *dualismo crítico*. Éste se opone, por un lado, a las posiciones como la naturalista que intentan retrotraer una imagen reductiva a términos monistas. “Popper explica la tendencia a desdibujar la diferencia entre hechos y decisiones por una *tendencia general al monismo* por la cual el hombre intenta sustraerse a sus propias responsabilidades y decisiones valorativas.”⁷⁶ Por el otro lado, se opone también a un dualismo que, al reconocer el desdoblamiento entre naturaleza y convención, descarta la posibilidad de la razón y la crítica frente a lo humano y convencional. El abandonarse a la idea de lo arbitrario, a la infundamentabilidad de los ordenamientos, las acciones y las normas, es— para Popper— una actitud tan peligrosa y potencialmente totalitaria como su extremo opuesto. Con ella se cae en el nihilismo ético y en el autoritarismo. El encuadrar a Pareto en esta posición es lo que explica el mote de “teórico totalitario” que Popper le asigna.⁷⁷

Pero Popper evoca repetidamente una idea del pensador italiano a la que denomina el “consejo de Pareto”, según el cual se debe apelar a los sentimientos si se busca la eficacia persuasiva.⁷⁸ Dado que esos sentimientos a que Pareto se refiere son los mismos que Popper reconoce como la experiencia de la pérdida de la irrecuperable unidad tribal, explicará que lo catalogue como un pensador políticamente peligroso.⁷⁹

Pero este reproche descubre el trasfondo de un *Erkenntnis* que es común a ambos. La diferencia, que motiva la irritación de Popper, surge del carácter de irreversibilidad antropológica que Pareto le asigna al problema. Es interesante observar, a modo de ejemplo, cómo ambos interpretan a Platón en un mismo sentido.

Pareto considera a Platón como un exponente de la reacción contra el ascenso del instinto de las combinaciones en Grecia:

A fin de cuentas, quien quisiera remontarse hacia atrás en la historia encontraría amplias huellas de observaciones y de doctrinas en las cuales aparece el contraste entre los *especuladores* y el remanente de la población. En Atenas, los hombres del Pireo contrastan con los agricultores, y Platón quiere poner su república lejos del mar, justamente para sustraerla a la acción de los *especuladores*; en ello es el precursor de nuestros antisemitas contemporáneos.⁸⁰

⁷⁵ *Ibid*, p. 94.

⁷⁶ Kurt Salamun, “Perspektiven einer Ideologietheorie im Sinne des kritischen Rationalismus”, en: K. Salamun (Hrsg.), *Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus. Zum 85. Geburtstag von K.R. Popper*, 1989, Rodopi, Amsterdam, pp. 253-275, p. 263.

⁷⁷ *Ibid*, p. 68.

⁷⁸ *Ibid*, t. I, pp. 265, 300, 432 y ss.; t. II, pp. 33, 72, 75, 171, 345, 382, 397, 404 y ss., 413, 427.

⁷⁹ Conviene recordar que Popper escribió la obra en cuestión en el exilio y durante la Segunda Guerra.

⁸⁰ *Trattato*, §2236.1.

No sólo se trata de una “comprensión de Platón en analogía a las ideas totalitarias modernas”,⁸¹ también se lo interpreta en el mismo sentido. La República es la vuelta al absoluto, al monismo, a la totalidad perdida, como tal, es una reacción a la apertura, el cambio y la diversidad encarnadas en las consecuencias del comercio, la navegación y el avance tecnológico.⁸²

Ambos reconocen además que, detrás de la inestabilidad generada por el cambio, la diversidad, el dualismo o la percepción de disgregación del mundo, aparecen las invocaciones a lo absoluto, a totalidades metafísicas, la tendencia a las abstracciones sincretistas, a leyes universales y necesarias, o a un monismo que permite e invoca lo mágico.

Platón tenía la concepción de una ciudad perfecta, y no podía disimularse que las ciudades existentes a él conocidas no estaban establecidas sobre tal modelo. Por otra parte, dado que él predicaba para traducir en acto esta ciudad imaginaria, debía admitir la posibilidad de su existencia, que sólo desplazada del presente, en el pasado o en el futuro, o en ambos. En consecuencia, ella era el origen o el final, o bien el origen y el final de una cierta evolución que, por una generalización amada por los metafísicos, se vuelve universal. Naturalmente, Platón, que lo sabe todo, conoce también la duración precisa de los períodos de retorno. *Para las generaciones divinas, la revolución está comprendida en un número perfecto.*⁸³

Ahora bien, para ambos pensadores es un cierto malestar el que provoca el tipo de concepciones como la antedicha. Ese malestar es motivado por la imposibilidad de reconducir la heterogeneidad de cosas que se presentan en el mundo a un orden unívoco y universal. Pero para Popper ese malestar es producto de una configuración histórica que se origina—como hemos visto—en la situación de tránsito en la que se encuentra la civilización occidental. La visión monista del mundo no es más que el emergente perceptual de la sociedades cerradas, de un orden tribal que ya no existe en Occidente. Esa historicidad le permite, en tanto condición necesaria aunque no suficiente, plantear y propugnar una visión alternativa como fundamento de una *sociedad abierta*. Ya no se puede, ni tampoco es deseable, escapar al dualismo. Si ya no se puede encontrar fundamentos racionales y últimos para la ética, si la normatividad no es universalizable, es necesario instaurar una racionalidad crítica, consciente de sus limitaciones, a partir de una decisión ética; ello a pesar mismo de la conciencia del carácter irracional de toda decisión.⁸⁴ Esa racionalidad limitada es para Popper la racionalidad científica utilizada en términos de una ingeniería social fragmentaria. El fundamento ético de esta actitud es la posibilidad de discriminación de sus propios alcances. La medición de las consecuencias de cada implementación dentro de límites empíricos, la perfectibilidad y revocabilidad de los intervenciones de corto alcance, se constituyen así en fundamento ético.

Escapa a nuestra intención discutir la sustentabilidad del racionalismo crítico popperiano. Lo que nos interesa aquí es contrastar su modo de interpretar el problema de las representaciones de mundo con el planteo paretoiano. Para Pareto el instinto de las combinaciones y la persistencia de los agregados (los conceptos análogos a dualismo y monismo) no son el fruto

⁸¹ Popper, *op. cit.*, t. I, p. 230.

⁸² *Ibid*, pp. 238-239.

⁸³ *Trattato*, §2330.

⁸⁴ Popper, *op. cit.*, t. II, pp. 285-296.

unilateral de una experiencia histórica, son parte de la condición humana que, en todo caso, se cristaliza en productos históricos.

En Popper, al existir una armonía y un equilibrio entre el orden cerrado y la concepción monista del universo, la salida de ese estado, que ha quitado al hombre su estado de plenitud e integración con el cosmos, no puede ser explicada más que por un hecho fortuito y externo que arroja al ser humano en la historia. Para Popper, y a diferencia de Pareto, la condición humana parece ser el producto de su inserción en la historia.

Esa historicidad es la que permite pensar en una idea de trascendencia de esa condición que Popper parece pensar como posible sobre una visión abierta del universo.

Para Pareto, por el contrario, la pendularidad entre fe y escepticismo está inscrita en la mente humana. No es el fruto de la caída en la historia sino la condición humana en sí. La experiencia del carácter arbitrario del orden ético y normativo implica una pérdida de sentido que no permite pensar en un estado de equilibrio. Estas experiencias desencadenan, de una u otra manera, los viejos temores y malestares humanos provocando en los afectados la búsqueda y restitución de una fundamentación última. Pareto habría visto con sumo escepticismo y no sin cierto sarcasmo el intento popperiano de salvar una ética sobre la ingeniería social fragmentaria. Una ética que se sostiene sobre la presunción de su propia precariedad y sobre la conciencia de su alcance limitado y localizado no puede sostenerse por mucho tiempo y menos fundar un orden estable. Observada desde la lógica de los sentimientos el programa ético-político popperiano suena utópico. Desde la antropología pesimista de Pareto, la sociedad abierta de Popper parece puesta más allá del mundo humano.

En el planteo popperiano queda claro que si una representación diferenciada del mundo es la condición de posibilidad de una racionalidad de tipo cognitivo, también queda claro que la dualización del mundo deja al descubierto el problema de normas y valores. Si “desnaturalización” implica la problematización del trasfondo ontológico de los planos normativo y axiológico, entonces queda entre paréntesis su pretensión de universalidad. Jürgen Habermas propone un intento más radical de salvar el estatuto de racionalidad de los planos normativo y expresivo frente a la arremetida de una concepción estrecha basada en la mera instrumentalidad tal como fue observada por Max Weber y diabolizada por Adorno y Horkheimer.⁸⁵

4.5.2. Jürgen Habermas: las representaciones míticas y modernas del mundo

La *Teoría de la acción comunicativa*⁸⁶ debe ser entendida como un intento de rescatar la idea de la racionalidad como crítica frente a la estrechez del cognitivismo-instrumental. La crítica es concebida en base a una defensa de la capacidad de evaluar la argumentación, de confrontar y consensuar creencias,

⁸⁵ Etienne Barilier, “La crise de la raison”, *Cahiers*, N° 79, 1988, pp. 159-200, p. 188.

⁸⁶ Jürgen Habermas, *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981, Suhrkamp, Frankfurt (M).

de establecer fines comunicativamente y no en forma coercitiva, en síntesis, de recuperar la universalidad como posibilidad de consenso intersubjetivo. Pero Habermas advierte que la universalidad ya no puede ser fundada por los caminos tradicionales de la filosofía:

A la meta de un análisis formal de las condiciones de la racionalidad ya no se pueden ligar esperanzas ontológicas relativas al contenido material de teorías de la naturaleza, de la historia, de la sociedad, etc.; tampoco se pueden mantener esperanzas en una filosofía trascendental, en una reconstrucción apriorística de las dotes de un sujeto genérico no empírico o de una conciencia. Todos los intentos de fundamentación última, en los que perviven las intenciones de una filosofía del origen, han fracasado.⁸⁷

Este fracaso de las fundamentaciones últimas, sean ontologicistas o transcendentalistas, obliga a explorar por otros caminos. La racionalidad comunicativa debe ser explicada, en consecuencia, a partir de una pragmática formal; este enfoque presupone que las condiciones de la racionalidad, como potencial crítico y consensual, deben ser buscadas en los aspectos formales y procedimentales de la comunicación.

Vista de este modo, la idea de racionalidad ya no depende de la postulación ontológica de un mundo objetivo o de un sujeto trascendental. Por un lado, se encuentra a estas postulaciones plasmadas en las concepciones paramétricas o instrumentales de racionalidad que condenan los planos normativo y expresivo al universo de lo idiosincrático o, por el otro lado, en visiones reificadas de la razón.⁸⁸ La escapatoria se encuentra en el análisis de las condiciones según las cuales los participantes de una comunidad comunicativa problematizan, construyen y ordenan el mundo intersubjetivamente y en el reconocimiento de la posibilidad de estos últimos para establecer pretensiones de validez diferenciadas y relativas a los órdenes subjetivamente construidos.

Habermas se apoya entonces en la idea de un pluralismo de pretensiones de validez que se corresponden con tres conceptos formales de mundo. De este modo concluye que sólo se puede pretender *verdad* de una proposición frente al *mundo empírico-objetivo*, *corrección normativa* frente a al *mundo social* y *veracidad expresiva* frente a la *esfera subjetiva*. La condición siguiente es que estos mundos o esferas puedan ser intersubjetivamente discriminados por los individuos participantes. Las condiciones para el despliegue de una racionalidad comunicativa consisten precisamente en la posibilidad de discriminar y con ello criticar la pretensión de validez a que se asocia un determinado enunciado. Así la racionalidad de un enunciado normativo, por ejemplo, ya no dependería de la posibilidad de imputarle un carácter verdadero o falso, sino de la posibilidad de discutir argumentativamente su corrección.

Frente a estos requerimientos formales de la racionalidad, aparece el problema de las representaciones de mundo. De su carácter depende el hecho de si los participantes consiguen o no discriminar esferas y pretensiones de validez.

⁸⁷ *Ibid*, p. 16.

⁸⁸ *Ibid*, p. 36.

Ello obliga a Habermas a entrar en el problema del *Weltverständnis* (comprensión de mundo) dado que sólo una determinada estructuración del mismo ocupa el lugar de condición formal de una vida racional.⁸⁹ Los rasgos de una *concepción moderna del mundo*, condicionante de una racionalidad comunicativa, deben ser buscados en la contrastación con su contrario: *la concepción mítica del mundo*.

Con nuestra comprensión de mundo occidental relacionamos implícitamente una pretensión de universalidad. Para ver de qué se trata esta pretensión de universalidad, conviene realizar una comparación con la comprensión mítica del mundo. Los mitos cumplen en las sociedades arcaicas la función de otorgar unidad en modo ejemplar [...]. Las imágenes de mundo míticas están lejos de posibilitar lo que en nuestro sentido son orientaciones racionales de acción. Ellas conforman, en lo que concierne a las condiciones para un plan racional de vida, una antítesis a la visión moderna del mundo.⁹⁰

Una descripción empírica de la *imagen mítica del mundo* permitirá así descubrir, por oposición, las estructuras implícitas en la imagen moderna del mundo. Apoyando la descripción en el debate suscitado desde la tesis de Lévy-Bruhl, Habermas observa que no se debe buscar el rasgo fundamental del pensamiento primitivo en sus aspectos lógicos. El problema no reside en una supuesta incapacidad operacional de la mente primitiva, sino primariamente en los conceptos básicos que se utilizan para interpretar el mundo.

La característica principal de los mitos es su fuerza totalizante: ellos contienen, como unidad cerrada y coherente, todos los conocimientos teóricos y prácticos que atañen al grupo. A esta capacidad está ligada su particular forma de organizar la experiencia en términos de *parecidos* y *diferencias*. El proceder por analogías posibilita la construcción de un orden simbólico donde la diversidad de experiencias positivas cobran su sentido. El mecanismo formal de homologación y diferenciación con que se organiza el mundo mítico puede ser comparado con el estadio ontogenético primario en la teoría del desarrollo cognitivo de Piaget.⁹¹

Por su lado, las categorías o conceptos de la visión mítica deben ser rastreados en su base experiencial. En esta *Grunderfahrung* pesa toda la vida social, los lazos familiares, las estructuras de parentesco, las relaciones de intercambio, etcétera. Particular importancia tienen las categorías que engloban la experiencia de la acción, pues en ellas están las nociones de éxito y fracaso, de activo y pasivo, de ataque y defensa; su peso reside en que éstas resumen la condición de una existencia donde la vida está librada a la contingencia de un mundo que no puede ser dominado.⁹²

Pero esta base experiencial que determina la *Grundbegrifflichkeit* (concepciones básicas) propia de las visiones míticas es histórica y en ella Habermas deja traslucir su inspiración marxista:

⁸⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁹¹ *Ibid.*, p. 77.

⁹² *Ibid.*, *loc. cit.*

Estos riesgos no pueden ser controlados en un estadio subdesarrollado de las fuerzas productivas. Así surge la necesidad de reencauzar, esto es: de reinterpretar, si no de un modo fáctico al menos imaginariamente, la marca de contingencias: por medio de la formación de analogías se dota a las causas y fuerzas invisibles con las características de los seres humanos. Esto es: aquellas se les presentan a los humanos espontáneamente como seres con una conciencia, una voluntad, una autoridad y un poder, es decir, como seres análogos al ser humano que, no obstante, se diferencian de los mismos en cuanto a que saben lo que éste no sabe, que hacen lo que éste no puede hacer, controlan lo que éste no controla y, se distinguen, consecuentemente, en su superioridad.⁹³

La conjunción de este tipo de categorías y operaciones implica una nivelación de los diferentes ámbitos de la realidad, nuevamente está presente la idea de una asimilación mutua, de una confusión entre *naturaleza y cultura*. Aparece así una naturaleza antropomórfica y humanizada, por un lado, y una cultura naturalizada, cosificada y gobernada por fuerzas anónimas, por el otro. A la fuerza teórica de este tipo de imágenes le corresponden ciertas consecuencias prácticas:

Una interpretación del mundo tal, según la cual cada fenómeno, por el actuar de fuerzas míticas, se corresponde con todos los demás fenómenos, posibilita no sólo una teoría que explica el mundo en modo narrativo y lo hace plausible, sino también una praxis según la cual el mundo puede ser controlado en modo imaginario. La técnica de la intervención mágica en el mundo es una consecuencia lógica de la relación mutua de carácter mítico de las perspectivas entre hombre y mundo, entre cultura y naturaleza.⁹⁴

La contracara del condicionamiento hacia la operación mágica que supone la naturalización de lo social implica, por esta misma incapacidad de diferenciar operada por categorías que recubren y tapan las distinciones formales de mundo, la imposibilidad de orientar racionalmente la acción. Si no se pueden distinguir los conceptos de mundo tampoco se pueden detectar las esferas de validez. El bagaje conceptual no impide sólo diferenciar un mundo de cosas de un mundo de reglas intersubjetivamente creadas, sino que también (con)funde su propio medio, el lenguaje, con el mundo. No se distingue el signo del referente, el nombre y la cosa denotada se relacionan mágicamente, la palabra es parte de la propia naturaleza, es una cosa, un acontecimiento, y por ello puede operar en el entramado causal, en ello consiste el fundamento mismo de la magia como praxis.

En este contexto ni siquiera opera un concepto de validez:

[L]as diferentes pretensiones de validez como verdad proposicional, corrección normativa y veracidad expresiva no están diferenciadas en el pensamiento mítico. El mismo concepto de validez no está libre de yuxtaposiciones empíricas; conceptos de validez como moralidad y verdad están amalgamados con conceptos de orden empírico como causalidad y salud.⁹⁵

Este fenómeno produce una visión lingüísticamente reificada del mundo, ello conduce no sólo a la imposibilidad de separar naturaleza y cultura, sino a que los contenidos del concepto de mundo permanezcan dogmáticamente fijados sustrayéndose así a la crítica racional.

⁹³ *Ibid*, p. 78.

⁹⁴ *Ibid*, p. 79.

⁹⁵ *Ibid*, p. 81.

Las trabas a una racionalidad se presentan por dos lados: primero, la indiferenciabilidad de conceptos formales de mundo inhibe la posibilidad de elevar pretensiones universales de validez. Segundo, la falta de reflexividad de la imagen del mundo implica que ésta no es interpretada como tal sino como la realidad misma. La imagen no es asociada a una interpretación proveniente de una tradición cultural, como un entramado de sentidos simbólicamente ligados a la realidad. La imagen es la realidad misma, como tal no tiene cabida una petición de validez, la imagen se sustrae así a la crítica, pues ella es realidad y no representación mediatizada y simbólicamente construida.⁹⁶

El procedimiento de Habermas es en cierto sentido similar al de Popper. La diferencia está en la concepción y el alcance de la racionalidad que intentar propugnar. Para Habermas, Popper sólo consigue –no por error intelectual sino por su conservadurismo– una concepción demasiado estrecha de la racionalidad delimitada al plano estrictamente instrumental-cognitivo.⁹⁷

Habermas concedería a Popper el que una representación dualista del mundo es condición necesaria para una racionalidad como reclamación de universalidad. El problema está en haber asociado universalidad con la pretensión de verdad como única pretensión de validez posible. Metodológicamente ello implica, según Habermas, caer en el error categorial de Winch. El criterio de verdad utilizado es el de la adecuación entre proposición y hechos (*Sachverhalte*), este criterio de verdad es el propio de una representación científico-moderna del mundo, pero con este criterio de verdad se está juzgando otra representación que supone y sostiene otra noción de verdad. Ello implica en el fondo una recaída –más sutil y oculta– en los viejos errores de Frazer. Pero este es el problema que surge frente a los ataques relativistas de Winch, ataques a los que Habermas cree poder escapar con su noción de racionalidad comunicativa.

Pero la crítica más importante a Popper reside en otro punto:

Ya esta contraposición de imágenes de mundo y una realidad con la que aquellas pueden presentar una mayor o menor adecuación, sugiere una idea según la cual el sentido primario de las imágenes de mundo está en la formación de teoría. En realidad, las estructuras de imágenes de mundo determinan una praxis de vida que no se agota en el tratamiento cognitivo-instrumental de la realidad exterior.⁹⁸

Esta es la crítica más general de Habermas al cientificismo, es decir, a la reducción propia de la *Ideologiekritik* neopositivista de las representaciones de mundo a funciones estrictamente cognitivas. Se podría argumentar que el racionalismo crítico popperiano escapa a estas críticas al reconocer la existencia de otros mundos además del “objetivo”⁹⁹, solo que no reconoce en ellos la posibilidad de pretensiones de validez universales. Pero es justamente este carácter idiosincrático que se le atribuye a lo social y subjetivo lo que

⁹⁶ *Ibid*, p. 85.

⁹⁷ La crítica de Habermas a Horton puede ser utilizada para inferir transitivamente una crítica a Popper. Esto se debe a que Horton utiliza los conceptos popperianos de mentalidad *abierto* y *cerrado* para intentar salvar un criterio de racionalidad independiente del contexto de una representación y sin caer, por el otro lado en concepciones imperialistas o etnocentristas de racionalidad. *Ibid*, pp. 96 y ss.

⁹⁸ *Ibid*, p. 98.

⁹⁹ De hecho, Habermas toma la idea de los conceptos formales de *mundo* de Popper.

termina en una –a veces– inconsciente hipóstasis de la ciencia a la que –por un ansia universalista– se le solicita cubrir otras esferas vitales.

Es curioso, pero en este punto Habermas parece coincidir con Pareto. La racionalidad científica expandida a las esferas de las normas y los valores es percibida como un fenómeno negativo. Pero causas y consecuencias de esta situación son evaluadas de modo completamente distinto. Esto se verá un poco más abajo.

Por lo pronto se puede decir que mientras Pareto analiza el problema desde su interés por el equilibrio social, el diagnóstico habermasiano es más cercano a la línea pesimista tanto de Weber como de Adorno y Horkheimer.

No es la racionalidad científica como tal, es su hipóstasis y la remisión a un patrón de racionalización cultural y social lo que parece pertenecer a los rasgos de la cultura occidental. Esto es lo que dota de una dominancia unilateral a la racionalidad cognitivo instrumental no sólo respecto del trato con la naturaleza sino también de la comprensión del mundo en la praxis comunicativa cotidiana.¹⁰⁰

Frente a la expansión de esta particular –no universal– racionalidad aparece como necesario recobrar una noción universalista de racionalidad: la racionalidad comunicativa.

El mundo moderno, representado como desdoblado en esferas, es la condición formal para la racionalidad comunicativa. Ello obliga a explicar el desarrollo de las representaciones míticas a las modernas como un proceso general y no contingente, para ello Habermas se sirve de la analogía con el modelo de desarrollo cognitivo de Piaget. Las etapas ontogenéticas se corresponderían así con representaciones donde el cambio se produce no por nuevos contenidos percibidos sino por devaluaciones categoriales. Las categorías totales –como las del niño– son reemplazadas por otras cada vez más diferenciadas.

Así se da para Piaget un desarrollo cognitivo en sentido amplio que no sólo es comprendido como construcción de un universo externo, sino como la construcción de un sistema de relaciones para la diferenciación simultánea de los mundos objetivo, social y subjetivo. Desarrollo cognitivo significa, en términos generales, el descentramiento de una comprensión de mundo egocéntrica.¹⁰¹

Cuanto más descentrada la representación, más posibilidades de reconocer conceptos formales de mundo con sus correspondientes pretensiones de validez, mayor posibilidad de entablar una relación reflexiva hacia uno mismo.

Pero el tipo de racionalidad que surge de este mundo descentrado es de carácter procedimental, su universalidad no reside en una respuesta sustantiva al modo del vivir bien, ella está en que cubre las condiciones formales para una vida razonable (*vernünftiges Leben*) ya que permite una *plena conciencia moral*, un *derecho universalista* y una *identidad colectiva reflexivamente constituida*. En suma, Habermas cree que en la racionalidad comunicativa se encuentra el sustrato de la sociedad emancipada.¹⁰²

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 102.

¹⁰¹ *Ibid*, p. 106.

¹⁰² *Ibid*, pp. 111-112.

4.5.3. Antropología y representaciones políticas en Pareto

La exposición de las posturas desde las que Popper y Habermas plantean los vínculos entre los alcances de la racionalidad y el carácter de las representaciones políticas nos permite ahora poner en perspectiva la concepción paretiana sobre estos problemas.

Para dicha comparación conviene comenzar por ciertas observaciones referidas a los paralelismos y similitudes inherentes a las respectivas concepciones.

Los razonamientos humanos tienen, en sus derivaciones teóricas y prácticas, una estrecha vinculación, en términos de condicionamientos, con determinadas concepciones cambiantes del mundo. Acciones, juicios, cogniciones y percepciones no son independientes de un contexto más amplio e intersubjetivamente constituido. El rol articulador y estructurante debe ser buscado en el nivel del lenguaje. Éste es el medio por el cual se organizan las representaciones. La calidad de las categorías lingüísticas dictamina cuáles son las operaciones formales, las percepciones, las jerarquías y las posibilidades prácticas. El tipo de racionalidad está así vinculado a una determinada representación lingüísticamente mediada del mundo.

Las representaciones y los tipos de racionalidad correspondientes son tipificados, por los tres pensadores, en términos bipolares. *Monismo* vs. *dualismo*, *representaciones míticas* vs. *representaciones modernas*, *fe* vs. *escepticismo*. Todas estas duplas conceptuales expresan en común *unidad* vs. *diversidad*, *simpleza* vs. *complejidad*, *cerrazón* vs. *apertura*. El monismo, el mito y la fe están vinculados a un bagaje categorial que inhibe la diferenciación y la percepción de esferas ontológicamente distintas. Lo fáctico, lo normativo y lo expresivo se encuentran fundidos y son atribuidos a un mismo orden ontológico. Naturaleza y cultura forman parte integrada de un todo indiscernible. Individuo y lenguaje intervienen, en pie de igualdad, como acontecimientos. La relación individuo-mundo es mágica. En el polo opuesto, el dualismo, la imagen descentrada, el escepticismo permiten la distinción de tramas causales, el plano normativo es disociado del orden fáctico, el lenguaje adquiere un carácter reflexivo frente al mundo, la relación hombre-mundo dominante es instrumental.

Por detrás de estas semejanzas se ocultan una serie de diferencias muy marcadas. La primer gran diferencia ha sido ya señalada en el caso de Popper. Análogamente, Habermas también inserta las diferentes representaciones en una línea histórico-evolutiva. El cambio de un tipo de racionalidad a otro es así concebido como parte de un proceso histórico único y peculiar a Occidente, es un proceso de transición que comienza con las sociedades simples, cerradas o tribales con sus imágenes míticas del mundo y concluye en la modernidad secular.

En Pareto, en cambio, la mutación es pensada en términos cíclicos y ahistóricos. Esta concepción del cambio es independiente de la historia, es un proceso inevitable en el que la historia es el ropaje contingente. Detrás de la particularidad histórica está siempre escondida la disputa entre visiones que es,

a su vez, la disputa por el poder. Si uno no comprende el fondo, no es capaz de comprender el significado de esas formas particulares de las que se compone la historia. Como lo expresara Pareto con mayor claridad en obras anteriores al *Trattato*:

No se puede comprender nada de esos acontecimientos si no se separa el fondo de la forma. El fondo es el movimiento de la circulación de las élites, la forma es lo que domina en la sociedad en la que el movimiento tiene lugar. Será una disputa de letras en China, una lucha política en Roma, una controversia religiosa en la Edad Media, una lucha social en nuestros días.¹⁰³

La carencia de principio, fin y sentido en la historia es un rasgo del pensamiento de Pareto que se deduce en la antropología informada por la lógica de los sentimientos y, como hemos visto en otros lugares de la investigación, en las categorías teórico-políticas.

Popper, por contraste, atribuye el principio de la transición, la caída en la historia, a la experiencia de la vulnerabilidad de las normas:

El quiebre de la comunidad mágica está estrechamente relacionado con el reconocimiento de la diversidad de los tabúes de comunidad en comunidad, del hecho de que éstos son producidos y reproducidos por seres humanos y que se los puede violar sin consecuencias infelices, en tanto se logre escapar a las sanciones humanas. Esta percepción es acelerada por la observación de que las leyes son creadas y alteradas por legisladores humanos.¹⁰⁴

Esta experiencia está ligada a la observación reflexiva acerca de lo humano, en el carácter instituido y artificial de sus determinaciones existenciales. Pero esta experiencia solo prosigue bajo ciertas circunstancias fácticas. El individuo inmerso en un cosmos tribal y cerrado no percibe más que una continuidad natural con un pasado en el cual las normas se presentan tan perennes e inmutables como los fenómenos naturales. En Popper encontramos dos tipos de circunstancias que remiten a la ruptura. En primer lugar, identifica el intercambio cultural, el contacto con normas alternativas y la percepción de la posibilidad de un orden constituido por normas alternativas y contrarias a las propias. La experiencia de la transculturación instaura, de este modo, el primer cuestionamiento reflexivo. En segundo lugar, ya bajo una situación social más evolucionada, se experimenta la convencionalidad a partir de la existencia de un afán legislativo o constitucional. La voluntad de legislar depende de un previo reconocimiento del estatuto no natural de la norma. Más allá del problema del primer cambio señalado más arriba, se puede decir que Popper asienta la explicación en un plano evolutivo técnico-instrumental. La eficacia y la capacidad de supervivencia hacen entonces a la evolución de las capacidades cognitivas. La posibilidad del intercambio cultural depende de la posibilidades técnicas de desplazamiento, si la motivación del desplazamiento se asienta, a su vez, en una voluntad comercial o material, ésta depende

¹⁰³ *Les systèmes*, I, p. 55.

¹⁰⁴ K. Popper, *op. cit.*, p. 95.

nuevamente de una evolución técnica que admita la posibilidad de la generación de un excedente.¹⁰⁵

Por su parte, Habermas afirma que el grado de desarrollo de las "fuerzas productivas" está en la base de las representaciones de mundo. A menor control fáctico de la contingencias, mayor necesidad de domesticarlas imaginariamente por medio de una proyección de entidades como voluntad, conciencia, autoridad sobre la naturaleza. Con el desarrollo de las fuerzas productivas, con el creciente control instrumental del mundo, los caracteres antropomórficos de la naturaleza retornan o se transfieren paulatinamente al individuo. Las fuerzas que gobiernan el mundo pierden así su carácter anónimo y mágico.

Como puede notarse cuando se la compara con las visiones de Weber y de Marx, la sociología de Pareto es totalmente ciega frente a procesos lineales, ya estén éstos referidos al proceso de racionalización técnica o al del desarrollo de las fuerzas materiales de la sociedad. A estas dos posiciones que contemplan el cambio en términos básicamente lineales se opone la concepción cíclica de Pareto.

En realidad, el estado normal de la prosperidad de las sociedades humanas es el de una curva en forma de ondas; y anormal, tan anormal que no se ha visto jamás, sería el de una línea que representara un estado de prosperidad a veces constante, o a veces creciente, o a veces decreciente.¹⁰⁶

Si bien Pareto se refiere aquí a la evolución material de las sociedades, la descripción del fenómeno cíclico no refiere únicamente al desarrollo técnico-productivo. Debe recordarse que los tipos de representación manifestados en los residuos se encuentran en relación de mutua dependencia con los estados sociales concretos. Pareto relaciona los períodos de prosperidad material con la predominancia del instinto de las combinaciones, pero así como el residuo de la clase I favorece el desarrollo material contiene, como contracara, cierto potencial de desintegración social.¹⁰⁷ La prosperidad económica no puede ser lineal y continuada debido a que su continuidad, y la de la representación colectiva con que esta armoniza genera el malestar que provoca y genera la representación contraria.

Deteniéndonos en la superficie, podemos decir que en la historia se observa una época de fe seguida de una época de escepticismo, a la que sigue otra época de fe, y, de nuevo, otra de escepticismo, etcétera. La descripción no es mala, pero pueden inducir a error los términos de fe y escepticismo, si se quieren referir a una religión especial o, incluso, a un grupo de religiones. Adentrándonos más en la materia, podemos decir que la sociedad tiene por fundamento persistencias de agregados; éstas se manifiestan con residuos que, bajo el aspecto lógico-experimental, son falsos y en ocasiones manifiestamente absurdos. Por consiguiente, cuando prevalece, al menos en parte, el aspecto de la utilidad social, son acogidas, por instinto o de otra forma, las doctrinas favorables a los sentimientos de la persistencia de los agregados; cuando prevalece, aunque sea en pequeña medida, el aspecto

¹⁰⁵ Cf. K. Popper, *Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 81 y ss. Allí plantea el problema en términos de una teoría evolutiva del *apriori* cognitivo.

¹⁰⁶ *Trattato*, §2540.

¹⁰⁷ *Trattato*, §2170, §2295, §2299, §2310. Para la relación entre formas políticas y ciclo económico véase: § 2.4.

lógico-experimental, son rechazadas tales doctrinas y sustituidas por otras que, en apariencia, pero raramente en sustancia, concuerdan con la ciencia lógico-experimental.¹⁰⁸

Pareto aclara –como vimos– que los términos de fe y escepticismo no denotan creencias particulares, son dos conceptos que tipifican genéricamente las representaciones del mundo. La persistencia de los agregados, la *fe* en tanto representación, constituye el fundamento de la sociedad. Su preeminencia manifiesta la prevalencia del aspecto de la utilidad social. Aparece nuevamente la idea de que los fines, las normas, los principios de la acción, en síntesis, todos aquellos elementos que aportan y constituyen la estabilidad del conjunto, estos elementos que son útiles a la sociedad en lo que hace a su subsistencia, aparecen como falsos e incluso absurdos bajo la óptica de una racionalidad lógico-experimental. Ello explica por qué la prevalencia del instinto de las combinaciones, si bien se plasma en cursos de acción favorables al progreso material de la sociedad, genera una reacción frente al escepticismo con que se perciben los fines, las abstracciones, las pretensiones de verdad absoluta de ciertas entidades “metafísicas”; por consiguiente, a una gran difusión del escepticismo contenido en la racionalidad instrumental sigue, necesariamente, una contestación reactiva tendiente a la reafirmación de una representación “religiosa”.¹⁰⁹

En fin, si queremos compendiar en pocas palabras los razonamientos que acabamos de exponer, diremos que “causa” de la oscilación es no sólo la falta de conocimientos científicos, sino principalmente el confundir dos cosas separadas, es decir, la utilidad social de una doctrina y su acuerdo con la experiencia.¹¹⁰

[...] los hombres se obstinan en no querer separar lo que está de acuerdo con la experiencia, de aquello que es útil a los individuos o a la sociedad, y a querer divinizar un cierto ente al que han dado el nombre de “verdad”.¹¹¹

En el origen de la oscilación se encuentra entonces una *confusión*, pero la misma no es –como aclara el autor– fruto de un error cognitivo, es una confusión de carácter antropológico o psicológico. Se trata de la inclinación humana de fusionar lo verdadero con lo socialmente útil. Es la incapacidad o resistencia a escindir lo empírico, aquello que es pasible de una pretensión de verdad, de lo normativo. Es, en términos de Popper, la resistencia al dualismo, el plano de la experiencia es el plano fáctico, el de la utilidad es el plano normativo.

La semejanza de carácter psicológico en la explicación de Popper y de Pareto es manifiesta. Ya se ha mencionado que la continuidad, adherencia y persistencia de las doctrinas “totalitarias” es fruto del pesar y malestar provocado por los procesos civilizatorios. La fuerza de convicción de pensadores como Platón, Hegel y Marx reside en su recurrencia a negar el carácter dual, abierto y contingente del universo.¹¹² Ambos estarían de acuerdo

¹⁰⁸ *Trattato*, §2341.

¹⁰⁹ *Trattato*, §1680.

¹¹⁰ *Trattato*, §2341.

¹¹¹ *Trattato*, §616.

¹¹² Pareto interpreta en modo sumamente parecido a Popper la actualidad de estos clásicos. El caso de la fuerza del marxismo como arma política lo hemos analizado en 3.6.

en el análisis del modo en que todos estos pensadores apelan a ciertas ciertos sentimientos o malestares con fines políticos. Popper percibe la misma insistencia cíclica con que los seres humanos adhieren a ciertas interpretaciones cerradas, incluso reconoce los mismos artilugios conceptuales de los que se sirven tales interpretaciones,¹¹³ sin embargo, Popper no les adscribe a estas recurrencias un carácter inevitable, ellas son las rémoras de una pérdida histórica, la unidad tribal. Pareto considera el malestar parte de la condición humana terrena, no una contingencia histórica terrenalmente superable.

En este punto sea quizás pertinente marcar una diferencia tajante entre Pareto y los otros dos pensadores en discusión. Esta diferencia ayuda y explicar la ya explicitada diferencia entre marco historicista de las posturas de Popper y Habermas contra la pesimismo antropológico en el pensador italiano. La diferencia puede ser pensada así también en relación al talante y al *Erkenntnisinteresse* de los mencionados autores.

Como hemos visto en la primera parte de la tesis, Pareto es un liberal que, desencantado de su optimismo juvenil por la evolución de los Estados democráticos de principios de siglo, ya no espera nada diferente de la historia.¹¹⁴ No espera ya una cura posible para sus males. A las teorías que afirman un fin de “felicidad”, “prosperidad” y “perfección” basado en el supuesto de la perfectibilidad humana, Pareto contrapone el mayor realismo antropológico de la doctrina del pecado original

[...] puesto que, subsistiendo todavía el pecado original, fácilmente se comprende que subsistan los males que son consecuencia suya, mientras que si todos los males de la sociedad tienen origen en causas que es *posible* remover, no se entiende cómo, entre las numerosísimas sociedades que nos hace conocer la historia, no haya habido al menos una que muestre una prosperidad continua, no interrumpida.¹¹⁵

Popper y Habermas, como pensadores europeos que han vivido la experiencia de los fascismos y los totalitarismos, comparten una preocupación por recuperar la fundamentación ética del orden político. *La Ideologiekritik* se sitúa, en este caso, fundamentalmente en las consecuencias éticas de las teorías. Esta preocupación se explica en el imperativo de evitar los horrores sucedidos.

A los ojos de Pareto el dualismo crítico de Popper y el mundo descentrado de Habermas no dejan de ser soluciones inestables pues en ellas no se supera el problema de la fundamentación última tan cara al modo de razonar humano. La filosofía práctica de Popper es –a la luz de la sociología paretiana– inaceptable desde donde se la mire. El carácter arbitrario o, al menos, precario en las decisiones éticas y políticas no puede sostenerse en modo duradero como fundamentación del orden, debe al menos reposar en la ilusión de la universalidad, de la razón o cualquier tipo de afirmación absoluta. Subordinadamente, la decisión de una ética basada en la instrumentalización

¹¹³ Cf. K. Popper, *op. cit.*, cap. 5, sección V.; *Trattato*, §270 y ss.

¹¹⁴ En § 5.2.4.1. veremos como Karl Mannheim atribuye esta negación de la historia a la inserción de Pareto a una clase social, la burguesía, que ya no tiene nada que esperar del futuro.

¹¹⁵ *Trattato*, §2540.

de corto alcance de la ciencia le hubiera parecido absurda. La mente humana no se detiene en este punto.

Aquellos que han proclamado el fracaso de la *ciencia* tenían razón en el sentido de que la ciencia no puede saciar la necesidad infinita de desarrollos pseudo-lógicos que experimenta el hombre. La ciencia no puede más que relacionar un hecho con otro, y es, por ende, siempre frente a un hecho que se detiene. La fantasía humana pretende ir más allá, quiere razonar también acerca de este último hecho, quiere conocer la "causa", y si no encuentra una real inventa una imaginaria.¹¹⁶

En el caso de Habermas no sería muy distinto el juicio. Los seres humanos no ceden psicológicamente, menos aún en el campo de los fines, los valores y las normas, su pretensión de verdad absoluta. Una ética basada en un consenso conciente de las limitaciones ontológicas de su sustancia significa su propia esterilidad como discurso social. Sociológicamente sería una representación tan disgregativa como cualquier otra forma de escepticismo.

[E]n el individuo que quiere dar forma precisa y lógica a los sentimientos, aparece, por lo general, la tendencia a asignar valor absoluto a aquello que es sólo relativo, a hacer objetivo aquello que es sólo subjetivo. En consecuencia, quien porta uno de los infinitos agregados de sentimientos recién descritos, no expresará su estado diciendo simplemente lo que experimenta, sino que expresará como absoluto y objetivo este modo de sentir. No dirá jamás: "Para mí esto parece ser el *sumo bien*"; dirá, en cambio: "Este es el bien supremo", y hará uso de derivaciones para probarlo.¹¹⁷

En Habermas la construcción de la representación mítica responde a su uso categorial, éste está a su vez condicionado por la experiencia. El lenguaje cargado de conceptos sincréticos y mágicos responde a la experiencia del carácter contingente del mundo. Pareto estaría de acuerdo en cuanto a esta relación entre experiencia y lenguaje. Pero en Habermas la experiencia se limita a una experiencia del mundo externo, a sus propiedades materiales, ese es el carácter de la contingencia dominada imaginariamente. En Pareto cuenta también una experiencia de segundo grado originada en las objetivaciones lingüísticas. La percepción que genera una proposición que relativiza el carácter de lo normativo, no deja de ser para Pareto una experiencia del carácter contingente del mundo. En este sentido, el *Erkenntnis* de la ubicuidad de una proposición normativa en una esfera cuya pretensión de validez no es la *verdad* representa una amenaza que, en tanto experiencia, llama categorías nuevamente sincréticas.

Los mecanismos, las operaciones formales, la lógica que admite tal tipo de categorías hace uso prioritario de la analogía, la homologación, la asociación por parecidos y diferencias. Tal lógica supone un trasvasamiento e indiferenciación de lo fáctico, lo normativo y lo expresivo.

Por ejemplo, el término *bueno*, o aquel otro similar de *bien*, es por todos comprendido y creído como figurando una cosa real. Se dice *bueno* de aquello que satisface al gusto; luego, ampliando el círculo de las sensaciones, de aquello que hace *bien* al gusto y hace *bien* a la salud; más tarde, también, de aquello que sólo hace *bien* a la salud. Se extiende

¹¹⁶ *Trattato*, §973.

¹¹⁷ *Trattato*, §1586.

nuevamente el círculo de las sensaciones, se incluyen las sensaciones morales, y éstas pasan a dominar lo *bueno* y el *bien*.¹¹⁸

[...] se ponen juntos el *bien*, lo *bueno*, lo *verdadero*, y hay quien agrega incluso lo *humano*, o mejor: lo *profundamente humano*, el *altruismo*, la *solidaridad*, formando así un complejo que excita agradablemente la sentimentalidad. Éste u otro similar complejo, nacido de la necesidad de combinaciones, puede, luego, merced a los residuos de la permanencia de los agregados, lograr una existencia independiente, y, en ciertos casos, puede ser también personificado.¹¹⁹

En efecto, Pareto observa que las personificaciones son muy frecuentes. Aparecen en gran parte de las derivaciones en que intervienen las entidades metafísicas abstractas como el bien, la justicia, la Razón. Cuando no son estas mismas entidades el objeto de la personificación se las asocia u homologa a entidades antropomorfizadas paralelas. La noción de naturaleza es una de las más frecuentes y se explican por la función semántica consistente en conferir autoridad y fuerza persuasiva a una justificación, “la naturaleza, o la divinidad, en tanto que entidades metafísicas personificadas, tienen más peso argumentativo que las abstracciones metafísicas puras como el bien, lo justo, etcétera.”¹²⁰

En el análisis del concepto de naturaleza en Aristóteles¹²¹, en el derecho natural¹²² o en Condorcet¹²³, Pareto observa que además de su rol argumentativo asociado a la idea del bien, de lo correcto, se oculta tras de ello la fusión de lo natural con lo artificial, contingente y humano.¹²⁴

Por otra parte, Pareto reconoce que este tipo de categorías conllevan también una cierta carga mágica. Las personificaciones de entidades abstractas, en términos de voluntades superiores inducen la posibilidad de la intervención de la palabra en los acontecimientos del mundo.

Una persistencia muy notable de las asociaciones de ideas y de ciertos actos es aquella, en virtud de la cual, las palabras parecen tener un poder oculto sobre las cosas.¹²⁵

Estos actos, para los cuales las palabras actúan sobre las cosas, pertenecen a aquel género de operaciones que el lenguaje común denomina, de manera poco precisa, con el nombre de operaciones mágicas.¹²⁶

Pero estas operaciones mágicas no deben ser interpretadas como conclusiones silogísticas de una doctrina que presupone la existencia de divinidades.¹²⁷ Las intervenciones superiores, las divinidades, los demonios, espíritus, etc., no son más que la forma contingente originada en un fondo común que consiste en “unir ciertas palabras, ciertas invocaciones, ciertas

¹¹⁸ *Trattato*, §969.

¹¹⁹ *Trattato*, §970.

¹²⁰ F. Aqueci, “L’horreur du vide da Dame Nature...”, *op. cit.*, p. 152. Hemos visto la autocrítica paretiana del uso liberal del concepto de naturaleza en: § 2.3.3. y § 3.3.

¹²¹ *Trattato*, §270-3.

¹²² *Trattato*, §407.

¹²³ *Trattato*, §302.

¹²⁴ F. Aqueci, *op. cit.*, p. 153.

¹²⁵ *Trattato*, §182.

¹²⁶ *Trattato*, §183.

¹²⁷ *Trattato*, §184.

prácticas a ciertos efectos deseados”.¹²⁸ Este fondo común, este residuo no es otra cosa que la cristalización de cierto tipo de experiencias que condicionan un tipo categorial. Este tipo categorial determina, a su vez, cierto potencial de operaciones formales del pensamiento, cierta lógica de la que *derivan* credos, doctrina o proposiciones metafísicas.

Pero el núcleo está en las categorías que homologan naturaleza y artificio. Una palabra, un movimiento físico ritual, un conjuro es ontológicamente equivalente a un fenómeno natural. Esta homologación constituye el *elemento principal; secundariamente*, por la necesidad de encontrar un sentido, por la tendencia a racionalizar, siguen las operaciones resultantes en personificaciones y divinizaciones.¹²⁹ Para poder explicarse la linealidad causal entre la tormenta y el conjuro, los individuos encuentran con facilidad derivaciones que les ayudan a dar un cierre de sentido, el mecanismo, más “natural”, es la intervención de una entidad abstracta que, por medio de una personificación, obtiene voluntad y autoridad sobre el acontecer del mundo.

Pareto elabora una larga lista de ejemplos para demostrar que detrás de la constante aparecen contingentemente diferentes tipos de racionalización de este tipo: la *divinización* de las tormentas, la *fortuna* como antropomorfización del azar, la *señora naturaleza*, etcétera.

En el campo de la lógica de los sentimientos, el lenguaje y los conceptos son absolutamente faltos de precisión respecto del uso de la conceptos de los cuales se sirve el lenguaje lógico-experimental. Ello reside en el carácter mágico e irreflexivo de las categorías, la ciencia se sirve de un lenguaje estrictamente referencial. La prueba del tipo de lenguaje presente en una proposición dada, se obtiene reemplazando los conceptos por letras o cualquier otra referencia neutra, si el valor de verdad permanece, significa que la proposición se apoya en la contrastación empírica, si el enunciado pierde fuerza es porque su sentido descansa en la potencia mágico-persuasiva de ciertos vocablos.¹³⁰ Es justamente este uso sincrético de los vocablos, impreciso desde el punto de vista de la ciencia el que, por su adecuación a los sentimientos, a los estados psíquicos, a los residuos, persuade.

Todo razonamiento que, como los de la metafísica, se funda sobre los sentimientos, está forzado a adoptar términos desprovistos de precisión, puesto que los sentimientos no la tienen, y el nombre no puede ser más preciso que la cosa. Además, estos razonamientos se aprovechan de la falta de precisión del lenguaje vulgar para enmascarar su propia debilidad lógica y para persuadir.¹³¹

La *falta de precisión de los sentimientos* significa aquí la misma vocación por fundir naturaleza y sociedad, por reivindicar el carácter de verdad absoluta de los valores, las normas y los fines sociales.

Las proposiciones científicas no sólo son estériles políticamente por su inadecuación frente a estos sentimientos, sino que provocan, a la larga, por su escepticismo –por dejar al descubierto el carácter relativo de toda perspectiva,

¹²⁸ *Ibid, loc. cit.*

¹²⁹ *Trattato*, §192.

¹³⁰ *Trattato*, §109.

¹³¹ *Trattato*, §108.

por insinuar el carácter contingente y no-lógico de todo aquello que constituye los agregados sociales— esa percepción de amenaza existencial que invoca a otra representación religiosa.

La experiencia como amenaza es el factor que determina el movimiento del péndulo hacia el lado de “la persistencia de los agregados”, de la fe o de los que hemos llamado representaciones de rasgos religiosos. Lo que aún resta resolver es el movimiento inverso. ¿Cuál es el móvil del escepticismo? ¿Qué es lo que provoca el surgimiento y expansión de representaciones de este tipo? Una explicación parcial podría residir en que, en cuanto la amenaza queda apagada por la solidez de una determinada composición de sentido, surge el espacio de la duda, del escepticismo.

Pero el análisis de este movimiento debe tener en cuenta la afirmación de Pareto acerca del carácter prevalente de la persistencia de los agregados. La fe es el principio fundamental y fundacional de la sociedad. Las sociedades, recuerda Pareto, no se pueden constituir en base a principios lógico-experimentales, falta siempre un dato. Sin el mito, sin el fundamento último de los fines colectivos no hay sociedad posible.¹³²

Los dos tipos polares de racionalidad conviven en proporciones variables en toda sociedad. Al hablar de épocas de fe y de escepticismo Pareto se refiere a las tendencias dominantes.

Visto de este modo la perspectiva parece ser que la irrupción cíclica del escepticismo, de una racionalidad asintóticamente tendiente al razonamiento científico es la pérdida del estado normal de sociedad, es un factor perturbador que, en un momento dado, es atacado y fulminado por una nueva y balsámica fe. Pero si se trata de un factor perturbatorio, se trata simultáneamente de un hecho irremediable. La desintegración cíclica de las creencias es parte constitutiva del proceso social, la aparición del escepticismo no es casual ni externa, su aparición está ligada a la circulación de la élites. El escepticismo y la disgregación de los sentimientos religiosos aparece en las clases superiores de la sociedad. En ello reside lo que Pareto llama el aspecto extrínseco del ciclo social.¹³³

Hemos recorrido ciertos temas del *Trattato* —método, racionalidad, acción, lenguaje, representaciones— no con el fin de seguir hilo del argumento sociológico-sistemático, sino para responder a la pregunta de si en el Pareto maduro la política responde a una lógica y a un conjunto de significaciones propios y autónomos.

Es en relación con estas cuestiones, intentamos leer la teoría paretiana de la acción y la teoría de los residuos y las derivaciones, es decir las partes de su *Trattato* que han sido tradicionalmente leídas como el núcleo de su visión psicosocial, como un intento de abstraer las reglas semánticas o estructuras de sentido que subyacen a la generalidad de las representaciones políticas. Intentamos demostrar que se puede reconceptualizar la “lógica de los sentimientos”, en términos de las necesidades de significados existencialmente condicionados que hacen a la necesidad de una existencia política. Por último, hemos explorado los vínculos entre concepción antropológica y

¹³² *Trattato*, §2146, §2148.

¹³³ Véase: § 2.2.3.

caracterización de la dinámica política. Ello nos condujo a una contrastación polémica de las ideas de Pareto acerca del carácter cíclico e inherentemente inestable de toda política contra las visiones que defienden aún la idea de progresividad o sentido en la historia. En síntesis, hemos intentado señalar, que en el *Trattato* hay contenida una concepción antropológica que, al imputarle un carácter problemático a la naturaleza humana, conforma la decisión preteórica que subyace a toda genuina teoría política.

5.1. Pareto en el fascismo italiano

5.1.1. Introducción

En §2 hemos visto la participación e influjo de Pareto en el contexto doctrinario que enmarca la crisis del liberalismo en Italia. La difusión de las críticas de Pareto al liberalismo, a la democracia y al humanitarismo han tenido, sin duda, algún influjo en ciertos círculos políticos –sindicalistas revolucionarios, sorelianos, nacionalistas– que luego confluirían en el fascismo. A su vez, en su juventud de militante y publicista del ala revolucionaria del partido socialista, Benito Mussolini se interesa por Pareto en virtud de la resonancia que este tiene en tales ámbitos.¹

Pese a su posición de exiliado, de observador agnóstico y desencantado de la lucha, es indudable que Pareto formaba parte de un clima de ideas compartidas por estos pequeños grupos y círculos que, a su vez, lo adoptaban como figura de autoridad, a cuyo lugar de retiro eremítico valía la pena peregrinar en busca de iluminaciones. El que Mussolini, admirador y figura marginal de estos círculos, compartiera y manifestara desde joven la admiración áurica por Pareto y, en segundo lugar, el hecho de que gran parte de los miembros y partícipes de estos grupos confluyeran más tarde en el movimiento fascista, han sido quizás los factores que suscitaron en los albores de la toma fascista del poder las tesis que identifican a Pareto como *precursor*, *profeta* o *teórico* del fascismo.

En el presente capítulo analizaremos de cerca las lecturas, usos e instrumentalizaciones de la figura de Pareto y su pensamiento en la Italia posterior a 1922. El propósito es intentar establecer en qué medida se justifican las asociaciones del pensamiento político paretiano con la cosmovisión y praxis política del fascismo.²

El análisis que emprenderemos a continuación, nos demostrará que la relación de Pareto con el fascismo no es tan sencilla y que requiere de matizaciones y de análisis más pormenorizados.

Sumado a los precedentes mencionados, hay una serie de factores circunstanciales adicionales que reforzaron la identificación de Pareto con el

¹ El especialista que más énfasis pone en el elitismo de Pareto como “un rasgo distintivo de las críticas nacionalistas y fascistas al socialismo y a la democracia” es Adrian Lyttelton. Cf. *Italian Fascisms. From Pareto to Gentile*, Edited and Introduced by Adrian Lyttelton, Jonathan Cape, London, 1973, pp. 16 y ss.

² No hemos encontrado en toda la bibliografía dedicada a Pareto un sólo estudio que emprendiera un análisis sistemático de la recepción de Pareto bajo el fascismo. Existen algunos trabajos parciales que aportan algunas referencias parciales. Los más ricos en indicaciones son, sin duda: Piet Tommissen, “Vilfredo Pareto und der italienische Faschismus”, en: Ernst Forsthoff und Reinhardt Hörstel (Hrsg.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag*, Athenäum Verlag, München, 1974, pp. 365-391 y Dino Fiorot, *Il realismo politico di Vilfredo Pareto. Profilo di una teoria empirica della politica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1969, pp. 312-339. Cf. también: Renato Cirillo, “Was Vilfredo Pareto Really a Precursor of Fascism?”, *American Journal of Economics and Sociology*, vol 42, 12, 1983, pp. 235-245. Este artículo representa un ejemplo de análisis superficial donde se contraponen el discurso corporativista y del “Estado ético” al escepticismo e individualismo sociológico de Pareto para concluir, con excesiva premura: “La verdad es que no existe nada en sus escritos que pudiera hacer a Pareto siquiera remotamente responsable por el cuerpo de doctrinas que terminaron constituyendo el fascismo.”, p. 237.

régimen fascista. En primer lugar, ha sido de peso el hecho de que el propio Pareto manifestara durante sus últimos meses de vida—recordemos que Pareto murió en agosto de 1923, es decir, diez meses después de la marcha sobre Roma— su apoyo explícito al movimiento político en ciernes.³ En segundo lugar han influido en la identificación los ofrecimientos a ocupar cargos públicos y ciertas menciones explícitas al sociólogo de Céligny por parte del propio Mussolini durante los primeros meses de vida de su gabinete. En tercer lugar, hay que considerar también ciertas menciones y reivindicaciones de Pareto hechas por algunos publicistas y figuras del gobierno fascista de los primeros tiempos.

La suma de todos estos indicios de carácter más o menos superficial, repetidos una y otra vez en las polémicas políticas de la época, ha contribuido indudablemente a oscurecer, tanto del lado de sus apologetas como de sus detractores, la verdadera naturaleza del vínculo del pensamiento paretiano con el fascismo. Para desentrañar dicho vínculo, no resta otro camino que el análisis pormenorizado y correctamente contextualizado de las presencias relevantes así como de las ausencias significativas de Pareto a lo largo del complejo discursivo del fascismo.

En otras palabras, lo que pretendemos en este capítulo es desembarazarnos de las simplificaciones y preconcepciones de polémicas que ya pertenecen al pasado para dilucidar como detrás del estigma superficial que asocia a Pareto al fascismo *tout court* se oculta su instrumentalización en el marco de las luchas políticas intestinas al propio fascismo. Librados de la imagen monolítica del fascismo, podremos sacar mucho mayor provecho hermenéutico de los diferentes libros, artículos, panfletos, discursos y alocuciones en los que Pareto aparece como recurso de la lucha por la apropiación y definición del propio régimen.

Pero para el propósito de este capítulo —esto es, analizar las apropiaciones, las instrumentalizaciones y, en definitiva, la influencia y peso reales del pensamiento político paretiano en y durante el fascismo— es preciso introducir una contextualización histórica de las luchas y conflictos que permearon la Italia fascista.

Para abordar correctamente este contexto es fundamental evitar el error de perspectiva histórica que significaría considerar la política italiana de 1922 en adelante como dividida en dos campos monolíticos y claramente identificados como fascismo y antifascismo.⁴

Debemos tener en cuenta que al momento de la toma del poder y hasta pasada la crisis desatada con el asesinato de Matteotti en 1925, el fascismo no era aún considerado, tanto por sus partidarios como por sus opositores, como una forma, régimen o Estado distinto o alternativo a los regímenes democrático-liberales. Adherentes y adversarios tendían a ver los primeros gabinetes de Mussolini como resultado y desempate de la crisis italiana de posguerra. En la perspectiva del momento predominaba en amplios sectores la creencia en el carácter pasajero del fascismo. Unos esperaban y otros temían que, antes o después, el fascismo se reabsorbería en el orden constitucional.

³ Las razones de esta toma de posición deben ser explicadas a la luz de la propia lectura e interpretación de Pareto acerca del fascismo. Algunos rasgos de esta lectura los hemos brindado al final de § 2.4.

⁴ Al respecto cf. Renzo De Felice, *El fascismo. Sus interpretaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1976, p. 222 y ss.

El recorrido que emprenderemos para realizar nuestro propósito de desentrañar los múltiples usos de Pareto en el fascismo comprende varias etapas.⁵ En primer lugar revisaremos los conflictos políticos de los inicios del régimen, el problema de la multiplicidad de identidades del movimiento fascista, con el fin de poder encuadrar y darle sentido a nuestro objeto de interés. El camino, comenzado en ese punto, se preguntará primero por la forma de las estilizaciones y mitificaciones de Pareto como guía espiritual del Duce. En segundo lugar veremos cuál es el lugar ocupado por Pareto en la sociología académica bajo el régimen. En contraste con estas perspectivas veremos, en tercer lugar, el énfasis puesto, en los albores de la crisis del régimen de 1925 en ciertas publicaciones partidarias, en mostrar a Pareto como un intelectual del régimen. Es en este momento que el sociólogo es caracterizado como el “Carlos Marx del fascismo”. El cuarto paso, por su parte, nos llevará a explorar ciertas apropiaciones de Mosca y Pareto por parte de un grupo de intelectuales liberales opositores del régimen. El contraste de estas dos últimas lecturas nos hará reflexionar sobre los modos en que unos y otros utilizan las categorías políticas de Pareto, fundamentalmente la de “élite”, para reforzar el propio derecho existencial y arrogarse el derecho a protagonizar el futuro. Afianzado el régimen, los principales conflictos que atraviesan a la sociedad italiana se trasladan al interior del propio fascismo. En un sexto paso, veremos cómo en el nuevo contexto ciertas categorías de Pareto siguen ocupando un rol polémico político, ahora en las luchas intestinas de los llamados “flanqueadores” del fascismo. Por fuera de estas apropiaciones caracterizadas por la inmediatez de su intencionalidad política, encontraremos, en séptimo lugar, ciertas lecturas teórico-políticas, orientadas por la búsqueda de una fundamentación del Estado fascista, basada en la superación de la metafísica liberal. Las lecturas de Ugo Spirito y Carlo Costamagna, sin dejar de tener un marco político, encuentran contenida en la obra de Pareto la exacerbación llevada hasta el límite de las categorías políticas del liberalismo. Para ambos teóricos, este límite muestra el umbral para la alternativa superadora —el corporativismo para uno, el Estado total para el otro— al liberalismo. Por último, y pese a esta abundancia y heterogeneidad de usos e influjos, veremos cómo, finalmente, la figura de Pareto ocupa en lugar marginal en la “cultura fascista” que se elaboraría a partir de los años treinta bajo la égida de Giovanni Gentile.

5.1.2. Las identidades del fascismo

Desde el momento en que, con la conformación de los primeros “fasci di combattimento”, el fascismo se expande y se nacionaliza con el fenómeno de los “squadristi” como parte de la reacción agraria a la ofensiva socialista revolucionaria de 1920 y 1921, se enciende el debate y la lucha interna en

⁵ Un aspecto importante de la cuestión ha sido dejado afuera. Nos referimos a la influencia indirecta ejercida por el lado del sindicalismo revolucionario, movimiento de cuyas filas migrarían numerosos intelectuales al fascismo. El tema de las relaciones de Pareto con el sorelismo y los sindicalistas merecería una investigación aparte. Algunas referencias importantes pueden encontrarse en Z. Sternhell, M. Sznajder y M. Asheri, *op. cit.*; J. Roth, *op. cit.* y James A. Gregor, *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, University of California Press, Berkeley, 1979.

torno a la identidad y propósitos del movimiento.⁶ Con esta primera ampliación de bases sociales, intereses, intenciones y cosmovisiones que aglutinaría la figura de Mussolini se inicia la discusión acerca de los “múltiples rostros” del fascismo. La polémica no se reduce sólo a la discusión entre historiadores e intérpretes que se extiende hasta nuestros días, sino que ha sido un aspecto central de las luchas internas que han atravesado todo el período en que el fascismo ha conservado el poder. Detrás de su imagen monolítica, el Estado fascista ocultó una feroz lucha entre sectores internos representativos de intereses locales, grupales, económicos, ideológicos, etcétera.

Así, al interior del movimiento se observa una larga lista de sectores que dan la imagen de la heterogeneidad de su composición. Se habla de fascistas viejos y nuevos; agrarios e intransigentes; reformistas y revolucionarios; de derecha y sindicalistas; católicos y anticlericales; liberales y corporativistas; monárquicos y republicanos, etc. Renzo De Felice condensa la explicación del fenómeno en la siguiente fórmula: si Mussolini consiguió “fascistizar” la sociedad italiana, como contraparte, la sociedad italiana, en toda su heterogeneidad y con todas sus contradicciones, colonizó el fascismo hasta fundirlo y confundirlo en ella.⁷

Como veremos, la mayoría de las lecturas y apropiaciones del pensamiento de Pareto no son clasificables como genéricamente fascistas sino que responden a las disputas internas al fascismo o a los diferentes intereses y sectores que dirimían posiciones de poder arrogándose la legitimidad cuyo mecanismo consistía en qué o quién constituye realmente al fascismo.

En segundo lugar veremos que, contra lo que tendería a creerse, hasta 1926, ciertos sectores de la oposición liberal y democrática se disputaban con el fascismo a Pareto en el lugar, junto a Gaetano Mosca, de fundadores de una visión científica, realista y por ende neutral de la política, desde cuyas lecciones debían articularse las luchas por una política de revolución democrática y liberal.

Por último, constataremos que en el ambicioso intento de construir una identidad del fascismo como “concepción religiosa” del hombre y del mundo, proyecto encomendado por Mussolini a Giovanni Gentile, el nombre de Pareto no aparece y los rastros de su pensamiento solo pueden ser identificado marginalmente y en confusión inescindible con todas las ideas de época que tratamos en el capítulo anterior.

Pero antes de afrontar los puntos mencionados es necesario pormenorizar la estilización y mitificación mussoliniana de la figura de Vilfredo Pareto.

5.1.3 El mito del “maestro”

En el punto anterior hemos señalado que en el contexto de sus años juveniles en Suiza y durante la primera década del siglo, Mussolini mostró interés por el

⁶ Cf. Renzo De Felice, *Mussolini il fascista. I. La conquista del potere 1921-1925*, Einaudi, Torino, 1966, cap. 1.

⁷ Renzo De Felice, *Mussolini il fascista. II. L'organizzazione dello Stato fascista 1925-1929*, Einaudi, Torino, 1968, pp. 5-6.

pensamiento de Pareto. Es en esa época donde se puede encontrar un eco sustantivo del pensamiento paretiano en el joven militante socialista revolucionario. Durante todo un período intermedio que va desde su nombramiento como director del *Avanti*, durante su ruptura con el socialismo, los años del *interventismo* y hasta llegar a la creación de los primeros *fasci di combattimento*, no se encuentran, sin embargo, menciones o rastros significativos del pensamiento de Pareto en su discurso.⁸

Hay que esperar hasta los años de la toma del poder para ver reaparecer el nombre de Pareto en el discurso de Mussolini. Esta reaparición consiste en un par de referencias explícitas desprovistas, sin embargo, de gran significación política o teórica. Parece tratarse, en estos casos, de intentos de investirse de la legitimidad emanada de la figura de Pareto como autoridad científico-intelectual. Así, en una entrevista hecha a principios de 1922, Mussolini califica a Pareto como “príncipe de los economistas” y caracteriza brevemente su visión como una superación del postulado del *homo oeconomicus*⁹, mientras que en un discurso de 1924 llamará a Pareto, sin otra aclaración, como “uno de mis maestros, el más ilustre”.¹⁰ Ciertamente existen también ciertos pasajes de Mussolini donde se podría llegar a adivinar cierta impronta o sesgo paretiano implícito, pero éstos pertenecen siempre a formulaciones que no dejan de ser muy genéricas.¹¹

Estas menciones, que se agotan entre 1922 y 1924, pueden ser interpretadas en el marco de la necesidad del fascismo de ganar legitimidad y respetabilidad en su carrera por lograr consenso entre las diferentes esferas de la sociedad italiana.¹² Con análoga lógica deben ser interpretadas también las ofertas de participación en el gobierno que le llegarían a Pareto en los meses inmediatamente posteriores a la marcha sobre Roma.¹³

En enero de 1923 Mussolini nombra a Pareto como representante de Italia ante la comisión de desarme de la Sociedad de Naciones. El cargo fue aceptado por Pareto en un primer momento, pero, poco tiempo después fue declinado esgrimiendo oficialmente razones de salud. Dos meses más tarde, Pareto es propuesto, junto a otras personalidades eminentes, como candidato a senador del Reino por el Consejo de Ministros. Esta oferta sufrió la misma suerte que la anterior y lo mismo ocurriría con su nombramiento como miembro de la *Accademia dei Lincei*.¹⁴

⁸ Cf. Renzo De Felice, *Mussolini il rivoluzionario 1883-1920*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 38 y ss.

⁹ Benito Mussolini, *Opera Omnia*, vol. XXXIII, Ed. La Fenice, Firenze, 1956, pp. 36-38. (original: “Il pensiero di Mussolini sulla crisi ministeriale”, en *Resto del Carlino*, 3 de febrero de 1922)

¹⁰ *Ibid.*, vol. XX, p. 212.

¹¹ En una introducción a Maquiavelo se puede encontrar, por ejemplo, la siguiente formulación: “el arte de gobernar a los hombres, es decir, de orientar, utilizar, educar sus pasiones, sus egoísmos, sus intereses, en vista de los objetivos de orden general que trascienden casi siempre la vida individual porque se proyectan en el futuro.”, Benito Mussolini, “Preludio al Machiavelli”, en: *Tempi della rivoluzione fascista*, Edizioni Alpes, Milano, s.d.

¹² En 1944 se encuentra una referencia más en la que Mussolini remite a Pareto, junto a De Jouvenel, como uno de los pensadores, “no sospechados ni sospechables de fascismo”, que habrían demostrado que el régimen político más proclive a la corrupción y la prevaricación es el democrático. Benito Mussolini, *Opera Omnia, cit.*, vol. XXXII, pp. 419-422.

¹³ P. Tommissen, *op.cit.*, 1974, pp. 380-382.

¹⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

La misma intención, adivinable en los honores y en las invocaciones, puede observarse en las primeras biografías oficiales de Mussolini aparecidas a mediados de los años veinte. En ellas se repite la estilización de Pareto como el *maestro ilustre* o el *genio italiano* cuyas lecciones marcarían a fuego al joven Mussolini en los claustros de Lausana.¹⁵

Esta última mención refiere a la presencia del futuro Duce, durante su exilio en Suiza, en un curso de sociología dictado por Pareto en la universidad de Lausana en el año 1904. Mussolini mismo afirmó haber tomado nota con fruición durante las clases del maestro. Pareto, por su parte, no recuerda a su alumno. Este hecho ha sido, tanto en panfletos fascistas como entre paretólogos, objeto de subterráneas controversias.¹⁶

Lo que interesa aquí, más allá de la veracidad de los hechos, es tener en cuenta la estilización de carácter casi legendario del Pareto maestro y mentor intelectual del líder del fascismo. La formación de esta imagen vaga es relevante en tanto ha influido, como lo veremos en numerosos ejemplos a lo largo de éste y el próximo capítulo, en crear una imagen de Pareto como mentor espiritual de Mussolini. Esta imagen no ha sido sólo explotada por el mismo fascismo sino que aparece también en interpretaciones antifascistas y en numerosos comentaristas e historiadores.¹⁷

Pero el vínculo pretérito-espiritual no sería el único que alimentaría la imagen de un Pareto referente del fascismo en estos primeros años del régimen. A diferencia de la anterior versión, se trata en este caso de relatos que intentan construir una imagen de participación decisiva de Pareto en las jornadas que precedieron a la toma del poder. Según diferentes versiones, a mediados de octubre de 1922, pocos días antes de la marcha sobre Roma, Pareto habría susurrado a oídos del entorno de Mussolini las mágicas palabras “O desso o mai più” (“o ahora o nunca”), suscitando en los protagonistas una impresión decisiva en la determinación del momento de actuar.¹⁸ Pero estas versiones son doblemente objetables. En primer lugar, incluso de haber existido dicho consejo, es dudable que Mussolini no evaluara la oportunidad por sí mismo. Como afirma autorizadamente De Felice: “Aún sin esta exhortación del sociólogo de Céligny, Mussolini era consciente, como pocos

¹⁵ Cf.: Ros D'Agata, *Mussolini. L'uomo, l'idea, l'opera*, Sandron, Palermo-Roma, 1927, p. 37.; Margherita G. Sarfatti, *Dux*, Edizioni Mondadori, Milano, 1926, pp. 26; Ivon De Begnac, *Vita di Mussolini*, Mondadori, Milano, 1936, tomo 2, p. 228.

¹⁶ Cf. P. Tommissen, *op. cit.*, pp. 372 y ss.

¹⁷ El más sofisticado intento crítico de explicar la figura de Mussolini a partir del legado espiritual de Pareto se encuentra en el escrito sobre el fascismo de Hermann Heller. Véase: § 5.2.4.2. En la historiografía, por su parte, el más significativo ejemplo lo constituye la monumental biografía de Mussolini escrita por Renzo De Felice. Al explicar los giros y vuelcos ideológicos dados por Mussolini a lo largo de su carrera política, el autor afirma que éstos no deben ser considerados como mero oportunismo o tacticismo, sino que ellos deben ser entendidos en consonancia con el modo como Mussolini concebía la política. El rasgo principal de esta concepción es, para De Felice, un profundo relativismo escéptico en el que se distingue claramente una simplificación de las teorías de Pareto, Mosca y Sorel. No sería entonces su oportunismo, sino su relativismo, que imposibilita toda verdad política más allá de la eficacia instrumental de las fórmulas o ideologemas, el factor explicativo de sus oscilaciones ideológicas. Cf. R. De Felice, *op. cit.*, 1968, pp. 164-166.

¹⁸ Hay tres diferentes versiones acerca del contacto de Pareto con el entorno mussoliniano: según la primera, se habría tratado de un encuentro entre Pareto y Dino Grandi en Ginebra en octubre de 1922; en una segunda, se trataría de una carta enviada por Pareto a Giovanni Preziosi; mientras que la tercera afirma que la carta habría sido recibida por el secretario del partido, Michele Bianchi. Cf. P. Tommissen, *op. cit.*, p. 376.

otros, que el fascismo no podía permitirse perder el momento oportuno.¹⁹ En segundo lugar, como lo demuestra Tommissen, no hay pruebas documentales que demuestren un contacto de Pareto con la inteligencia fascista.²⁰ Por otra parte, es cierto que, sin embargo, Pareto siguió muy de cerca, pero siempre a través de la prensa, las vicisitudes de la crisis político parlamentaria que precedió a la conformación del primer gabinete de Mussolini. En tal sentido, en una carta a Pantaleoni fechada el 29 de octubre de 1922, se pueden leer las siguientes palabras: «Mañana también el telégrafo nos hará saber qué es de la «revolución» fascista. *Si no se realiza ahora, es probable que no se realizará nunca más*; lo que no significa que otra revolución sea imposible. Si se realiza, veremos cómo los fascistas se las arreglan con los formidables problemas financieros y económicos.»²¹ De estas palabras, dirigidas a su amigo sin saber aún que la marcha sobre Roma había ocurrido el día anterior, es probable que se haya filtrado y recreado la leyenda que venimos describiendo.²²

Esta anécdota de ribetes legendarios trasciende, más allá de las intenciones de sus propulsores, el valor de la mera curiosidad historiográfica en tanto exhibe la propensión de algunos fascistas a pintar a Pareto como un frío científico y analista distanciado de las relaciones de fuerza política, puesto al servicio de la causa fascista.²³ Como hemos visto en § 2.2.4., este rol de analista escéptico y agnóstico que pone su conocimiento al servicio de la fe y la acción tiene afinidades y puede ser rastreado en la apropiación de Pareto por parte de los nacionalistas de *Il Regno*, en particular en la lectura de Giovanni Papini.

Esta tendencia se vería reforzada adicionalmente por la propia afirmación de Pareto, según la cual el fascismo confirmaba el movimiento cíclico de la política previsto por su sociología. Como ha visto Fiorot, tal declaración no podía más que constituir una invitación: «Si Pareto había visto en el fascismo un fenómeno que confirmaba sus visiones sociológicas, el fascismo no podía más que tomar nota complacido e instrumentalizar, al menos en un primer período, el pensamiento del gran sociólogo respecto de sus propios fines políticos e ideológicos. El mismo Mussolini, dando crédito a la leyenda de Pareto como su maestro en Lausana, había de alguna manera dejado entender la existencia de un cierto nexo entre fascismo y pensamiento paretiano sin, sin embargo, reconocer a Pareto como teórico del fascismo, cosa ésta que podía ensombrecer su rol de protagonista.»²⁴

Consiguientemente, veremos como un primer gran grupo de apropiaciones que aparecen como genéricamente fascistas, forjan una serie de *slogans* y motivos que tienden a resaltar, en consonancia con la estilización mussoliniana, la adhesión del pensamiento paretiano al fascismo.

Un rastreo en la publicística fascista permite ver, a grandes rasgos, dos tipos de apropiación de la figura de Pareto. Encontramos, por un lado, visiones que ensalzan y discuten a Pareto como preparador y protagonista de la situación espiritual que conduciría a Italia al fascismo. Estas versiones dan a

¹⁹ Renzo De Felice, *op. cit.*, 1968, p. 306.

²⁰ Piet Tommissen, *op. cit.*, p. 377.

²¹ *Lettere a Pantaleoni*, vol. III, p. 315. Las itálicas son nuestras.

²² Cf. Luigi Montini, *Vilfredo Pareto e il fascismo*, Giovanni Volpe Editore, Roma, 1974, pp. 139-140.

²³ Las fuentes de las versiones serían el mismo Giovanni Preziosi y Stanislao Scalfati. Cf. P. Tommissen, *op. cit.*, p. 376.

²⁴ Dino Fiorot, *op. cit.*, p. 313.

entender, genéricamente, que las doctrinas paretianas tuvieron una importancia fundamental en la formación moral y espiritual de la élite fascista. Para unos, esto se debe a sus constantes críticas a la democracia parlamentaria, al socialismo y a la influencia directa sobre Mussolini.²⁵ Otra variante quiere ver en Pareto al *naturalista agnóstico* cuya tarea de desacralización de los mitos impregnó con un “sano y un poco amargo y un poco desprejuiciado realismo” el ambiente espiritual de la posguerra en Italia, terreno y precondition para el florecimiento del liderazgo mussoliniano: “La devaluación de los mitos abstractos debía luego constituir uno de los caracteres más singulares de nuestra desmovilización espiritual. Entre esta general devaluación de los mitos abstractos, en la general desorientación de las almas, un hombre ocupó el vacío dejado por los mitos: Benito Mussolini. El verbo deviene acción.”²⁶ En oposición a estas variantes propias de los primeros años del régimen aparece, hacia fines de la década del treinta, un tercer tipo de estas apropiaciones que niega el carácter de analista agnóstico de Pareto. Según las mismas, el sociólogo habría sido primordialmente “un hombre de pasión y de lucha” que habría arribado “a conclusiones tan novedosas, atrevidas y adherentes al espíritu del siglo – anticipaciones de los motivos ideales de la revolución fascista”.²⁷ En este último tipo de opúsculos lo que se observa es ante todo un relevamiento acrítico de las adhesiones paretianas al fascismo sin reparar en las reservas y recaudos de los últimos artículos de Pareto.²⁸

5.1.4. La sociología académica fascista

Al lado de estas lecturas que tienden a situar a Mussolini o al fascismo como herederos espirituales de Pareto²⁹ aparecen otras, de índole diversa, que se reapropian de las diagnósis y de las categorías del análisis sociológico-político paretiano para proveer de una explicación y legitimación histórico-científica a la toma del poder fascista.

Entre las interpretaciones que juegan de este modo con la sociología de Pareto encontramos versiones diversas, que se mueven en diferentes niveles analíticos en cuanto a su intencionalidad y sus interlocutores.

En un primer nivel encontramos la literatura de carácter sociológico-académico. En ella prima la reproducción del esquema analítico más abstracto del proceso de circulación de las élites. El análisis de la composición de los residuos en las clases gobernantes y gobernadas adquiere interés, para algunos sociólogos fascistas, principalmente en función de dotar una explicación

²⁵ Cf. Stanislao G. Scalfati, “Pareto e il fascismo”, *Il Giornale Economico*, Roma, 1932.

²⁶ Alberto De Stefani, “In memoria di Vilfredo Pareto”, en: *La restaurazione finanziaria 1922-1925*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, 1926, pp. 67-75. (Originalmente aparecido en: *Gerarchia*, noviembre de 1923)

²⁷ Nello Quilici, *Vilfredo Pareto*, Nuovi Problemi, Ferrara, 1939, p. 100. Una postura similar se encuentra en: Franco Ciarlatani, *Vilfredo Pareto*, Emiliano degli Orfini Editore, Genova, 1938.

²⁸ Dino Fiorot, *op. cit.*, p. 324. El carácter acrítico y más exaltado de estas últimas versiones se explica, probablemente, en base a su marginalidad y al momento –el inicio de la segunda guerra– en que hicieron su aparición.

²⁹ Como hemos afirmado, este modo de ver en Pareto una de las preconditiones espirituales del fascismo, tiene su *pendant* en el campo antifascista y en la historiografía académica. Cf. § 5.2.4.

“científica” del ascenso del fascismo en términos de un cambio revolucionario. Ciertos pasajes del *Trattato* parecen encajar espléndidamente a tal propósito. El ejemplo arquetípico podría constituirlo el siguiente enunciado relativo a la circulación de las élites:

Las revoluciones ocurren porque, sea por el entretener de la circulación de las élites, sea por otra causa, se acumulan elementos decadentes en los estratos superiores, los cuales ya no poseen los residuos aptos para mantenerlos en el poder, que rehuyen al uso de la fuerza, mientras crecen en los estratos inferiores los elementos de calidad superior, poseedores de los residuos aptos para el ejercicio del gobierno, que están dispuestos a utilizar la fuerza.³⁰

En el sustrato marcado por la retórica y el discurso del fascismo, las proposiciones de este tipo –descontextualizadas del significado original– encuadran y refuerzan, sin necesidad de explicitaciones, la autocomprensión del fascismo. Los conceptos paretianos de *residuo de clase II*, *fe* o *fuerza* adquieren en estas utilizaciones un significado particular al ser mezcladas con toda la retórica de origen vitalista y sindicalista en la que el fascismo construye su propio relato. Las distinciones paretianas como *fuerza-astucia*, *fe-escepticismo*, *persistencia de los agregados-instinto de las combinaciones*, se combinan y resignifican, en este contexto, con las múltiples distinciones con las que opera la retórica fascista como *jerarquía-disolución*, *estirpe-cosmopolitismo*, *productores-parásitos*, etcétera.

Son numerosos los manuales y textos académicos que insertan, parafrasean y refuncionalizan elementos de la sociología paretiana con esta intencionalidad implícita de prestar legitimidad científica al fenómeno.³¹

Los trabajos académicos de Robert Michels pertenecientes al período fascista podrían ser catalogados como un ejemplo de este tipo de versiones. En efecto, en Michels se pueden encontrar afirmaciones como la que sigue: “En Italia el Fascio ha paretianamente llamado en torno a sí, a la eterna minoría de gente enérgica y de acción”.³² Sin embargo, a diferencia de las amalgamas estereotipadas como la que venimos de describir, Michels se destaca por el desarrollo de una línea de pensamiento que presenta una interpretación particular –y, por cierto, más elaborada que la mencionada versión sociológica estándar– del fascismo. Es cierto que en sus famosas investigaciones sobre la cristalización oligárquica inherente a todo poder político y a toda organización realizadas con anterioridad, Michels se insertaba en una comprensión elitista común a Pareto y a Mosca. Sin embargo, a diferencia de estos últimos, el *Leitmotiv* del pensamiento del sociólogo de Colonia descansa sobre el ideal roussoniano de democracia directa, y es recién a partir de su desencanto que habría concluido en la teoría del destino oligárquico de toda política. En su período sindicalista revolucionario en cambio, los mitos de la acción directa y de la huelga general habían funcionado como esperanza superadora. Pero este lugar sería suplantado, bajo el fascismo, por la figura de Mussolini, vislumbrada como instancia carismática, último esperanza frente a la inexorable tendencia oligárquica de la política de masas. En el mussolinismo, Michels veía la recreación de la solidaridad totalizante de la nación en la que

³⁰ *Trattato*, §2057

³¹ Ejemplos de esta modalidad son: Guido Sensini, *Studi di scienze sociali*, Magliane, Roma, 1932; Guido Bortolotto, *Governanti e governati del nostro tempo. Sociologia e politica fascista*, Ulrico Hoepli, Milano, 1933.

³² Roberto Michels, *Corso di sociologia politica*, Soc. An. Ist. Ed. Scientifico, Milano, 1927, p. 94. (citado de: Dino Fiorot, *op. cit.*, p. 322)

democracia directa y elitismo alcanzaban una nueva síntesis superadora.³³ Estos rasgos doctrinarios, que se suman a una notable cantidad de significativos trabajos (entre los que se destaca su *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*), hacen de Michels una figura no convencional y destacada respecto de la mediocridad y chatura de la sociología académica en la Italia fascista.

Más interesantes para nuestros intereses son, en cambio, las utilizaciones de la visión paretiana en la publicística inmediatamente ligada a las luchas políticas coyunturales del fascismo en sus primeros años de vida.

5.1.5. "Il Carlo Marx del fascismo"

El análisis paretiano de la fuerza y la astucia como los dos medios específicos de gobierno, la explicación de la decadencia política como resignación a la utilización de la fuerza física, el abuso al recurso de la corrupción, las combinaciones y los clientelismos por parte de la clase gobernante liberal-parlamentaria y la imagen de la disposición viril al uso de la fuerza como característica de toda élite históricamente pronta a detentar el poder, forman el eje de conceptos principal de estas apropiaciones. En todos estos casos se trata de identificar al fascismo con la élite que, por su coraje y energía, se ha erigido por derecho propio como la clase históricamente legitimada a sustituir a la vieja casta de *politicianti*, la cual, debido a sus abusos y corruptelas, su cobarde y decadente moral humanitaria, no podía ya imponerse a los embates del jacobinismo bolchevizante y nivclador y a la general situación de disgregación del orden social y de la autoridad en la Italia de posguerra. Frente a la decadencia política en que la *plutocracia demagógica* habría sumido a Italia en un *derrumbamiento de la soberanía central* (*sgretolamento della sovranità centrale*), y recalcando siempre la amenaza de indefensión frente al bolchevismo, el fascismo aparece como sana reacción de los elementos *mejores* y regenerativos de la integridad social, constituidos en una nueva élite.

Una primera serie de ejemplos pertenecen al período posterior a la marcha sobre Roma hasta 1925, año culminante de la crisis política del gobierno de Mussolini. En este contexto se enfrentaban los sectores liberal-conservadores que pujaban por la "normalización" del fascismo en las estructuras constitucionales y parlamentarias, contra los sectores más radicalizados que interpretaban el ascenso del fascismo como proceso revolucionario en curso. En los albores del asesinato del líder socialista Matteotti, Mussolini transforma a los *squadristi* en milicias oficiales del régimen como concesión a los sectores más intransigentes y radicalizados, como un modo de retener control sobre las filas partidarias y, al mismo tiempo, mantenerse dueño del equilibrio político-militar del país. Estas medidas suscitaban airadas protestas desde los sectores sociales tradicionales, que pretendían y apuntaban a la domesticación parlamentaria del fascismo. En una respuesta a estas críticas desde las filas más revolucionarias del partido

³³ Cf. Robert Michels, *Socialismo e fascismo (1925-1934)*. In *appendice: lettere di G. Sorel a R. Michels e un inedito di G. Mosca*, a cura di Giuseppe Panella, Giuffrè Editore, Milano, 1991.

observamos el primer ejemplo de uso polémico de las categorías de análisis político de Pareto. Así, en una serie de artículos escritos por Luigi Stirati se afirma que, frente a las objeciones en sentido contrario, el fascismo ha respetado a rajatabla los teoremas paretianos que advierten sobre el equilibrio de fuerza y consenso necesarios al gobierno. Pero el sentido de estas afirmaciones remiten al contexto particular que hemos descrito donde adquieren su sentido específico, pues el autor afirma que este equilibrio pretende ser quebrado por las críticas a la creación de la milicias fascistas, las cuales ocultando, denuncia el autor, la astuta intención de restringir la contienda política a la negociación parlamentaria sustrayéndole al fascismo, de esta manera, los modos propios y específicos que lo dotan de virtud y fortaleza:

[Q]uitar la fuerza armada al gobierno fascista, para obligarlo a llevar la lucha en otro campo, precisamente en el de la astucia y las combinaciones donde los adversarios, por su maestría en el uso de estos medios, tendrían, por cierto, prevalencia sobre el fascismo, el cual, teniendo abundancia de residuos de la clase II y deficiencia de aquellos de la clase I, sería rápidamente vencido y arrojado del sitio.³⁴

Estas palabras, motivadas en el juego de fuerzas previo al afianzamiento del régimen, exhiben una autocomprensión del fascismo en tanto élite constituida por un predominio del residuo de la persistencia de los agregados, esto es, como grupo portador de una fe, de un compromiso moral e ideal que lo predispone a la defensa, por medio del uso de la fuerza, de la integridad del tejido social frente a la astucia corruptora y las combinaciones envolventes de la vieja clase dirigente.

Amén de otros ejemplos como los reseñados, la variante más interesante, y quizás arquetípica, de estas instrumentalizaciones políticas de la sociología de Pareto se encarna en los escritos del Conte Vincenzo Fani Ciotti, quien, bajo el seudónimo de Volt, publicó números escritos a partir de los cuales propugnaba la identificación de Pareto como el “Carlo Marx del fascismo”.³⁵

En un primer artículo publicado en *Gerarchia* dos meses antes de la marcha sobre Roma³⁶, este autor asume que, dado el principio paretiano de las minorías como sujeto exclusivo del dominio político, el fascismo se perfila, por el predominio –nuevamente– de los residuos de la clase II entre sus filas, como la nueva y única élite con credenciales para sustituir al enfermo Estado democrático. El socialismo, la fuerza política en la que Pareto había identificado al candidato a asumir el rol de élite a la hora de escribir el *Trattato*, había resignado su fortaleza moral para convertirse en instrumento y parte de la plutocracia demagógica desde el momento de su *transformación* en un partido democrático y reformista.

En un segundo artículo³⁷, aparecido en el número siguiente de la revista personal de Mussolini, Volt responde a la siguiente objeción que Pareto le

³⁴ Luigi Stirati, “Il fascismo osservato attraverso la sociologia di Vilfredo Pareto”, *La vita italiana*, XXV, 1925; XXVI, 1925, La cita pertenece al último número en la p. 320.

³⁵ Los principales artículos de Volt en este sentido son: “Il concetto sociologico dello Stato”, *Gerarchia*, I, 25 de agosto de 1922; “Vilfredo Pareto e il fascismo”, *Gerarchia*, fecha...; “Uomini d’Italia: Vilfredo Pareto”, en: *Gerarchia*, II, 5, mayo de 1923. Estos escritos fueron en parte insertos y reelaborados en: *Programma della destra fascista*, Soc. An. Editrice “La Voce”, Firenze, 1924.

³⁶ Volt, “Il concetto sociologico...”, *op. cit.*

³⁷ Volt, “Vilfredo Pareto e il fascismo”, *op. cit.*

hiciera, en una carta privada, a su confianza en el fascismo como algo realmente nuevo:

Si realmente, como Usted estima, todo aquello que falta a la burguesía liberal renace en el fascismo, las conclusiones tuyas son ciertas. ¿Pero existe realmente esta oposición entre la psique fascista y la psique democrático-humanitaria?³⁸

La respuesta de Volt consiste en una serie de afirmaciones acerca de los sentimientos que encarna y expresa el fascismo, con el fin de probar que el temor de Pareto es infundado.

A la repugnancia al uso de la fuerza sentida por el socialismo humanitario y la burguesía alienada del “sentido del dominio” se oponen los “métodos fascistas”, manifestación de un “ánimo firmemente adverso a la psique democrático-humanitaria”. Según el autor, la diferencia “psíquica” se deduce de la propia acción de las escuadras fascistas:

Las expediciones punitivas, que aplican la primitiva ley del talión y golpean en el montón, representan la reacción natural de la sociedad que se sustituye a la falta de reacción legal del Estado. Los bandos resucitan con inflexible rigor la antigua *interdictio acqua et igni*. Las ocupaciones de los locales adversarios y la disolución forzada de las organizaciones rojas son actos de imperio.³⁹

Así, el estado de ánimo fascista se revela “aún antes que en las doctrinas, con los hechos.”⁴⁰ En su carácter de “religión guerrera”, el sentimiento fascista se manifiesta en un ritual y una simbología que exhiben su esencia religiosa. Pero se trata de un sentimiento religioso no basado en el dogma –por oposición a los intelectualismos– sino en la sana aquiescencia al líder y en una suerte de culto ancestral:

[E]n las filas fascistas, los gallardetes al viento, las camisas negras, los yelmos, los himnos, los alalá, los *fasci littori*, el saludo romano, la apelación a los muertos, las fiestas, los juramentos solemnes, las paradas militares, todo este conjunto de ritos [...] están ahí para demostrar una resurrección de los instintos originales de la estirpe.⁴¹

En síntesis, dice el autor, todos estos elementos concurren a demostrar que el fascismo es algo más que un fronda o un motín de descontentos, el fascismo “[es] una clase organizada para el ejercicio del poder, una nueva clase dirigente.”⁴²

Pero Volt no se detiene en la utilización de las categorías “psicosociales” de Pareto cuando agrega que sus filas están compuestas por una alianza de excombatientes de espíritu viril, la pequeña burguesía ahorrista –los *rentistas* en la jerga parietiana– y los productores, todos ellos “rebelados al yugo de la plutocracia demagógica”.⁴³ La imputación de ciertos sentimientos en el fascismo se explica por los grupos o categorías sociales que lo conforman. Si la plutocracia demagógica es el régimen de la alianza entre

³⁸ *Correspondance*, vol. II, p. 1099. (carta del 18 de septiembre de 1922)

³⁹ Volt, *Programma...op.cit.*, p. 48.

⁴⁰ Volt, *Programma...op.cit.*, p. 49.

⁴¹ Volt, “V’P’ e il fascismo”, *op. cit.*, p. 599. A entender de Bobbio, los escritos de Volt conforman un brevario de todos los lugares comunes del fascismo. Norberto Bobbio, “L’ideología del fascismo”, en: Costanzo Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 598-624, p. 606.

⁴² Volt, *Programma...op.cit.*, p. 49.

⁴³ *Ibid.*, *loc. cit.*.

grandes industriales, finanzas y élites obreras, el fascismo es, por su base social y sentimental, *otra cosa*.

En suma, Volt considera así haber demostrado, utilizando las mismas categorías de Pareto, que el fascismo tiene aseguradas las dotes de una nueva clase dirigente —de las que Pareto había dudado— capaz de tomar el timón del Estado:

¿Es realmente posible pensar que, una vez en el poder, los fascistas devengan corderos? Pareto puede estar tranquilo.⁴⁴

Curiosamente aparece aquí un nuevo paralelismo entre estos fascistas y los nacionalistas de *Il Regno* en su relación con Pareto. Mientras este último, no obstante no oculte cierta simpatía, mantiene una actitud escéptica frente a ambos movimientos en tanto encarnaduras de la élite del futuro; aquellos piden al “maestro” los acredite con la confianza y la fe en su carácter de “aristocracia” aglutinadora de los rasgos viriles perdidos por el socialismo. En otros términos, pretenden la venia, como la élite en ascenso, de la ciencia lógico-experimental de la política.⁴⁵

En sus publicaciones de 1923 y 1924, pasada la marcha sobre Roma y fallecido Pareto, Volt emprendería la resignificación del pensamiento de Pareto en su carácter profético. Pareto es retratado aquí como uno de aquellos estudiosos que, situándose por encima de las pasiones y por encima de sí mismos, con la “calma serenidad de un astrónomo”, consiguen una mirada de los hechos históricos con equivalente objetividad a la del físico observando los hechos de la naturaleza.⁴⁶ Es con esa frialdad de naturalista que Pareto “había desde antes de la guerra previsto la vasta subversión de la decadente civilización europea”, donde el futuro pertenecería que aquellos dispuestos al uso de la fuerza. Pero la clarividencia de Pareto no se detiene ahí pues ya en 1914 habría reconocido que esa actitud y energía viril para gobernar se manifestaba en los hombres del *Avanti*. Y director por aquellos años del periódico socialista era, agrega el autor, Benito Mussolini.⁴⁷

Al llegar a este punto parecería ser —y esta suele ser la afirmación común cuando se remite a la recepción de Pareto— que en la Italia de los veinte era el fascismo el que, precedido por sus fuentes sindicalistas y nacionalistas, monopolizaba las interpretaciones y apropiaciones del pensamiento de Pareto. Tal apariencia es sin embargo incorrecta dado que, como veremos, ciertos sectores de la oposición democrática y liberal al fascismo reclamaban para sí una interpretación elitista de la historia utilizando elementos de las teorías de Pareto y Mosca, contra los fascistas que se consideraban sus legítimos herederos.

⁴⁴ Volt, “V’P’ e il fascismo” *op. cit.* (citado de Fiorot, p.317)

⁴⁵ Véase: § 2.2.4.

⁴⁶ Volt, *Programma...*, *op. cit.*, p.18-19.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 20. Es interesante observar que el autor agrega aquí que “en esto Pareto se mostró bastante más clarividente que Sorel, el cual, tenazmente aferrado a la ideología marxista, quitó sus ojos de Roma, para fijarlos en Moscú.” Esta acotación delata, como veremos más abajo, la proveniencia nacionalista-conservadora y antisindicalista de quienes reclamaban a la figura de Pareto para el fascismo.

5.1.6. Los opositores de la *Rivoluzione Liberale*

El grupo en cuestión se hallaba por fuera del *Aventino*, esto es, de la oposición parlamentaria desarmada luego de la crisis suscitada por el asesinato de Matteotti. Tampoco pertenecían a las filas del socialismo o de la escisión comunista.⁴⁸ Este grupo de liberales y demócratas radicales encabezaba la oposición clandestina, extraparlamentaria y extraliberal. Estos críticos del anticomunismo del *Aventino*, intransigentes y antimonárquicos se nucleaban en torno a la revista *Rivoluzione liberale* de Picro Gobetti.⁴⁹

Este grupo cuya actividad político-intelectual comenzó con la crisis de posguerra y prosiguió como oposición antifascista durante los primeros años del régimen, sostenía posiciones liberal-radicales y antimonárquicas. Desde un moralismo político poco inclinado a la acción y un liberalismo que reivindicaba una concepción de la historia como campo de las luchas sociales por oposición a las idealizaciones metafísicas del iusnaturalismo, estos intelectuales veían en el *Risorgimento* una revolución fracasada, dada la exclusión de los sectores populares operada por medio del paternalismo, el transformismo y el conservadurismo de la clase política *post-risorgimentale*. De este modo oponían a la Italia parlamentaria la necesidad de una nueva élite heroica, revolucionaria, creadora y originada en las luchas orgánicas que llevara a cabo los designios incumplidos de la revolución liberal.⁵⁰

Con esta orientación, Gobetti y sus seguidores encontraban en el elitismo de Mosca y Pareto un esquema de interpretación histórica y un instrumento de lucha política en su oposición a la vieja clase política y en su denuncia del fascismo. Norberto Bobbio sintetiza del siguiente modo el significado que el elitismo asume para este grupo: “La idea, sostenida por Mosca y por Pareto, según la cual la historia sería exclusivamente obra de *élites* ofrecía, por un lado, un criterio de explicación de la historia de Italia, tal como se había desplegado en el más reciente pasado, y por otro lado, un ancla de salvataje para la obra de renovación: si es cierto que la política está hecha por minorías, se hacía preciso dar vida a una nueva *élite* que contraponer a aquella corrupta, agotada, decaída, que estaba por ser derrotada, luego de haberlo evocado, por el fascismo.”⁵¹

En la lectura histórica de los gobettianos, el fascismo no es más que el resultado de las impericias y errores históricos de una clase política en decadencia, pero no constituye de ningún modo —y aquí se invierte la interpretación de las apropiaciones fascistas del elitismo— el ascenso de una nueva clase política. Esta última solo puede provenir de la lucha política y formarse en torno a las masas políticamente excluidas. Por el contrario, el fascismo no es más que la renuncia a la lucha de una “nación cansada y

⁴⁸ Es interesante notar que las pocas referencias de Gramsci a Pareto no remiten a la cuestión del fascismo. En las *Notas sobre Maquiavelo* Pareto aparece mencionado en relación a la crítica al *liberismo* y su autocomprensión del mercado como orden natural que oculta su carácter político-distributivo. Véase § 2.3.3. En otra parte Gramsci se refiere al elitismo de Pareto y Mosca como expresión intelectual del grupo social dominante. Cf. A. Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p.10 nota al pie.

⁴⁹ Renzo De Felice, *op. cit.*, 1968, pp. 13-14.

⁵⁰ Norberto Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, nuova edizione accresciuta, Laterza, Bari, 1996, cap. 10.

⁵¹ *Ibid.*, p. 224.

perezosa” que opta, en su infantilismo político, por la tranquilizadora imagen paternal de un Estado fuerte al que resignadamente otorga su obediencia. El mussolinismo, más que la expresión de un nuevo orden, es una síntesis de coerción, paternalismo, fórmulas vacuas y un tacticismo heredero del peor transformismo giolittiano y, en tanto tal, no es otra cosa que la repetición del viejo orden.⁵²

A la apropiación interesada del elitismo con que los nacionalistas de *Il Regno* habían marcado el camino a los fascistas, los gobettianos oponían una relectura de Mosca y Pareto que dotara al liberalismo y a la democracia de un fundamento más realista.⁵³

Pese a haberlo intentado, Gobetti consideraba que los nacionalistas no habían conseguido incorporar exitosamente el elitismo dentro de su discurso:

Prezzolini y Papini buscaron, en los tiempos del *'Regno'*, de hacer comprender Mosca y Pareto a los nacionalistas, pero este intento de integración cultural encontró los espíritus impreparados y no era, por los demás, suficiente para la realidad que se venía gestando.⁵⁴

Las razones de este fracaso se esconden, a criterio del autor, en el intento de funcionalizar un esquema de interpretación científica a los fines de una política reaccionaria y antidemocrática.

En tanto la teoría de las élites es un canon válido de interpretación histórica, esconde todos los peligros del intelectualismo sociológico y científico del cual nace, si no se trasporta la lógica de Mosca y de Pareto hasta Jorge Sorel, el cual considera la teoría de las aristocracias, en su ambiente natural, es decir, en la lucha de clases.⁵⁵

El correcto uso de la teoría dependía así, según este autor, en la ligazón entre el concepto de élite y el de las luchas sociales en las que éstas se forman. Las élites expresan –y en ello la teoría abre una perspectiva democrática– las fuerzas orgánicas reales que pugnan al interior de toda sociedad. Por esa razón, afirma Gobetti, el elitismo tiene un contenido democrático:

En este sentido casi fisiológico los gobernantes deben representar a los gobernados. No hay aristocracia donde la democracia está excluida.⁵⁶

El acento de esta visión privilegia la instancia democrática en lo que concierne a la formación y reclutamiento, de abajo hacia arriba, de las clases dirigentes. Aceptando el principio de la minoría como postulado científico irrevocable en un contexto de masas, el problema reside en la apertura y representatividad orgánica de las élites dirigentes. En esta impostación del elitismo, Gobetti y sus seguidores encuentran mayor inspiración en la teoría de la clase política de Mosca que en la visión de Pareto.⁵⁷ Al afirmar que al lado

⁵² Piero Gobetti, *La Rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Licinio Cappelli – Libraio Editore, Bologna, 1924, pp. 149-158.

⁵³ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 228.

⁵⁴ P. Gobetti, *op. cit.* (citado de Bobbio, *op. cit.*, p.227)

⁵⁵ *Ibid.* (citado de Bobbio, *op. cit.*, p. 226)

⁵⁶ *Ibid.* (citado de Bobbio, *op. cit.*, p. 229)

⁵⁷ Es preciso señalar que Gobetti fue alumno de Mosca en la universidad de Turín en 1917. Siendo sus juicios sobre Mosca siempre de signo positivo, Gobetti mantiene ciertas reservas frente a Pareto, motivadas en los apoyos prestados al fascismo. En cuanto a la vieja controversia entre Pareto y Mosca por la paternidad por la formulación del principio elitario, Gobetti toma partido por Mosca.

de la ineluctabilidad del dominio de las minorías la historia demuestra un proceso lineal de ampliación en sentido democrático, Gobetti polemiza abiertamente con Pareto:

Hoy se realiza una revolución democrática en el verdadero sentido de la palabra. La élite que se formará será más que nunca fluctuante y abierta a todos. Pareto no nos puede negar que esto enseña la historia. La clase dirigente se hace siempre menos rígida, siempre más amplia y popular. De casta se hace clase y orden.⁵⁸

En síntesis, Gobetti rescata de Pareto el valor científico y el canon de interpretación histórica insito en la teoría de las élites. Más allá del filofascismo del propio Pareto, Gobetti ve un potencial democrático en la teoría que elabora a los fines de un programa democrático y liberal, y—desde esa perspectiva— busca despegar la exégesis paretiana de manos fascistas. En este espíritu Gobetti promueve la publicación de un ensayo de Alberto Cappa cuyo propósito específico es el de demostrar la arbitrariedad de la apropiación fascista del autor del *Trattato*.

En dicho opúsculo, aparecido en 1924, Cappa considera una ironía que los fascistas consideren los últimos artículos publicados por Pareto en *Gerarchia*⁵⁹ como su testamento político y como visto bueno para el nuevo régimen, visto que “no se consigue encontrar en ellos si no nuevas exposiciones particulares de sus teorías y de su superioridad de científico observador”.⁶⁰ Del mismo modo considera el autor que las lecturas que rescatan del *Trattato* una legitimación del uso indiscriminado de la violencia responden a un estado de ánimo autoritario que opera una interpretación tendenciosa y selectiva de una obra en la que, dada su neutralidad científica, se pueden encontrar “confirmaciones tanto a sustento de métodos autoritarios, como de aquellos democráticos y demagógicos, tanto de la fuerza como de la habilidad, de la dictadura como del consenso”.⁶¹

Guido Dorso, otro personaje del grupo gobettiano, retoma—alternado el sesgo político programático de la idea de élite en Gobetti— la distinción entre los aspectos científicos e ideológicos de la doctrina de Pareto y Mosca. En tal sentido, considera que una doctrina liberal-democrática debe incorporar, si no quiere caer en dogmatismos, las enseñanzas del realismo y del pesimismo antropológico implícitos en el elitismo. En una paráfrasis de Pareto, el autor critica la falta de realismo antropológico de las doctrinas políticas en general:

Toda la historia de las así llamadas doctrinas políticas es un cementerio de generosas utopías que ciertos grandes ingenios han puesto en el papel en el vano intento de corregir la naturaleza humana.⁶²

Con gran claridad aparece en Dorso la correspondencia entre naturaleza humana y el hecho de la inevitabilidad del dominio de las minorías:

La imperfección de la naturaleza humana ha tenido como consecuencia que las sociedades humanas no hayan podido organizarse si no a través de estas organizaciones oligárquicas que forman la osamenta de toda la estructura social.⁶³

⁵⁸ *Ibid.* (citado de Bobbio, *op. cit.*, p. 229)

⁵⁹ Nos referiremos a estos artículos más adelante en este capítulo.

⁶⁰ Alberto Cappa, *Vilfredo Pareto*, Torino, 1924 (citado de Fiorot, *op. cit.*, p. 327)

⁶¹ *Ibid.*, p. 328.

⁶² Guido Dorso, “Dittatura, classe politica e classe dirigente”, en: *Opere*, Einaudi, Torino, 1949, p. 162. (citado de Bobbio, *op. cit.*, p. 231.)

Una vez aceptada esta “constante sociológica”, el pensamiento liberal-democrático no puede sensatamente proponerse otro problema que el de pensar cómo evitar los abusos de la clase gobernante. El elitismo es concebido aquí nuevamente como una doctrina científica que debe informar a una concepción liberal y democrática de la política y no como una invitación al fascismo.⁶⁴ Hacia fines de la segunda guerra, el pensamiento de Dorso derivará en una propuesta basada en la idea de competencia entre élites y recambio en la lucha leal entre partidos políticos.⁶⁵

Similar es la interpretación liberal de Pareto a la que arribará Filippo Burzio hacia el final de la guerra.⁶⁶ Sin embargo, este último personaje, si bien perteneciente desde el inicio al entorno de *Rivoluzione liberale*, presenta una serie de diferencias respecto de los arriba mencionados. Más conservador y realista que Gobetti, este autor se reconocía más en Pareto que en Mosca y disintía respecto del moralismo de sus colegas.⁶⁷ Inspirado en Pareto, Burzio escribió una serie de artículos en los que retrata a Giolitti como ejemplo de virtud política. El verdadero político es un demiurgo, un creador que opera, sin ensuciarse, con la “fangosa” materia humana. Desde esta concepción más cínica y aristocrática de la política, Burzio es un crítico del “antifascismo ético” de sus colegas.

Una evaluación de lo expuesto hasta el momento parecería arrojar las siguientes conclusiones. En primer lugar, la común presencia de motivos antiliberales parece haber predisposto a ciertos intelectuales del fascismo hacia una apropiación de la figura de Pareto. Segundo, Mussolini y algunos exegetas utilizaron hechos puntuales y anecdóticos para construir una estilización de Pareto *qua* maestro, inspirador y consejero del movimiento. Tercero, el tema de las élites, su circulación y el rol de la fuerza parecen haber sido los puntos preferidos por apologetas y detractores del régimen. A las

⁶³ *Ibid*, p. 232.

⁶⁴ En una biografía crítica sobre Mussolini publicada en la posguerra, Dorso cuestiona la calificación de Mussolini como discípulo de Pareto. Refiriéndose a la presunta presencia de Mussolini en el curso dictado por Pareto en 1904 dice: “[S]i fuese cierto que Mussolini ha escuchado el curso de ese año, no sería cierto que él es discípulo de Pareto en el sentido querido por los exaltadores mussolinianos, es decir, en el sentido de conocedor y, lo que más cuenta, de realizador de todas las teorías paretianas”. Analizando las menciones a Pareto de Mussolini concluye que no pasan de ser superficiales y encuentra que la apropiación solo se explica por conveniencias del momento. Por último concluye –igual que Cappa– que el fascismo terminó haciendo justo lo contrario de aquello que Pareto sugería en sus dos artículos de *Gerarchia*. Cf. Guido Dorso, *Mussolini alla conquista del potere*, Einaudi, Torino, 1949, pp. 16-17.

⁶⁵ Cf. Bobbio, *op. cit.*, pp. 230-234. Esta concepción prefigura el *Leitmotiv* del llamado “elitismo democrático de la posguerra”.

⁶⁶ Sobre las diferencias y matices entre las concepciones de Dorso y Burzio, cf. Bobbio, *op. cit.*, pp. 239-241.

⁶⁷ En una de sus principales obras escribe que “en cuanto al tinte contemporáneo y a los aspectos prácticos de mi problema, los hombres a los cuales entonces me sentí más cercano fueron dos ilustres ingenieros, los cuales tuvieron, incluso culturalmente, notable influencia sobre mí: Giorgio Sorel y Vilfredo Pareto”, en: Filippo Burzio, *Il demiurgo e la crisi occidentale*, Bompiani, Milano, 1933, p. 146 (citado de Bobbio, *op. cit.*, p. 235.). Burzio dedicó numerosos ensayos a Pareto: “Pareto e altri”, en: *Ritratti*, Ribet, Torino, 1929; “Un insegnamento di Pareto”, en: *Repubblica anno primo*, Casa Editrice Egea, Torino, 1948; “Introduzione alla sociologia”, en: *Giornale degli Economisti e Annali di economia*, VI, 1947; “Le azioni non logiche di Pareto” y “Il concetto di residuo in Pareto” ambos en la mencionada revista en los números VI de 1947 y VII de 1948 respectivamente.

diferentes posturas políticas se corresponden diferentes interpretaciones acerca del significado de la “rotación de las élites”. Mientras en el campo fascista se enfatizaba la “disposición al uso de la fuerza” como atributo distintivo de una nueva élite históricamente legitimada a detentar el poder, en el campo de la oposición se consideraba la incorporación de grupos sociales antes excluidos como sustrato de toda nueva élite que pretendiera una refundación política sobre nuevos contenidos morales. En la lucha política italiana de los años veinte, la utilización de la teoría de las élites parece haber sido un instrumento discursivo a partir del cual se calificaba o descalificaba a las fuerzas como genuinos o falsos portadores de una renovación política frente al *impasse* de la posguerra.⁶⁸

Sin embargo, una observación más pormenorizada de los documentos de todo el período fascista nos han permitido encontrar que, en primer lugar, no sería exacto afirmar que todo el interés por Pareto se resume en una apropiación interesada y convenientemente instrumentalizada del principio minoritario; y, en segundo lugar, que el nombre de Pareto no se ha esgrimido exclusivamente en función de la oposición entre fascistas y opositores.

Como veremos a continuación, en un cierto número de debates que atraviesan todo el período fascista y que expresan conflictos entre diferentes sectores y facciones del régimen aparecen una serie de discusiones en torno a diferentes problemas de la obra de Pareto que van más allá de la cuestión de las élites.

5.1.7. Pareto como arma en las luchas por la identidad del régimen

Al inicio de este capítulo hemos hecho ya referencia a la forma en que los conflictos propios de la sociedad italiana comenzarían a expresarse en una sorda lucha política al interior del fascismo a partir de octubre de 1922. Al perfilarse como instrumento de la lucha antibolchevique, el fascismo – originado como reacción de los ex combatientes de la primera guerra y de los sectores pequeñoburgueses políticamente alienados y desfavorecidos por la política del período giolittiano– amplió su base a los pequeños propietarios agrícolas emiliano-romañolos y a los terratenientes amedrentados por la recrudescencia de las luchas rurales. El clima de amenaza revolucionaria del año veintiuno, caracterizado por la percepción de la incapacidad interventiva de las fuerzas coercitivas del Estado, haría que los diferentes sectores conservadores y de la burguesía financiera e industrial vieran en las escuadras fascistas una fuerza de preservación del orden social y la propiedad a la que, paulatinamente, comenzaron a apoyar y financiar en defensa de sus posiciones.

La táctica parlamentaria desplegada por Mussolini durante todo 1922 y que concluyó el 28 de octubre con la formación de un gabinete fascista en coalición con sectores conservadores y liberales consistió precisamente en presentarse como el único capaz de formar un gobierno y controlar la situación político-militar del país. Pero parte fundamental de esta estrategia de toma del

⁶⁸ Esta parece ser la conclusión del único comentarista de Pareto que se entromete en la cuestión de la recepción durante los años veinte: “Indudablemente el aspecto del realismo político paretiano que más ha sensibilizado el interés de los intérpretes y de los secuaces, concierne a la impostación científica del problema político fundada en el principio minoritario.” Dino Fiorot, *op. cit.*, p. 331.

poder era un simultáneo corrimiento hacia la derecha por medio del cual el fascismo comenzó a relegar y ocultar sus facetas revolucionarias y a presentarse como un garante de la estructura social. De este modo, Mussolini se alejó paulatinamente del discurso republicano y de la retórica sindicalista-nacional, mostrándose favorable a los requerimientos y demandas de los diversos sectores del *establishment*.

El gobierno nacido con la marcha sobre Roma comienza con claros gestos –visibles primordialmente en una política económica tendiente a la reducción del gasto público y al equilibramiento de las cuentas– de apertura hacia los sectores tradicionales. Esto propició que amplios sectores de las viejas clases dirigentes corrieran hacia las filas del fascismo, ya sea incorporándose al partido, o dando un apoyo externo y condicionado a su política. Pero, simultáneamente, Mussolini debió iniciar una política de contención hacia los sectores representados por el primer fascismo, cuyas demandas de participación e incorporación se manifestaban en un discurso que persistía en una retórica de cambio revolucionario.

Hasta la resolución de la crisis provocada por el asesinato de Matteotti, el gobierno de Mussolini consistió en un delicado juego de equilibrio y articulación entre los sectores “eversivos” e “intransigentes” y los sectores de los así llamados “flanqueadores”. Al interior del fascismo esto significó una sorda lucha entre los sectores milicianos encarnados en la figura de Farinacci, los que representaban a sectores de la pequeña burguesía y portadores de un estado de ánimo de ribetes anticapitalistas y antiburgueses, y –en contradicción con los anteriores– los fascistas *parvenus* de extracción política conservadora, liberal y nacionalista, que veían en el fascismo un instrumento para la defensa de las instituciones tradicionales y de sus posiciones de poder.⁶⁹

Detrás de estos “múltiples rostros” que presentaba el fascismo, algunos observadores atentos de la época –como Gramsci–⁷⁰ supieron adivinar la puja entre concepciones e intereses contradictorios y antagónicos, oculta por la imagen de unidad monolítica, que el fascismo mostraba en la superficie. La lucha política en el interior del fascismo era la lucha por la definición de aquello que debía ser el régimen y de los sectores que lo encabezarían. En otras palabras, los diferentes sectores pugnaban por definir como la auténtica identidad del fascismo a su propia concepción del mismo. Pero no se trataba de una mera lucha de facciones al interior de un grupo, sino del conflicto de intereses estructurales de la sociedad italiana toda, trasladada –dada la pulverización de las mediaciones políticas del régimen parlamentario– al interior del movimiento de Mussolini. Si este último hacía su juego de poder generando y articulando equilibrios tácticos sin otros miramientos que su consolidación en la cabeza del Estado, los demás sectores actuaban de frente y en vistas al futuro ordenamiento sociopolítico de Italia. La exaltación del Partido Fascista como sujeto privilegiado de la nueva política debe ser leído, en tal sentido, obedeciendo a la aspiración de estos sectores a una participación en el poder, de la que de otro modo se veían excluidos. De ahí también su rechazo del compromiso con los sectores flanqueadores,

⁶⁹ Cf. Renzo de Felice, “Fascismo tra fiancheggiatori e rivoluzionari”, en: Costanzo Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 573-581; también: R. De Felice, *op. cit.*, 1968, pp. 6-34.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 33-34.

propiciantes de una “normalización” que buscaba la reabsorción del fascismo en la legalidad de la vieja constitución. A diferencia de los intransigentes, los flanqueadores adscribían al fascismo sólo en la medida en que percibían que no era posible mantener el orden social al margen de Mussolini. Su estrategia consistía, por ende, en despojar al partido de sus elementos eversivos, intransigentes y sindicalistas, tomando sólo la instancia autoritaria y conservadora. En otros términos, las clases sociales que después de 1925 conseguirían –contra la base social primigenia del movimiento– afirmar su posición y sus intereses en la consolidación del régimen, se apropiaron de las formas retóricas del fascismo en pro de mantener la sustancia del orden social:

En la forma –por fin– el fascismo fascistizó a los “flanqueadores”, en la sustancia éstos consiguieron a desrevolucionar [derivoluzionarc] el fascismo, a convertirlo en un instrumento suyo y hacerlo recenterar, en buena medida, en el cauce de la tradición conservadora.⁷¹

Es en esta lucha librada por los sectores tradicionales –que ya no es la de fascistas y antifascistas– en la que, inopinadamente, reencontramos una utilización del pensamiento de Pareto. En la figura de Volt, quien en la hora de la toma del poder buscara en Pareto al “Carlo Marx del fascismo”, tenemos al típico representante de la posición política de los flanqueadores.⁷² En su batalla publicística contra la carga *subversiva y revolucionaria* de los intransigentes, este autor vuelve a servirse de argumentos paretianos para sus propósitos.

De simpatías nacionalistas, Volt constituye un “flanqueador interno” afiliado al PNF en los albores de la toma del poder. En un texto de batalla de 1924 este defensor del poder de la monarquía realiza un diagnóstico de la situación política para arribar a una justificación de la necesidad de un cierto tipo de reforma constitucional para la estabilización del régimen.

Desde el principio de su construcción argumental, hará un uso ambiguo de la sociología de Pareto. Así, principia Volt, la revolución fascista es, contemplada desde su base económica, “una revolución de los ahorristas contra los especuladores.” La democracia, cuya lógica clientelar propicia la asignación de rentas improductivas por medio de mecanismos proteccionistas, subvenciones, contratos y monopolios estatales, empleos públicos, etc., es el paraíso del tipo social de los especuladores. “La burocracia y el parlamentarismo son los dos brazos de la especulación improductiva.”⁷³ Este parasitismo –del que socialismo y bolchevismo son la realización extrema– se alimenta a costa de las clases sanas productoras de renta fija y solo puede ser barrido por medio de la revolución encabezada por la élite guerrera de los *fasci*.⁷⁴ Los rentistas, identificados en este punto con el concepto ambiguo de *clases medias*, son, por ende, los aliados naturales de un gobierno fuerte, independiente de intereses particulares y capaz de regirse por el principio del interés nacional. Las medidas de saneamiento económico, consistentes en la restricción del gasto y control inflacionario son testimonio de este carácter independiente del gobierno fascista. Pero esta autonomía sólo es posible en la medida en que el poder ejecutivo no dependa de las asambleas legislativas. En

⁷¹ *Ibid.*, p. 9.

⁷² *Ibid.*, p. 39-40.

⁷³ Volt, *op. cit.*, 1924, p. 78.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 79.

tanto que éstas siguen siendo dominantes, perdura también la amenaza de un regreso a la lógica de los especuladores. Por ello la revolución fascista no habrá concluido hasta que una reforma constitucional no organice una nueva clase dirigente, asentada sobre otras bases que las propiciadas por el régimen parlamentario. Esta necesidad, recalca Volt, ya la habría advertido Pareto en su *testamento político*.⁷⁵

Desde 1923 estaba instalado el tema de la reforma constitucional para sentar las bases del régimen político. De este modo, el debate sobre el contenido de la constitución pasaba a ser arena de la contienda; y en ese contexto debemos considerar las afirmaciones de Volt.

Dejando de lado los eufemismos, el autor advierte al introducir su postura que hay sectores del fascismo que no advierten esta exigencia vital. Apelando nuevamente a una distinción de Pareto, afirma que el problema constitucional es de *sustancia* y no meramente de *forma*.

Desestimar la eliminación de resabios parlamentarios podría ser fatal para el fascismo, ya que en el terreno del parlamentarismo triunfa inexorablemente la *plutocracia demagógica*.

El régimen parlamentario, ideal instrumento en las manos de los especuladores, no se presta a ser utilizado por los ahorristas. [...] En el caso de que el fascismo se dejara absorber por el parlamentarismo, los especuladores, insinuándose en su conjunto, lo disolverían.⁷⁶

Volt retoma aquí, en términos simplificados, la crítica de Pareto a las visiones que reparan unilateralmente en los aspectos formal-institucionales de los regímenes políticos, en desmedro de su constitución material.⁷⁷ Sintetizando los términos del análisis de Volt, una forma parlamentaria implica, materialmente, el gobierno de los sujetos propensos a las combinaciones cuyas consecuencias prácticas se traducen en la disolución de los institutos fundamentales de la sociedad, como “patria, familia y religión”.⁷⁸ Este peligro sólo puede ser conjurado independizando al poder ejecutivo de cualquier conformación electiva. El remedio sólo puede consistir—asi el autor— en hacer que el gobierno, ejercido por el Duce, mantenga una dependencia última respecto del poder monárquico. La propuesta, común al ala más conservadora de los flanqueadores, es un retorno a la letra estricta del estatuto albertino —la carta constitucional redactada por Carlo Alberto de Saboya en 1848 y adoptada por el Reino de Italia— despojado de toda la doctrina consuetudinaria incorporada por las últimas décadas de práctica parlamentaria.

Frente al predominio tiránico de los intereses especulativos encarnados en el parlamento electivo, fascismo y monarquía comparten, para estos conservadores, un mismo principio político:

La monarquía italiana no podía ser más que fascista. Ya que sólo ella puede representar, por encima de los conflictos de clase, la superioridad del *estado nacional*. El parlamento, que representa en cambio el *estado social*, debe ser subordinado al poder monárquico.⁷⁹

⁷⁵ El autor se refiere a los artículos: “Pochi spunti di un futuro ordinamento costituzionale”, *La vita italiana*, septiembre-octubre 1923 y “Il testamento politico di Vilfredo Pareto”, *Il giornale economico*, 25 de septiembre de 1923

⁷⁶ *Ibid.*, p. 102.

⁷⁷ Cf. *Trattato*, §2237 y ss. Hemos tratado este punto en § 2.4.

⁷⁸ Volt, *op. cit.*, loc. cit.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 105-106. Las cursivas son nuestras.

Estado social y estado nacional representan para el autor los dos principios contrapuestos de legitimación de un Estado. La distinción parte de dos diferentes significados de la noción de *interés*:

Es necesario [...] distinguir el máximo de utilidad *para* la colectividad, considerada como la suma de las varias utilidades personales, del máximo de utilidad *de* la colectividad, considerada como unidad viviente. La primera nos da la teoría del *estado social*; la segunda aquella del *estado nacional*.⁸⁰

La distinción analítica que Pareto realiza utilizando los conceptos de *Máximo de utilidad PARA la colectividad* y *Máximo de utilidad DE la colectividad*, que en su contexto real apuntan a señalar los límites de la racionalidad en la decisión política⁸¹, son aquí utilizados para oponer, presentándolos como dos principios absolutos y opuestos, la política *demagógica* y decadente basada en los principios del hedonismo individualista y propia de las democracias parlamentarias, a la política concebida como sacrificio de lo individual en favor del interés superior de la nación.

Parlamento electivo y monarquía son las instituciones que encarnan estos dos principios antagónicos. Por esta razón, el primado del parlamento significa el primado de los intereses privados y de los egoísmos de clase, desgarrantes y disolventes de la unidad nacional. Sustraerle el veto ministerial al parlamento sería así un primer paso para emancipar al interés nacional de su tiranía. Pero este paso no sería suficiente, dado que mantener un parlamento electivo dejaría al soberano aislado y privado de una base y comportaría, en el largo plazo, una *venganza* de los especuladores:

Es necesario también que una nueva aristocracia, aquella de los ahorristas, devenga el sustento de la monarquía en la lucha contra la aristocracia de los especuladores. Los elementos de esta nueva aristocracia se encuentran en las filas del partido fascista. Pero es una ilusión creer que ella pueda imponerse a través del actual mecanismo electoral. Concedido incluso que el fascismo pueda asegurarse la mayoría parlamentaria por un espacio de cincuenta años, ello succedería con el sacrificio de sus elementos mejores. El sufragio universal operaría en el partido una selección al revés.⁸²

En cuanto a la selección que produce, el sufragio universal implica la prevalencia de los elementos especuladores. De afirmarse como partido electoral, el fascismo se vaciaría así de contenido.

La demagogia socialista y popular resurgiría en la sombra de las *scure* [hachas] y de los *fasci*. [...] La parlamentarización, anhelada por los así llamados fascistas moderados, sería la muerte del fascismo.⁸³

Por esta razón es imperativo crear un nuevo órgano “apto para representar la autoridad de la nueva aristocracia fascista.” El senado es—a ojos del autor— el candidato, a condición de que se corrija su inorganicidad, fruto de la representación individualista. Hay que sustituir la *función social* por el *número* en el principio de representación, para que exprese la representación orgánica de la aristocracia nacional.⁸⁴

⁸⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁸¹ Véase § 3.8.

⁸² *Ibid.*, p. 112.

⁸³ *Ibid.*, *loc. cit.*.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 113.

Pero lo que el autor concibe como “representación orgánica” exhibe nuevamente su orientación frente a las demás tendencias internas del fascismo. Volt se enfrenta aquí a los sectores que promueven ideas de corte tecnocrático y a las tendencias sindicalistas. Los técnicos que defienden el principio de una “epistemarquía” o dominio de la ciencia son descalificados por ser deudores de una utopía racionalista y ahistórica que ignora que el Estado no es administración, sino imperio. El sindicalismo de origen soreliano es, por su parte, considerado como mero bolchevismo y sometimiento de la política a las categorías económicas; por ende, la representación sindical no puede servir de base al Estado.

Concediendo que estos principios pueden, a lo sumo, constituirse como concejos técnicos sin capacidad vinculante, el autor concluye que sólo resta el principio de la denominación regia de los senadores. Sólo así se crearía la *nobleza del porvenir*.

En esta imagen constitucional se resume acabadamente la intencionalidad íntima que –siguiendo a De Felice– estaba en la base de los flanqueadores y que se oculta tras la pantalla de la “necesidad de formar una nueva aristocracia”: “acrecentar los poderes de la corona, atar estrechamente el poder de Mussolini a la monarquía, en modo tal de condicionar su autonomía, y reducir el aporte de la ‘representación por categorías’ a los problemas técnicos, excluyéndola de hecho de las decisiones políticas.”⁸⁵

La identificación del frente flanqueador con la monarquía reposaba sobre el supuesto de que esta última constituía la mejor garantía para el mantenimiento de la estructura social que se había visto amenazada con la crisis de posguerra. A su vez, los diversos sectores sociales representados por los flanqueadores percibían que la situación política de la monarquía sólo podía ser preservada atando su suerte a la de Mussolini. Ello explica, como hemos ya dicho, la estrategia de los sectores conservadores consistente en colonizar el movimiento. De todos modos, el frente flanqueador era todo menos un grupo cohesivo de intereses unitarios. Dentro del frente estaban presentes los intereses del gran capital industrial y financiero y, por otro lado, también vastos sectores del mundo rural. La convergencia de unos y otros no podía ser, en consecuencia, más que parcial. Dicha convergencia se sostenía en realidad –como explica De Felice– en la estrategia conjunta de mantener a Mussolini en el poder, en tanto era percibido como el único capaz de reestablecer un “Estado fuerte” que asegurara la prevalencia de su común interés en el respeto de los pilares básicos del orden social y de los privilegios sectoriales. Sin Mussolini, todos estos sectores tendrían que vérselas en una arena política, donde deberían luchar individualmente en pie de igualdad con otras fuerzas que cuestionaban las instituciones que sostenían sus privilegios. Apoyando a Mussolini, en cambio, estos sectores se aseguraban un plafón desde el que podían presionar por sus conveniencias sectoriales sin el riesgo de perderlo todo. En otras palabras, la cohesión y convergencia del sector flanqueador estaba garantizada a partir del común apoyo a Mussolini.⁸⁶

Bajo este plafón común, los diferentes intereses urbanos y rurales del frente flanqueador planteaban sus propias peticiones frente al “Estado fuerte”, que de común acuerdo sostenían. Este juego político basado en pujas sectoriales se estabilizaría a partir de 1925. El mismo se ve reflejado y se

⁸⁵ R. De Felice, *op. cit.*, 1968, p. 40.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 29-30.

expresa a su vez en la publicística. En los artículos de Arrigo Serpieri, uno de los más conspicuos representantes de los intereses rurales, se observa un excelente ejemplo de argumentación política de lucha sectorial. Es precisamente con categorías paretianas que el autor afirma la necesidad construir una política fascista apoyada en el mundo rural:

Es casi cierto que —si la conquista del gobierno por parte de la mediana y pequeña burguesía reunida en torno a los *Fasci* no hubiera introducido en la situación nuevos elementos— se habría reestablecido un régimen político fundado en la prevalencia de la clase burocrática y de las nuevas aristocracias obrero-industriales, aliadas en el conservar con el arte de las combinaciones sus posiciones privilegiadas; en fin, el régimen de la plutocracia demagógica, sea aún con las atenuaciones impuestas, en comparación con otros países, por el menor desarrollo de la gran industria. Y si la clase que actualmente gobierna renunciara inmediatamente al uso de la fuerza, como desde tantas partes se reclama, es igualmente probable que ese régimen —el cual, incluso hoy, no deja de ejercitar, no siempre en vano, una presión fuertísima— triunfaría de nuevo plenamente.

Es justamente este aún no resuelto contraste, el que explica el estado de crisis política en la cual se debate el país.

Podremos salir de ella, a mi entender, sólo cuando la actual clase de gobierno habrá encontrado en la realidad económica y social italiana una propia y sólida base, en armonía con sus ideales políticos.

Dos caminos se encuentran delante de ella: o buscar esa base en el capitalismo industrial, en su doble aspecto de plutocracia y obrerismo; o buscarla en las clases rurales, acelerando su desarrollo económico y social.

El sindicalismo fascista empuja —quizás más por necesidad de cosas que por querer de hombres— hacia el primer camino: pero, entonces, la nueva clase de gobierno terminará por ser adjuntada y absorbida en las *élites* ya formadas en el seno del movimiento obrero, de las que deberá aceptar las inclinaciones, los sentimientos, los ideales: por consiguiente, en cuanto representante de ciertos valores espirituales, será sustancialmente vencida.

Si el segundo camino será el pre-clegido; si la vieja clase media, que ha hecho a la fuerza de los *Fasci*, sabrá adherir al anticapitalismo de las clases rurales y sabrá forjarse en éstas la base social, empujándolas y guiándolas a la conquista del poder político, sobre el cual desde decenios éstas no han tenido casi peso alguno; entonces éste podrá acelerar el advenimiento de una nueva Italia que de sus campos fecundos traiga los elementos no tanto de una mayor riqueza, sino de una nueva civilización rural, más equilibrada, más serena, moralmente más sana, sólidamente vinculada a la tierra y, por ende, a la patria.⁸⁷

Esta defensa del mundo rural de quien luego sería funcionario y mentor intelectual de la llamada “bonifica integrale” (saneamiento integral), pilar de la política agraria del régimen, se apoya en un uso de las categorías paretianas análogo al de Volt. Lo interesante de estas afirmaciones reside en que la defensa de los intereses sectoriales se esgrime sobre la importancia de conservar “un alto grado de ruralidad” como imperativo no económico, sino político y espiritual de la nación.⁸⁸ Del mismo modo en que Volt atacaba el

⁸⁷ Arrigo Serpieri, “Il fascismo ed i ceti rurali”, *Gerarchia*, enero de 1925. (citado de: R. De Felice, *op. cit.*, 1968, p. 30)

⁸⁸ Al respecto pueden consultarse textos posteriores del mismo autor donde éste persiste en su defensa del mito de la ruralidad como figura espiritual cuyo antagonista —en una retórica de términos sustancialmente conservadores y de ribetes anticapitalistas quizás— es la civilización urbana e industrial. En su defensa del sector agrario el autor advierte —remitiendo explícitamente a Pareto— que el criterio económico de rentabilidad es un mal consejo político a la hora de decidir los fines de la colectividad. Este argumento lo pone en función de su proyecto de política agraria de incentivo público de la iniciativa privada. En tal sentido, sostiene su posición como un enmarcamiento político de los imperativos competitivos dictados por la economía. Cf. Arrigo Serpieri, *Problemi di politica agraria*, De Alberti Editore, Roma 1926 y “Ruralità e colono fondamenti del regime”, en C. Casucci (a cura di),

sistema parlamentario como mecanismo propenso a la selección e imposición de elementos especuladores contrarios a la integridad nacional, Serpieri afirma que el régimen debe decidir —por medio de la dirección de la política económica— entre dos bases de apoyo opuestas y antagónicas. Si se privilegian los intereses urbanos, esto es, los de la coalición obrero-industrial, debe simultáneamente aceptarse la intrusión en la *élite* fascista de las *inclinaciones* y *sentimientos* propios de estos sectores, expresados en el *arte de las combinaciones*. La alternativa a esta continuidad del dominio de la plutocracia demagógica es, para el fascismo, apoyarse sobre los sectores rurales, quienes, en tanto portadores de sentimientos moralmente más sanos y más sólidos por su vinculación al suelo y a la patria, acelerarían el verdadero surgimiento de una nueva Italia.

En la lucha política de los sectores más conservadores contra los sectores más “revolucionarios” del fascismo, así como en las pujas entre los diferentes sectores tradicionales de la sociedad italiana oportunísticamente fascistizados, observamos, en síntesis, un uso de la categoría paretiana de *rentistas* —más genéricamente, del *residuo de la persistencia de los agregados*— como parte de una estrategia discursiva que apunta a presentar la propia identidad sectorial —la monarquía en Volt, las clases rurales en Serpieri— como la verdadera y legítima base espiritual y material del fascismo. En otros términos, si el fascismo se origina como una reacción revolucionaria contra la plutocracia demagógica y sus artes disolventes de lo nacional, la identidad del fascismo debe definirse por dicha oposición. Los rentistas, como arquetipo de esa espiritualidad, son, por ende, la legítima expresión del fascismo. La contienda versa, en consecuencia, por la identificación de la propia pertenencia sectorial con aquella espiritualidad del régimen.

5.1.8. Corporativismo y soberanía

Luego de la crisis abierta con el ascenato de Matteotti y, tras la posterior consolidación del Estado fascista, las luchas de intereses sociales que hemos estado describiendo no cesan pero mutan de forma. A partir de 1925, el fascismo comienza a cristalizarse como un régimen severamente autoritario, cuyo matiz represivo parece formalmente satisfacer las ambiciones de los sectores más radicalizados del movimiento. Bajo esta apariencia, manifestada en el control de partido y milicia por el sector intransigente de Farinacci, y en el monopolio de representación del sector trabajo en los sindicatos fascistas, se asienta, sin embargo, la garantía a los privilegios y posiciones de los grupos económicos dominantes. La ecuación política que afianza el poder de Mussolini consiste, en otras palabras, en mantener disciplinados, otorgándoles un control aparente, a los sectores disruptivos y eversivos del fascismo, en un juego de contrabalanceo con intereses económicos como los de la Confindustria y los sectores dominantes tradicionales. El apoyo de estos grupos, ganado en los primeros años con la política *liberista* y de saneamiento fiscal de De Stefani, se rearticula ahora mediante el progresivo disciplinamiento y control del sector obrero, a través de arreglos y

op. cit. (original en: A. Serpieri, *La legge sulla bonifica integrale nel terzo anno di applicazione*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma, 1933).

negociaciones de índole corporativa, que plasman una versión autoritaria y represiva de la "coalición del cereal y el acero".⁸⁹

El proceso de luchas político-económicas y de las relaciones de fuerza política que a lo largo de los años veinte condicionaron los arreglos y determinaron las políticas concretas del régimen, estuvo —desde los inicios— velado por la declamación retórica en la que el fascismo se presentaba como superación de la lucha de clases y como síntesis superadora de la antinomia capitalismo-socialismo. Desde las intenciones de reforma constitucional de 1924 y pasando por la proclamación de la *Carta del Lavoro*, el fascismo introdujo la ambigua fórmula del *corporativismo* como organización del Estado y como sistema económico alternativo.

Esta ambigüedad no es casual si se tiene en cuenta la heterogeneidad de intereses y expectativas sociales entre las que Mussolini jugaba y barajaba su equilibrio de poder. En tal sentido, el corporativismo fue, hacia finales del veinte, la palabra mágica en torno de la cual cada sector abrigaba sus esperanzas y proyectaba sus deseos e imágenes. A fin de cuentas, en cuanto a la cuestión del corporativismo, "más allá de las afirmaciones y de los eslóganes meramente político-propagandísticos, nadie —sea a nivel político, sea a nivel teórico— tenía realmente idea de qué habría sido, de cómo podría haber realmente funcionado. Muchas eran empero las esperanzas, las preocupaciones, los temores (para no hablar de las ambiciones) que la perspectiva de su realización suscitaba. De aquí, justamente, los esfuerzos y las veleidades por influenciar de alguna manera el nacimiento y, sobre todo, de determinar la incidencia económico-social y, por ende, el significado político. Esfuerzos y veleidades que se tradujeron en una vastísima literatura y publicística corporativa, en una serie de iniciativas editoriales, de estudio y de debates, que se prolongaron por algunos años y que alcanzaron su acmé con el congreso de Ferrara en mayo de 1932, en el curso del cual todas las principales posiciones fueron claramente expuestas, demostrando, por un lado, su sustancial inconciliabilidad, por otro lado, el por de más sustancial veleitarismo de propósitos de aquellos que habían esperado de poder influenciar las decisiones gubernativas y, por otro lado más, lo absurdo de la pretensión de hacer del corporativismo un sistema económico real y capaz de ser contrapuesto sea al sistema capitalista (liberal, se prefería decir), sea al sistema comunista."⁹⁰

Es importante recalcar, siguiendo al autor de la cita, el carácter doblemente veleidoso de esta multiplicidad de posiciones, que, desde el terreno de la teoría y la publicística, esperaban torcer la voluntad y el rumbo de la política, por un lado, y fantaseaban con un orden económico-social libre de contradicciones, por el otro.

Las posiciones en torno a la definición de lo que un orden corporativo debía ser responden, con cierta transparencia, a la constelación de actores del régimen. Así, por ejemplo, los sectores más conservadores provenientes del nacionalismo promueven, en la figura de Alfredo Rocco, una versión conservadora y autoritaria que tiende a negar toda forma de pluralismo y

⁸⁹ Cf. Charles S. Maier, *Recasting Bourgeois Europe. Stabilization in France, Germany, and Italy in the Decade After World War I*, Princeton University Press, New Jersey, 1975, pp. 545-578.

⁹⁰ R. De Felice, *Mussolini il Duce. Gli anni del consenso (1929-1936)*, Einaudi, Torino, 1974, p. 11.

aboga por una concepción del Estado totalitario como sumisión jerárquica y absoluta de toda expresión —el sector trabajo en particular— a una voluntad única del Estado. Los sindicalistas, por su parte, pugnan por significar al corporativismo como control sindical de la producción en clave antiburocrática. Por otro lado, una amplia gama de posiciones intermedias, que conforman las posiciones predominantes, tienden a pensar el corporativismo como instrumento de renovación y desarrollo económico en clave de intervención estatal y, a la vez, de asistencia a la iniciativa privada.

En polémica con estas últimas posiciones aparece, en el plano del debate teórico y sin un claro correlato o sustrato de intereses, una interpretación que suscitaría ardorosas discusiones. Se trata del economista y filósofo gentiliano Ugo Spirito, quien nos interesa porque introdujo una revisión del pensamiento de Pareto en medio y como eje de una doctrinaria discusión sobre la naturaleza del liberalismo como negación de la política, confrontado al corporativismo como afirmación de la política.

Spirito es quien más lejos lleva la tesis del corporativismo como tercera vía superadora de liberalismo y comunismo por igual. La radicalidad de su posición (que luego de los debates de Ferrara de 1932 llevó a que se lo acusara de “socialista” y “comunista” y que motivó a Bottai —ministro de corporaciones— a pedirle una retractación pública), descansa sobre la presunción de la evolución hacia un carácter progresivamente colectivista y orgánico de la vida económica. En esta tendencia se produce —así el autor— una exasperación siempre mayor de la diferencia entre la realidad y la cada vez más inadecuada comprensión dualista de la misma, basada en las categorías de público y privado y de Estado e individuo. El fascismo aparece, justamente, como respuesta histórica a estas oposiciones y su concepción del corporativismo es el principio a partir del cual llevará a cabo esta tarea superadora.

Los principios del individualismo y la iniciativa privada, derivados de los postulados ahistóricos de la economía política liberal, se plasman, al encarnarse en una organización económica, en un orden dualista incapaz de superar la antinomia entre capital y trabajo. Esta lógica inherentemente conflictiva, resultante necesaria de la concepción basada en las categorías liberales, sólo sería superada —así Spirito— por medio de la subordinación de la idea de interés individual a la idea del fin superior del Estado. En esta concepción, el Estado debe superar su rol arbitral o conciliador entre intereses conflictivos, y constituirse como instancia totalizadora, armonizante y orgánica, abarcante de la totalidad de la vida económica. En esta óptica, las corporaciones no pueden ser una instancia de intereses sectoriales, sino organizaciones de la conciencia del deber económico-político, orgánicamente vinculadas a la finalidad superior. El único arreglo concreto, consonante con esta función, sería el de la “corporación propietaria”, consistente en la fusión de la figura del trabajador con la del propietario.

Tanto antes como después de haber sido oficialmente excomulgado por esta comprensión colectivizante del corporativismo, Spirito entiende que la dificultad para la realización de un orden capaz de trascender el dualismo conflictivo, depende del abandono de las categorías del individualismo hedonista, propias de la economía clásica. Mientras el principio del *homo oeconomicus* rigiera como concepción positiva o como principio moral con pretensión de universalidad, la intuición fascista del Estado como búsqueda de

la unidad espiritual del organismo social se estrellaría en la incomprensión o en la tergiversación.⁹¹

La “mala filosofía” que informa a quienes defienden a la economía de pretensión científica, hace, prosigue Spirito, que se confunda el carácter negativo, parcial y particular del principio individualista de la vida económica, “nacido de la división”, con la instancia universal cuya moralidad sólo puede residir en la unidad y la colaboración. En otras palabras, el momento ético universal sólo puede significar la “abolición de la vida económica”, sólo puede consistir en la negación ético-política de la negación económico-particularista. El fascismo es ese momento político que se autodefine negativamente respecto de la economía, es el momento del sacrificio de la voluntad económica del individuo a la voluntad moral de la totalidad del cuerpo político.⁹²

Esa voluntad moral del fascismo hace a su carácter revolucionario y totalitario. En tanto revolución moral, religiosa y política se enfrenta antagónicamente al economicismo y a “todos los egoísmos que intentan desatar el *fascio* [haz] en el cual los fascistas se quieren reunir. Por ende, el peor adversario del corporativismo o del fascismo es el economista o quienquiera del economista posea el prejuicio fundamental, vale decir, la convicción según la cual el resorte efectivo de la acción humana es el interés hedonista que se glorifica en los presuntos fastos de la iniciativa privada.”⁹³

El predominio de las concepciones economicistas del corporativismo fascista muestra que la lucha debe ser dada al interior de las mismas, que, presas aún de los viejos dogmas, prevalecen en el fascismo. La lucha debe ser dada en el nivel teórico en contra de los esfuerzos por instaurar una ciencia económica corporativa, donde sobrevive como principio informador y sistemático la libre concurrencia. Los economistas fascistas siguen reticentes—pese a las limitaciones de la economía pura evidentes desde Pareto— a apartarse de los principios de la economía clásica, e insisten en pensar y utilizar el parámetro de la libre concurrencia como el óptimo.⁹⁴

Esta posición, que descansa en la distinción entre economía pura y economía política, representa, a ojos de Spirito, un compromiso entre la “vieja mentalidad dogmática” y la “exigencia historicista” presente en el planteo de Pareto sobre los límites disciplinarios entre economía y sociología. Pero esta hegemonía de la concepción paretiana entre los economistas se planta, por su prejuicio ideológico⁹⁵, en las limitaciones, y no logra capturar la posibilidad

⁹¹ Ugo Spirito, “Il corporativismo come negazione dell’economia” (1934), en: *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze, 1970, pp. 70-79, p.78.

⁹² *Ibid.*, pp. 75-79.

⁹³ *Ibid.*, p. 79.

⁹⁴ U. Spirito, “I sofismi dell’economia pura” (1938), en: *op.cit.*, pp. 21-59, pp. 21-22.

⁹⁵ Spirito está apuntando a economistas académicos como Enrico Barone y Luigi Amoroso. Los acusa de mantener un prejuicio liberal y antisocialista a partir del cual se aferran a los aspectos más dogmáticos del liberismo paretiano. Pero la mejor ilustración de estas críticas está en la polémica mantenida con Arrigo Serpieri en su propia revista, los *Nuovi studi di diritto, economia e politica*, entre 1927 y 1928 (ahora reimpresa en: U. Spirito, *op. cit.*, pp. 21-59). Spirito acusa a Serpieri de inconsciencia cuando, después de haber descubierto correctamente —con el último Pareto— el hiato que se abre entre los teoremas de la economía pura y la decisión política dada la imposibilidad fáctica del mercado de competencia perfecta, afirma, no obstante, que el teorema paretiano liberal de la concurrencia perfecta debe seguir funcionando como idea guía de la política económica estatal. Con esta incongruencia, Serpieri estaría dando un paso atrás y se afincaría en una posición dogmática que el propio Pareto ya había superado. El predominio de la *forma mentis* de las categorías dogmáticas de la economía

superadora implícita en los límites de la economía científica explorados por el pensador de Céligny.

Precisamente en un lúcido ensayo sobre Pareto escrito entre 1927 y 1928, Spirito revisa el significado de su obra en la historia de la economía.⁹⁶

La premisa de Spirito es que el significado último del pensamiento de Pareto reside en sus intentos por delimitar la economía y la sociología a partir de la paulatina conciencia de dos exigencias, la científica y la historicista. En tal sentido, pecan de incompreensión aquéllos que retoman la sociología o la economía paretiana como dos sistemas de reflexión autónomos e independientes, pues no comprenden acabadamente que estas dos instancias se acompañan, se alternan y se contrastan en una reflexión global, y expresan, por tanto, una conciencia crítica de los límites cognitivos que afectan a los supuestos dogmáticos de la economía política clásica.⁹⁷

No obstante, el paso adelante que encarna la sociología de Pareto, en tanto intento de dotar de densidad histórica a la ciencia social, no consigue trascender los límites intuibles a partir de la reticencia de Pareto a abandonar su pretensión de cientificidad, es decir, por no conseguir desembarazarse de su metafísica positivista. Esta contradictoriedad marcaría, por una parte, las insuficiencias del intento paretiano, y señala, por la otra, el punto de partida para una solución satisfactoria del problema:

Como sea que se juzguen los resultados del intento, permanece fuera de duda que el problema en torno al cual se ha esforzado Pareto por decenios es el problema actual e inderogable de la ciencia de la economía. No es posible dar un paso hacia delante sin afrontarlo y resolverlo; por lo tanto, no es posible orientarse hoy en los estudios de economía sin reflexionar adecuadamente sobre la experiencia paretiana que de aquel problema es la más profunda expresión. Pero para entenderla realmente es necesario ir un poco más allá de la común interpretación de las obras de Pareto y volver cada vez más explícito el contraste de dos exigencias que en ella se expresan. Ya que, a quien se dejara persuadir demasiado fácilmente por la aparente seguridad con la cual muestra resolver el problema de las relaciones de economía y sociología, deberían escapársele necesariamente así el significado más profundo de aquella solución como su límite y su insuficiencia. En cambio, es un hecho que, por cuanto Pareto sepa afirmar resueltamente en el plano de la teoría metodológica el carácter abstracto y la teoriedad de los fenómenos económicos frente al carácter concreto y la practicidad de los fenómenos sociales, y sepa por ende engañarse a sí mismo y a los demás acerca de la razón de la diferencia esencial entre economía y sociología, en realidad, luego demuestra de no entender efectivamente cuáles sean los límites de la abstracción y cuál el verdadero significado del carácter concreto, en manera de confundir la una con el otro y para sustraerse al rigor ilusorio de las premisas. Pero es así, justamente, que Pareto arriba a resultados nunca antes alcanzados, enriqueciendo y perfeccionando, por el contraste siempre vivo y resurgente, su concepción de la economía. Ahí está precisamente el choque continuo e ineliminable de abstracto y concreto, de ciencia e historia, que afina el sentido crítico de Pareto y lo libera, poco a poco, de la mayor parte del dogmatismo de los economistas de viejo estilo, encaminándolo hacia una concepción cada vez más historicista de la ciencia.⁹⁸

liberal por parte de todos estos autores expresa, según Spirito, sus veleidades y sus intereses en defensa de la propiedad privada. La misma crítica recae también sobre Agostino Lanzillo, el teórico de origen sindicalista, quien tomaría lo peor de Pareto cuando afirma la existencia de una economía como ciencia natural y, en un "hiato catastrófico", realiza, por el otro lado, una exaltación irracionalista de la política basada en la sociología de Pareto, sin advertir el vínculo de ésta con la economía. Cf. *op.cit.*, pp. 281-289.

⁹⁶ Ugo Spirito, "Vilfredo Pareto" (1927-1928), en: *op.cit.*, pp. 128-165 (republicado bajo el mismo título en 1978 por la Editorial Cadmo de Roma).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 130-131.

El significado de Pareto es aprehensible –en esta lectura de Spirito– únicamente cuando se advierte la lucha, que reviste casi el carácter de una epopeya del pensamiento, en la que el pensador intenta resolver la antinomia fundamental de ciencia e historia. En tal modo, su obra –desde el *Cours d'économie politique* de 1896 hasta el *Trattato di sociologia generale* de 1916– debe ser considerada como un todo, donde Pareto busca dar lugar a lo histórico-concreto hasta casi trasponer el límite de su propia concepción positivista de la ciencia.

En el *Cours*, la libre competencia ocupa, todavía en consonancia con la escuela clásica, el lugar del postulado único y fundamental. El máximo de ofelimitud como punto de optimización de las utilidades subjetivas se cumple aquí siempre bajo la condición de la libre competencia y, por ende, Pareto concluye aún que toda protección o redistribución produce necesariamente una destrucción de riqueza. Como observa Spirito, no se ha operado todavía la distinción *abstracto-concreto*, pues Pareto no deslinda todavía el fenómeno económico de otros aspectos no económicos, que pudieran resultar perturbatorios. La racionalidad (económica) se yuxtapone aún a una descripción antropológica completa y, por ende, se supone la posibilidad práctica del *liberismo* como opción científicamente prescrita y completamente descrita en sus consecuencias.⁹⁹

En *Les systèmes socialistes* (1902) y luego en el *Manuel d'économie politique* (1906) aparece la distinción *analítico-sintético*, con que Pareto comienza a distinguir los fenómenos económicos de los demás. El teorema de la libre competencia sigue siendo absolutamente verdadero, pero responde a un punto de vista analítico que separa los aspectos económicos de otros factores que, en la práctica, se presentan fundidos. El *homo oeconomicus* ya no es una descripción completa del comportamiento humano. Ello lo lleva a admitir que la protección (económicamente siempre nociva) puede tener efectos útiles, si se consideran otros aspectos de la realidad fenoménica. En el *Manuel* queda claro ya que la economía (pura) no brinda en sí misma criterios decisivos para elegir entre un ordenamiento de propiedad privada y libre competencia o un orden socialista-redistributivo. Tales criterios se podrían obtener sólo considerando la totalidad sintética de la realidad en un punto que el conocimiento humano difícilmente consiga alcanzar. La utilidad de uno u otro ordenamiento es admitida ahora como un problema insoluble.¹⁰⁰

En el *Trattato*, por último, culmina la paulatina relativización del teorema de la libre competencia. Allí termina por reconocer que inclusive los efectos económicos de la protección pueden, bajo determinadas circunstancias, ser útiles. Aquí, deduce Spirito, el pleno historicismo sociológico termina por embestir y anular la antinomia entre economía y sociología. Al hacer depender su verificación de la abstracción respecto de todas las demás circunstancias concretas, la ley fundamental de la economía termina disuelta en mera casuística. Al reconocer la dependencia de los fenómenos económicos de otros fenómenos Pareto –sin confesárselo a sí mismo– está en realidad minando los fundamentos del *Cours* y del *Manuel*. La indagación estrictamente económica no puede subsistir como tal. La presunta ley de libre competencia queda

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 133-135.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 137.

vaciada de contenido. Lo cual significa que la exigencia historicista ha triunfado completamente.¹⁰¹

Así, concluye Spirito, el relativismo sociológico de Pareto permea progresivamente toda la ciencia de la economía, y el triunfo de la instancia historicista lleva implícito la disolución misma de la ciencia económica.

Esta tendencia implícita en la obra de Pareto explica por qué Pareto no consigue sostener coherentemente las distinciones categoriales que deberían servir a mantener intacto el campo de la economía. La ficción del *homo oeconomicus* y la distinción posterior de *acciones lógicas* y *acciones no-lógicas* sucumben como criterios cuando Pareto reconoce, en el *Trattato*, que “todo conocimiento es en realidad subjetivo”, con la consecuencia de que el observador no puede, finalmente, discriminar la adecuación de fines imputable al agente más que arbitrariamente.¹⁰²

Análogamente, Pareto persiste en sostener que el límite de la predicabilidad científica se encuentra en el concepto de ofelimidad. A pesar de que su sociología reconoce de manera implícita la determinación extraindividual de las utilidades subjetivamente percibidas, sin embargo se aferra a éstas como dato último. Con ello, Pareto estaría condicionando el alcance de la ciencia a la pregunta por el máximo de ofelimidad para el mayor número de personas, según criterios que, al tener vedada la posibilidad de incurrir en comparaciones interpersonales, no pueden establecer más que puntos de equilibrio hipotéticos e indeterminados una vez abandonada la posibilidad práctica de la libre competencia.¹⁰³ Esto significa que la ciencia se retira y evade toda respuesta al problema fundamental del bienestar social, lo que es inadmisibles para Spirito. Pareto cede así el lugar legítimo de la ciencia al arbitrio y la anarquía.¹⁰⁴ Pero en última instancia, advierte Spirito, detrás de la pretensión de no traspasar el umbral de la ciencia hay una motivación ideológica:

[L]a verdad es que aquel principio [el de la ofelimidad], lejos de tener una efectiva razón científica, tiene una prevalentemente política e ideológica: es decir, responde a las exigencias del imperante liberalismo democrático para el cual el único valor es el individuo atomísticamente considerado, juez inmediato e indiscutible de sí mismo y de las propias ideas. Era y es este el individuo al cual reverencia el economista, buscando adecuar la ciencia a las veleidades anárquicas del mayor número, independientemente de cualquier otro concepto de organismo político y nacional y de cualquier valor que trascienda el arbitrio del individuo.¹⁰⁵

Este es, en el interés teórico de Spirito, el punto nodal del pensamiento de Pareto. Sin proponérselo, Pareto lleva los postulados del individualismo liberal hasta su límite, en el que, dada su conciencia historicista, queda expuesta y demostrada la impotencia de éstos por su imposibilidad de captar la noción de *unidad histórica*. Por ende, el individualismo liberal fracasa en el intento de *dominar la vida*.¹⁰⁶

En un artículo posterior, Spirito retoma el problema afirmando, en base a las conclusiones que extrae de Pareto, que el problema del bienestar social,

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 138-139.

¹⁰² Véase § 4.3.

¹⁰³ Para nuestro tratamiento del problema de las funciones de utilidad colectiva en Pareto y en la hermenéutica liberal véanse § 3.8. y § 5.3. respectivamente.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 148.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 147-148.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 153-155.

esto es, la determinación de un índice de utilidad colectiva objetivo, sólo puede ser resuelto saltando los límites de la ciencia económica, esto es, incurriendo inexorablemente en algún tipo de comparación entre las ofelimitades de carácter individual y subjetivo.¹⁰⁷ El agnosticismo de los economistas (de la orientación psicológico-marginalista) impone un límite absoluto a estos criterios que responden necesariamente a criterios extraeconómicos. Con Pareto quedó demostrado que, abandonado el supuesto de la factibilidad de un mercado de concurrencia perfecta, les queda vedada la palabra a los economistas frente al problema de los ordenamientos concretos. No bien se admite, como haría Pareto con posterioridad al *Cours*, que una forma cualquiera de intervención estatal puede redundar en una utilidad global mayor cuando se la considera desde una base más amplia que la estrictamente económica, se está necesariamente violando el principio de la incomparabilidad de las ofelimitades. La mera afirmación de una utilidad complexiva contiene ya un coeficiente de comparación que no es el del individuo:

O bien se tiene fe en el carácter subjetivo de la ofelimitad, teniendo que dejar entonces al individuo árbitro incondicionado de su vida económica y juez incontrolado de su bienestar; o bien se admite, más no sea por un instante y con todo tipo de limitaciones, la confrontabilidad de las satisfacciones, y entonces se debe renunciar a construir la ciencia sobre el fundamento de la escuela psicológica.¹⁰⁸

Esta renuncia, condición necesaria para resolver la antinomia ofelimitad-utilidad, significa trasponer la aserción de los gustos individuales como dato último y preguntar por el porqué de ellos. De ese modo se descubrirá que las subjetividades no se conforman de modo inmediato y desligado, sino que, tanto intra- como extraindividualmente se presentan en una vida unificada. Admitido esto, el sujeto no será ya el átomo cerrado e impenetrable que imaginan los economistas. El sujeto está inmerso en una serie de instituciones como la familia, la clase, la nación o el Estado. Los fines del sujeto, que a ojos de los intelectuales se presentan como arbitrarios, se encuadran, disciplinan y moldean a partir de instancias institucionales superiores que los determinan, y de las cuales el Estado aparece como la forma históricamente actualizada y última. Así, concluye Spirito, la vida individual “no tiene significado sin el Estado, y tanto más significado tiene cuanto más con el Estado se identifica.”¹⁰⁹

Resuelta de este modo la antinomia entre individuo y Estado se ha disuelto también la antinomia entre ofelimitad y utilidad. La cuestión del bienestar no remite ya al problema de conciliar gustos individuales en un estado de naturaleza, sino al de realizar la finalidad o meta de un Estado, como expresión de una voluntad única históricamente determinada y en continuo proceso de superación.¹¹⁰

¹⁰⁷ Ugo Spirito, “Benessere individuale e benessere sociale” (1930), en: *op. cit.*, pp. 209-222, p. 214-215.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 214.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 217.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 218.

[P]reguntarse qué cosa sea y cómo se alcanza el máximo bienestar del Estado es equivalente, entonces, a preguntarse qué cosa sea y cómo se alcanza el máximo ideal del Estado mismo.¹¹¹

Es de acuerdo a este ideal, que se traduce en un fin, que se determinan los coeficientes que permiten ponderar las ofelimitades individuales. El valor de los bienes de la vida económica expresa la determinación de la finalidad superior del Estado. Sus decisiones económicas no responden a principios económicos fijados apriorísticamente, sino a la retraducción en directivas económico-programáticas de su teleología política. Así, una voluntad estatal en un sentido determinado –tendiente al desarrollo industrial por ejemplo– asignará por sí misma ciertos coeficientes de valor a determinadas formas de vida económica en detrimento de otras.¹¹²

Pero el Estado no es, en esta perspectiva, un actor legitimado en una función arbitral entre intereses individuales opuestos o contradictorios. El Estado es *total*, dado que toda voluntad individual debe acoplarse armónicamente a su voluntad superior. El Estado es quien debe moldear, corregir y recrear los gustos y necesidades individuales en función de su propio ideal. La definición del bienestar individual queda así invertida respecto de la formulación liberal:

Máximo bienestar del individuo es aquel que le proviene de la adecuación perfecta de la compensación de su obrar al valor de su personalidad vista en función del fin supremo del Estado.¹¹³

En suma, habiendo franqueado el confin al que Pareto llevó a la economía política liberal se abre la puerta de la fundamentación de la instancia históricamente superadora, es decir, del Estado corporativo:

Al Estado liberal no podía acompañarse más que el ideal científico del *homo oeconomicus*, del máximo bienestar social como suma de los máximos individuales, de la ofelimitad que se diferencia de la utilidad; al Estado corporativo debe dar significado el principio de la identidad de individuo y Estado, del máximo bienestar social como máximo bienestar nacional e individual, de la utilidad que se identifica con la ofelimitad.¹¹⁴

En Ugo Spirito, la crítica a los resabios de individualismo provenientes en la economía política clásica apunta a la construcción de un Estado corporativo como voluntad superior y soberana respecto de toda noción de interés particular. El carácter total de dicho Estado, cuya voluntad define en su propia actuación la eticidad de la finalidad que expresa, opera la disolución de la individualidad en la finalidad estatal superior. Esta disolución conllevaría, en el plano práctico, la pérdida de la razón de ser de la propia noción de propiedad privada dado que ésta supone aún un remanente de autonomía individual de fines e intereses. Así, la actuación consecuente del Estado fascista y corporativo tendría, de realizarse, un carácter colectivista que posibilitaría la armonía y el encauzamiento de toda voluntad individual en la voluntad estatal.

Desde una opuesta posición ideológica, cercana al nacionalismo ultraconservador de Alfredo Rocco, el jurista Carlo Costamagna critica la

¹¹¹ *Ibid.*, loc. cit.

¹¹² *Ibid.*, pp. 218-220.

¹¹³ *Ibid.*, p. 221.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 222.

fórmula de Spirito de la “corporación propietaria” como un intento de tergiversar el corporativismo en el “concepto soviético de una estatización de la economía”.¹¹⁵

Para Costamagna, tanto esta versión como aquella de origen sindicalista que apunta a la construcción de un cuerpo de representación profesional como órgano de decisión estatal, funden erróneamente el corporativismo superponiéndolo al entero ordenamiento jurídico del Estado fascista. El único sentido que el fascismo le atribuye al corporativismo está en función de actuar la subordinación de los intereses particulares al “interés unitario de la comunidad nacional”. El corporativismo no es en tal sentido la ordenación misma del Estado sino, en todo caso, un instrumento del Estado:

[E]l ordenamiento sindical corporativo fascista no sólo no es el sistema suficiente para la realización del Estado como unidad económica, pero tampoco es un sistema necesario para la obtención de tal objetivo.¹¹⁶

No reconocer esta subordinación del corporativismo respecto de la voluntad superior del Estado, esto es, reconocer la competencia de intereses por materia o sector, significaría poner en peligro la unidad suprema y soberana del Estado. Los intereses intermedios o de categoría son tan contradictorios e inadmisibles respecto del interés estatal como los intereses particulares impostados por el racionalismo individualista moderno. En otras palabras, el corporativismo mal entendido contiene la misma amenaza pluralista a la soberanía estatal que el orden individualista liberal:

[E]l principio corporativo, entendido literalmente como principio jurídico de la “corporación”, es centrífugo, porque refleja el interés de los asociados, mientras el principio fascista es centrípeto, y tiene por objetivo el interés del pueblo en su indivisible unidad. En otras palabras, el corporativismo es siempre el principio del pluralismo, del descentramiento, de la coordinación federal, mientras el fascismo reclama la concentración jerárquica de las iniciativas públicas y privadas según la fórmula de la “democracia organizada, centralizada, autoritaria” declarada por Mussolini.¹¹⁷

Para Costamagna el punto decisivo de la doctrina fascista del Estado totalitario está en su capacidad de afirmar una proposición dogmática capaz de identificar la idea del bien común encarnada en el Estado como colectividad orgánica, unitaria y de importancia autónoma. Al igual que lo hiciera Spirito en su fundamentación del principio estatal corporativo, Costamagna ve en Pareto el último eslabón histórico del pensamiento individualista, que dejó la puerta abierta al fascismo para la resolución del principio del bien común:

Se sabe que el pensamiento individualista no admitía la existencia de una utilidad o “bien común” que fuese otra cosa que la suma o la media de las utilidades particulares de los individuos. Se debe a Pareto [...] la primera investigación dirigida a precisar, con método sociológico, el concepto del “bien común”, distinguiendo entre la “utilidad de una colectividad” y la “utilidad para una colectividad”. Pero Pareto no profundizó su indagación hasta establecer las condiciones por las cuales una “colectividad” determinada, es decir un “grupo”, puede considerarse una “entidad” susceptible de expresar una propia utilidad, distinta

¹¹⁵ Carlo Costamagna, “Stato e corporazione”, en: Costanzo Casucci (a cura di), *op. cit.*, pp. 149-153, p. 149. La edición original de este texto pertenece a la voz “Corporativismo” del *Dizionario di politica*, I, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1940.

¹¹⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 153.

de la de sus componentes, y por ende diferenciada de la “sociedad civil” o “comercial” que tiene por contenido solamente el interés de los participantes.¹¹⁸

El uso del término de “colectividad” por parte de Pareto delata un carácter “privado de organicidad” y expresa la imposibilidad del positivismo individualista de aprehender la identidad de la “sociedad particular”, a la que se puede imputar un fin o una utilidad propia y autónoma. Para Costamagna esta cualidad se encuentra justamente en la “comunidad nacional”:

Precisamente [...] es el “grupo nacional”, el Estado-nación, en su entidad de comunidad nacional estatalmente organizada, la única sociedad particular dotada de importancia autónoma.¹¹⁹

Que la “nación” constituya la actuación de dicha unidad está dado por ser la forma de sociedad particular que, a partir de la figura schmittiana del *hostis*, se constituye como un grupo humano político y militar cuya regla común es dictada por la común percepción de defenderse y expandirse.¹²⁰

La verdad de este tipo de unidades trascendentes es, justamente, la que queda vedada al pensamiento racionalista moderno y es la que hace, en consecuencia, al carácter socialmente disolvente de este último. El positivismo científicista de Pareto es la prueba contundente:

Es fácil reconocer con Pareto que sobre el terreno de la lógica experimental no se llegará a establecer la consistencia de aquello que él indicaba como el “máximo de utilidad de una colectividad”. Ello no implica, sin embargo, la inexistencia de un “bien común”. Las grandes verdades son aquellas que no se demuestran con la razón.¹²¹

No obstante la analogía estructural de los razonamientos, el hincapié hecho en la unidad del Estado como voluntad superior totalitaria y trascendente de los intereses parciales, Spirito y Costamagna, difieren notoriamente en el contenido interpretado en esa voluntad. Si el primero vislumbra su contenido en una suerte de “comunismo jerárquico”, el segundo le contrapone un orden jerárquico donde propiedad privada e iniciativa pública se articulan en un orden armónico tendiente al mismo fin superior. Lo que es común a ambos es, sin embargo, la atención al interés particular como amenaza a la voluntad soberana que debía encarnar el Estado fascista. Esta preocupación no sorprende a la luz de las dificultades —que han quedado reseñadas a lo largo del presente capítulo— que resintieron al fascismo desde sus inicios para sobreponerse a la multiplicidad de intereses y demandas parciales de la estructura social italiana. En tal sentido, ambos teóricos ven la única salida a esta heteronomía devoradora del Estado en una revolución espiritual capaz de romper con las fuentes de dicho pluralismo. Ambos, a su vez, ven en Pareto el punto culminante, a ser superado, de la vieja *forma mentis* “liberal”, “racionalista”, “moderna”, que el fascismo está destinado a aniquilar.

Estos dos exponentes —sin ser probablemente los únicos— grafican, entonces el lugar que, a diferencia de las instrumentalizaciones que hemos

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 150.

¹¹⁹ Carlo Costamagna, *Dottrina del fascismo*, UTET, Torino, 1940, pp. 250-251.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 251.

¹²¹ *Ibid.*, p. 255.

registrado en los primeros años del régimen, iría asumiendo la figura de Pareto en la cultura fascista a partir de los años treinta.

5.1.9. La "cultura fascista"

Pasados los primeros años, con la consolidación del Fascismo, las referencias a Pareto, así como a Sorel y a muchos de los intelectuales del sindicalismo revolucionario y del nacionalismo, tienden a desaparecer o a ser desplazadas, en el mejor de los casos, a la prehistoria del fascismo.

Hasta mediados y fines de los veinte hemos encontrado un predominio –junto o yuxtapuesto al motivo de superficie aducido por los comentaristas, consistente en la búsqueda de prestigio y legitimación basada en apelaciones a la autoridad del científico– de apropiaciones e instrumentalizaciones en el marco de las luchas políticas entre los diferentes sectores sociales que pugnaban por estabilizar el precario equilibrio de poder en su favor. Hacia fines de los veinte el régimen alcanza un fuerte grado de consolidación y un amplio consenso de masas apoyado sobre la mitificación de la figura y el carisma de Mussolini. Ya no existe la oposición organizada como amenaza externa al fascismo mismo y ya no está en juego el sustento social sobre el cual se afirma el Estado. Frente a esta nueva situación, gran parte de los intelectuales del régimen y en particular el propio Mussolini percibían que el peligro ya no residía en un enemigo concreto interior o exterior, sino en la tendencia perceptible a la burocratización y vaciamiento del potencial renovador. En otras palabras, la estructura administrativa del Estado y el partido en particular se estaban convirtiendo en canales del oportunismo y del prebendarismo que parecían reproducir la vieja lógica clientelar de la Italia liberal-parlamentaria.¹²² Frente a este fracaso cultural, el régimen replanteó la vieja cuestión de difundir, como proyecto político-cultural, al fascismo como una doctrina integral de renovación espiritual. Ello explica que buena parte de la publicística fascista de los años treinta estuviera volcada a la tarea de sistematización y construcción doctrinaria. El sesgo de todas estas iniciativas estaba dado por el imperativo de presentar al fascismo como una doctrina del hombre y del Estado radicalmente escindida de las formas intelectuales del pasado. Un buen ejemplo de esto lo hemos visto con los casos de Spirito y Costamagna, donde la recuperación crítica de Pareto aparece en clave de un momento espiritual históricamente superado.¹²³ Éste es el motivo de fondo que explica la desaparición o relativización de Pareto y de otras posibles fuentes del contenido doctrinario. En uno de estos trabajos de sistematización doctrinaria, reputado como de los intelectualmente más "serios"¹²⁴, se puede leer:

Sería igualmente excesivo contar entre los precursores a Pareto sólo porque fue "el más ilustre de los maestros" del Duce; la crítica al marxismo del gran economista tiene puntos de contacto con la del fascismo, sin embargo, Pareto no previó los desarrollos constructivos

¹²² Cf. R. De Felice, *op. cit.*, 1974, cap. 1.

¹²³ Ello no contradice la persistencia de motivos polémicos en la que hemos reparado al momento de describir dichas visiones.

¹²⁴ Norberto Bobbio, "L'ideologia del fascismo", en: Costanzo Casucci (a cura di), *op. cit.*, pp. 598-624, p. 614.

que la doctrina fascista habría dado en la lucha contra el socialismo, desarrollos que son independientes y nuevos en relación a las ideas parctianas.¹²⁵

Dicho de otro modo, en el intento de fijar al fascismo en términos de una doctrina integral del Estado que se articulara como expresión creadora de la Nación y de su misión histórica, la obra de Pareto no tiene cabida. En esta nueva perspectiva doctrinaria, que contemplaba articular la concepción del Estado fascista como momento de moralidad superior frente al egoísmo individual con una idea del fascismo como concepción religiosa y espiritual “capaz de rehacer al hombre en su carácter”, el lugar central fue hegemonícamente ocupado, como es sabido, por la filosofía de Giovanni Gentile.¹²⁶

En 1925 Mussolini le encomienda a Gentile, frecuentemente considerado como el filósofo oficial del régimen, preparar una nueva edición de la *Enciclopedia Italiana* que aparecerá, editada por la editorial Treccani, a partir de 1931. La intención de este proyecto era la de plasmar y condensar la “cultura fascista” y representó, en tal sentido, “el instrumento quizás más importante, al lado de la escuela, de la política cultural del fascismo”.¹²⁷

El examen pormenorizado de las voces de la enciclopedia nos confirma en las hipótesis precedentes.

En primer lugar observamos que en aquellas voces que hacen a la explicitación doctrinaria del fascismo Pareto no aparece siquiera como precursor.

La voz “fascismo”, coescrita por Mussolini y Gentile, apunta a elucidar el fascismo no sólo como una forma política, sino como un “sistema de pensamiento” opuesto al racionalismo individualista. El fascismo es un “modo de concebir la vida”, se lee, es un “modo espiritualista”, “religioso” que trasciende al individuo atomizado, egoísta, hedonista y “cómodo” del siglo XIX para insertarlo en una forma de vida superior guiada por fines éticos que superan los límites de tiempo y espacio. “El hombre del fascismo es individuo que es nación y patria” y como tal se eleva a miembro de una “sociedad espiritual” que trasciende su individualidad en su identificación con el Estado, conciencia y voluntad universal del hombre en su existencia histórica. Ni individuo ni nación se encuentran “por fuera del Estado”, ya que uno y otro son creaciones y existen por el Estado. Este orden estatal, en cuando es voluntad, se califica como “Estado ético”. Por otro lado, en el apartado dedicado a la historia del fascismo, Mussolini refiere brevemente a la confluencia de pensadores como Sorel, Peguy y Lagardelle en el sindicalismo italiano, pero incluso estas fuentes quedan relativizadas y empujadas

¹²⁵ Antonio Canepa, *Sistema di dottrina del fascismo*, A. F. Formiggini Editore, Roma, 1937, vol. 2, pp. 185-186.

¹²⁶ R. de Felice, *Mussolini il Duce. Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino, 1974, pp. 36-38.

¹²⁷ Gabriele Turi, *Il Fascismo e il consenso degli intellettuali*, Il Mulino, Bologna, 1980, p.15. En apoyo de esta tesis el autor afirma que “[c] examen de las principales voces de carácter político confirma plenamente la existencia no sólo de una ideología, sino también de una cultura fascista, a través de la cual el régimen buscó construirse una legitimación histórica.”, *Ibid.*, p. 82. La investigación de Turi es una respuesta a la tesis sostenida anteriormente por Bobbio, según la cual la *Enciclopedia Treccani* es, por sus autores y sus contenidos, exponente de la cultura *afascista* de los intelectuales académicos amparados por Gentile. Cf. Norberto Bobbio, “La cultura e il fascismo”, en: Guido Quazza (a cura di), *Fascismo e società italiana*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 209-246.

frente a la vital y determinante experiencia de la guerra como formación del caldo espiritual de los primeros “*fasci*”. En esta reconstrucción, el que fuera “el más ilustre de sus maestros”, está ausente.¹²⁸

En segundo lugar, la figura de Pareto es estilizada siempre en el marco pretérito de la historia de las ideas.

El lugar donde es más significativa su aparición es en el apartado dedicado a la “historia de las doctrinas económicas dentro de la voz “economía política” a cargo de Ugo Spirito. Pareto aparece aquí –en consonancia con lo visto más arriba– como un exponente de la economía pura, aquel último eslabón del liberalismo económico que, pretendiendo dotar a la disciplina de rigor científico por medio de la matematización y la asunción del presupuesto del *homo oeconomicus* como dato de hecho, reniega de su propia politicidad. Esta escuela es definida aquí por el irónico mérito de llevar a sus últimas consecuencias los principios y presupuestos pertenecientes a una “concepción filosófica y política en vías de disolución”. Confundiendo el postulado del *homo oeconomicus* con el hombre real, y asumiendo la posibilidad de establecer cuantitativamente los índices de ofelimity, los economistas de esta orientación han intentado extender dogmáticamente al campo político consecuencias cuya logicidad se limita al campo abstracto. Dentro de este dominio, se le reconoce a Pareto el haber sido “el menos dogmático de los puristas, el cual ha dado ejemplo de saber corregir poco a poco su liberalismo inicial, y que por otro lado ha sabido reclamar la atención sobre la necesidad de integrar los resultados de la economía pura con la precisa conciencia de una interdependencia no solamente económica, sino sociológica o totalitaria.” Esta conciencia ha abierto las puertas a la necesidad de una renovación en sentido historicista de la ciencia. Pero en el desarrollo de esta nueva dirección teórica, consciente de la prevalencia de la vida orgánica sobre el individuo, y que tuvo su primera formulación sintética en la “*Carta del lavoro*”, se reconocen otras fuentes: la ideología de los nacionalistas franceses e italianos, la experiencia de Walter Rathenau, el historicismo de Sombart y el filofascismo sociológico de Othmar Spann.¹²⁹

En la voz “sociología”, también elaborada por Spirito, Pareto es muy superficialmente mencionado como parte de la escuela mecanicista cuya pretensión de determinar las leyes del equilibrio social ha sido deslegitimada y consecuentemente superada por el idealismo de Giovanni Gentile quien, concibiendo la realidad como un “acto absolutamente creador”, destruyó todo concepto de necesidad y causalidad en los fenómenos históricos.¹³⁰

Por otra parte, contrasta con su estilización como economista, la ausencia de Pareto en las voces de “política” y “Estado”. Este sesgo en la construcción de su figura queda confirmado en la voz “Vilfredo Pareto”, escrita por el economista Luigi Amoroso. La misma es una reconstrucción biográfico-intelectual donde prevalece una exposición sobria y respetuosa de su obra económica. Sólo en el último párrafo hay una remisión al contenido e influjo políticos de su pensamiento. El autor le reconoce un pequeño y tibio lugar en el atrio de los precursores cuando menciona como los méritos de la

¹²⁸ Voz: “Fascismo”, *Enciclopedia Italiana*, Istituto della Enciclopedia italiana Giovanni Treccani, Roma, 1934, t. XIV, pp. 847-851.

¹²⁹ Voz: “Economía política”, *op. cit.*, t. XIII, pp. 430-433.

¹³⁰ Voz: “Sociología”, *op. cit.*, t. XXIII, pp. 1019-1020.

sociología paretiana su crítica del socialismo¹³¹ y la profecía basada en su visión del ciclo político: “Pareto prevé próximo el fin del ciclo plutocrático demagógico y en la transformación de la democracia saluda el alba de los tiempos nuevos.” Pese a su formación racionalista, Pareto habría tenido el mérito de saludar “gallardamente” los nuevos valores “religiosos y patrióticos” y concluye: “Antes de cumplirse en las multitudes, una revolución espiritual se había completado en él. Por ende los italianos de hoy lo ven como un precursor.”¹³²

¹³¹ En relación a la crítica paretiana de socialismo es interesante ver que en la voz “Carlo Marx” se hace sentir el influjo de la caracterización hecha de *El capital* en *Les systèmes socialistes*: “*El Capital* devino la Biblia del socialismo y de la democracia social, y como en la Biblia, las dificultades de lectura y de interpretación no impidieron la difusión del contenido sustancial; así, en *El Capital*, la oscuridad y la dificultad de algunas partes, dando a los menos adoctrinados la impresión de una mayor profundidad de ideas, concurrieron a revestir de mayor autoridad aquellas partes accesibles a los más, y que concierne a la génesis del capitalismo y a su constitución actual.”, *op. cit.*, t. XXII, pp. 465-466.

¹³² Voz: “Vilfredo Pareto, *op. cit.*, t. XXVII, pp. 326-328.

5.2. Pareto en la crisis de Weimar

5.2.1. Introducción

El presente capítulo se propone reconstruir y analizar la forma en que ha sido interpretada la figura de Vilfredo Pareto y las lecturas que se han hecho de su pensamiento en los años finales de la República de Weimar.

El orden político alemán posterior a la Gran Guerra nació severamente cuestionado en su legitimidad. Esta crisis, manifestada en planteos constantes desde diferentes sectores –desde la izquierda se veía al régimen como instrumento del gran capital, desde la derecha se cuestionaba la democracia como la dictadura de las clases populares–, que caracterizó a la República de Weimar en forma permanente, fue un terreno particularmente fértil en del debate teórico-político. En particular, se destaca en el período la proliferación de discusiones intelectuales en torno a la crisis de las fundamentaciones liberales o ilustradas de la política. Es como epicentro histórico de esta crisis que será interesante interpelar al período sobre las lecturas de Pareto.

Al rastrear la publicística política y los debates académicos de la época han llamado la atención una serie de cuestiones interesantes que serán el objeto de las páginas que siguen.

La figura de Pareto es casi inexorablemente, aunque de diferentes maneras, ligada al fenómeno del fascismo. El análisis de dicha vinculación será interesante por –al menos– dos cuestiones. Primero, nos brinda una imagen eminentemente política del autor que contrasta con la recepción sociológico-sistemática de Pareto predominante desde la segunda posguerra por obra de intérpretes como Talcott Parsons, Norberto Bobbio o Raymond Aron.¹ Segundo, la visión del fascismo italiano que tenían los intelectuales de Weimar nos muestra una perspectiva completamente diferente al sentido común de la posguerra y exhibe con elocuencia la crisis de identidades políticas del período. En otras palabras, nos ayuda a reconstruir un momento en que los campos y alineamientos políticos estaban en proceso de disolución y reestructuración, nos permite comprender mejor un contexto en el que conceptos políticos como izquierda-derecha, revolución-reacción, democracia, nación, socialismo, etcétera, se mezclaban y redefinían con particular virulencia.

Otra cuestión reside en que, contra lo que tendería a pensarse, la obra de Pareto no ejerció mayor interés o influencia entre quienes se supone tendrían la mayor afinidad político-intelectual con su pensamiento. Concretamente, veremos que entre los exponentes de la llamada “Revolución Conservadora”, Pareto ha sido escasamente leído y divulgado.

Por último, y quizás el resultado más interesante de esta parte de la investigación, la figura de Pareto parece haber tenido su mayor impacto entre algunos de aquellos intelectuales –concretamente Karl Mannheim y Hermann Heller– que enfrentaron con dramatismo la crisis de las fundamentaciones de lo político. Para estos puntos de vista, que a diferencia del pesimismo cultural generalizado en la época, no se resignan a la imposibilidad de encontrar fundamentos racionales para el orden político, Pareto constituyó, en términos contradictorios e incómodos, la figura representativa, el último eslabón de la

¹ Véase: T. Parsons, *op. cit.*; R. Aron, *op. cit.*; N. Bobbio, *Saggi...*, *op. cit.*

crisis, el gran diagnosticador, el producto y el coproductor de una visión *naturalizada* del antagonismo ínsito en toda vida colectiva, cuyas consecuencias prácticas constituyen una amenaza política a combatir. En pocas palabras, se verá como la recepción más profunda del pensamiento de Pareto se dio justamente entre aquellos teóricos que, por aceptar sus enunciados como descripción teórica de la crisis epocal y, simultáneamente, rechazar las consecuencias prácticas implícitas, más ambiguos fueron a la hora de enjuiciar su obra y figura.

5.2.2. La aparición de Pareto en el ámbito de habla alemana

Hasta algunos años después de su muerte, el nombre de Vilfredo Pareto permanece prácticamente desconocido en Alemania. La primera aparición editorial data de 1926.² Un año después de su edición francesa, se publica en Alemania una traducción del *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto* escrito por Georges-Henry Bousquet, discípulo de Pareto, como una introducción a su pensamiento sociológico.³

En el estudio introductorio, el editor alemán caracteriza el pensamiento de Pareto como una mecánica social sofisticada que, en tanto extensión del naturalismo y del pensamiento experimental al estudio de las fuerzas sociales, demanda para la política una aplicación técnica.⁴ El positivismo radical, la actitud antimetafísica y la concepción ahistórica de su sociología se traducen, en el plano político, en una posición hostil al materialismo histórico, en una negación de toda posibilidad de emancipación y en la denuncia de las escatologías proletarias. Para este *nuevo maquiavelismo*, tal como lo está expresando Salomon, la importancia de la devaluación paretiana de toda ideología –como ilusión deslindada de toda razón y contenido de verdad– reside meramente en mostrar su carácter de instrumento de dominio al servicio de un liderazgo. Los instintos, intereses y sentimientos son las fuerzas que constituyen el equilibrio en la concepción mecánica de lo social y la realización de un orden depende de una minoría que los encuadre por medio del lenguaje, los dogmas, la religión.

Para el autor de estas páginas introductorias, el neomaquiavelismo de Pareto cobra sentido en el contexto de la crisis política italiana que desembocaría en el fascismo. Frente a la amenaza revolucionaria y la percepción de disolución de la Italia de posguerra, la *Oberklassen-Intelligenz* se apropió –siempre siguiendo a Salomon– de esta imagen de orden y equilibrio, vislumbrando en el fascismo a la élite capaz de acometer el reencarrilamiento de las fuerzas sociales desbordadas ante la incompetencia de los demagogos de la democracia parlamentaria. La prueba de esta aseveración se obtendría al observar que la Marcha sobre Roma fue saludada por sus propios protagonistas como una *circulación de las aristocracias* y festejada por las clases medias y el gran capital como la llegada del *salvador* del orden social. En suma, en el primer estudio introductorio publicado en Alemania,

² Habría que exceptuar el artículo de Pareto sobre los usos de la matemática aplicada a la economía: "Anwendungen der Mathematik auf Nationalökonomie", en: *Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen*, Leipzig, 1902.

³ George Henri Bousquet, *Grundriß der Soziologie nach Vilfredo Pareto*, Karlsruhe, Verlag G. Braun, 1926.

⁴ Cf.: Gottfried Salomon, "Einleitung", en: George Henri Bousquet, *op. cit.*, pp. 1-11. Se ha señalado que estas páginas de Salomon han determinado, para bien y para mal, la recepción de Pareto en Alemania; cf.: Gottfried Eisermann, "Der Einfluss Vilfredo Paretos in Deutschland", *Der Staat*, 1975, t. 14, pp. 535-553; cf. p. 536.

el pensamiento de Pareto es presentado como una mecánica social conservadora cuyo aspecto político constituye un *testamento* y un programa para el fascismo.

La «Introducción» de Salomon marcó sin duda el sesgo general de la lectura de Pareto en la Alemania de Weimar. Su pensamiento aparece prevalentemente en el contexto de las discusiones en torno al carácter y naturaleza del fascismo italiano. Pero en estos debates no se trataba únicamente de interpretar distanciadamente los acontecimientos de la política subalpina. Detrás del interés por la suerte política de Italia se puede entrever la lucha política que se prefigura en el propio suelo. Al hablar de la crisis política italiana y del experimento fascista, los intelectuales de Weimar estaban en realidad advirtiendo o conjurando –según el lugar que se ocupara en el campo político-ideológico– el propio destino político. Asociado al movimiento de Mussolini en calidad de artífice, mentor o inspirador intelectual, los juicios sobre su obra y figura se tensan políticamente en la medida en que el fascismo peninsular se percibe como anticipación del futuro alemán.

Una asociación de Pareto con el fenómeno del fascismo, análoga a la arriba reseñada, se puede encontrar en otros textos que presentan a Pareto en Alemania. Los más importantes e influyentes en este sentido son los de carácter casi propagandístico, y donde la asociación de Pareto al fascismo es evaluada positivamente, como es en el caso de Robert Michels. Este intelectual, famoso por su estudio sobre las tendencias oligárquicas en las organizaciones partidarias, conoce y traba amistad con Pareto durante su estancia en Suiza en los años de la primera guerra mundial.⁵ A raíz de esta amistad y estima personal, Michels, quien luego de su decepción con el socialismo y de su fugaz tránsito por el sindicalismo revolucionario pasaría a ser un admirador de la cultura italiana y un defensor del fascismo⁶, honrará a su *maestro* en una serie de publicaciones en lengua alemana en las que intenta, simultáneamente, difundir las teorías Pareto y caracterizarlo como *el mentor intelectual de Mussolini*.⁷

En un libro publicado en 1927 cuyo propósito es la reconstrucción *científico-caracteriológica* de ocho grandes hombres entregados a la *cosa pública* aparece –entre personajes como Weber, Bebel, Sombart y Lombroso– una caracterización de Vilfredo Pareto.⁸ Este elogio michelsiano condensa su

⁵ Michels fue el principal organizador de la fiesta de jubileo realizada en honor de Pareto en 1917. Sobre el vínculo personal de Pareto con Michels se puede consultar: Manon Michels-Einaudi, "Pareto as I knew him", en: *Scienza Nuova*, 1957, N° 3-4, pp. 76-87. La relación personal de Michels, discípulo en su juventud de Max Weber, con Pareto encierra también el misterio acerca de la ignorancia entre estos últimos en sus respectivas obras. Para un rastreo minucioso de la correspondencia y una especulación acerca de las causas de esta omisión intelectual, consultar: Gottfried Eisermann, "Über Pareto, Mosca und Max Weber", en: Ernst Forsthoff y Reinhardt Hörstel (Hg.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag*, München, Athenäum Verlag, 1974, pp. 27-39.

⁶ En 1928, gracias a las gestiones personales de Mussolini, Michels consigue concretar su ambición de residir en Italia mediante un puesto de profesor en la Universidad de Perugia. Para una breve pero ilustrativa reconstrucción biográfico-intelectual de Michels puede consultarse: Juan J. Linz; *Michels y su contribución a la sociología política*, México, FCE, 1998, cap. 1., pp. 9-63.

⁷ Por medio de giras, conferencias y publicaciones en el extranjero, Michels asumió como compromiso personal la difusión y la búsqueda de benevolencia para con la "nueva Italia" de Mussolini. Véase: Aldo G. Ricci, "Michels e Mussolini", en: G. B. Furiozzi (ed.), *Roberto Michels tra politica e sociologia*, Perugia, Centro Editoriale Toscano, 1984, pp. 253-274.

⁸ Robert Michels, *Bedeutende Männer. Charakterologische Studien*, Leipzig, Quelle & Mayer, 1927, p. V.

interpretación del lugar político-intelectual que le cabe al pensador italiano.⁹ El texto arranca con una afirmación que alimentará por largo tiempo la imagen y las mitificaciones de Pareto como mentor directo del *Duce* en tanto da por “[...]sabido que, durante su exilio en Suiza, Benito Mussolini estuvo sentado a los pies de Pareto, cuya palabra crítica convirtió en la propia”.¹⁰

De un lado, Michels le atribuye a Pareto una *adhesión al fascismo* posterior a la guerra como consecuencia lógica y comprensible del pesimismo y las críticas al socialismo, al principio de soberanía popular y a la demagogia propia de la democracia parlamentaria.¹¹ Por otro lado, Michels se esfuerza en demostrar una influencia directa y positiva de Pareto sobre el ascenso del movimiento fascista. La autocomprensión del fascismo como *élite vigorosa*, apta para ejercer el dominio, el maquiavelismo actualizado por los conceptos de la psicología de masas y el desprecio de la ideología liberal, constituirían—siguiendo a este divulgador interesado— el legado de Pareto al movimiento fascista. En definitiva, el hecho de que Pareto hubiera difundido profusa y prolongadamente estas ideas en la prensa periódica italiana demostraría —y ésta es la tesis que le interesa promover a Michels— que “con estas ideas Pareto ha probablemente co-causado el advenimiento del fascismo.”¹² Michels, entonces, elogia a Pareto por su rol de *precursor (Wegbereiter)* y, simultáneamente, felicita al movimiento fascista por haber hecho eco de las indicaciones y del *testamento político* paretiano al subordinar el Estado al *principio de la élite*.¹³

Pero, al mismo tiempo, debemos destacar que esta importancia histórico-generativa que Michels le atribuye al pensamiento de Pareto no debe ser confundida, sin embargo, con la tesis de Pareto como *doctrinario del fascismo*. Michels reconoce —lo cual se observa mejor en otros de sus trabajos— que el fascismo no posee una doctrina propia y cerrada. Dado su carácter pragmático y activista, el fascismo propende a abreviar de diferentes tendencias e ideas entre las que hay que enumerar a Maquiavelo, Nietzsche, Sorel, Gioberti y Gentile.¹⁴

Es notable que el antifascista Salomon y el fascista Michels coincidan en afirmar que lo que el fascismo y Mussolini tienen de paretiano no es una determinada doctrina acerca del contenido y la forma del Estado, sino una teoría neomaquiavélica sobre las relaciones de poder, de gran eficacia práctica. La diferencia entre ambos analistas políticos reside en el sujeto al que se le atribuye la instrumentalización de las técnicas del poder. Si para Salomon son las clases medias y altas que utilizan y manipulan cínicamente al liderazgo en función de preservar un orden amenazado, para Michels, un demócrata desencantado, es el

⁹ Otros textos donde Michels vincula la visión paretiana con el fascismo son: *Sozialismus und Faschismus in Italien*, Karlsruhe, 1925; *Italien von heute. Politische und wirtschaftliche Kulturgeschichte von 1860 bis 1930*, Zürich, Orell Füssli Verlag, 1930.

¹⁰ *Bedeutende Männer*, *op. cit.*, p. 121. La presencia informal del joven Mussolini en algunas clases de Pareto en Lausana es probablemente cierta. No obstante, está confirmado que no hubo, en aquel período, un trato personal entre ambos. En algunos discursos de los albores de la toma del poder Mussolini se autoestilizó como discípulo del *ilustre maestro*. Al respecto pueden consultarse: Renzo De Felice, *Mussolini il rivoluzionario*, Torino, Einaudi, 1966, cap. 2, pp. 26-63; Luigi Montini, *Pareto e il fascismo*, Roma, Volpe, 1974, cap. 1, pp. 18-38; Pict Tommissen, “Vilfredo Pareto und der italienische Faschismus”, *op. cit.* En § 5.2.4.2. nos ocuparemos de la interpretación que hace Hermann Heller de esta supuesta relación maestro-discípulo.

¹¹ *Bedeutende Männer*, *op. cit.*, p. 122.

¹² *Ibid.*, p. 137.

¹³ *Ibid.*, p. 139.

¹⁴ Cf. *Italien von heute*, *op. cit.*, pp. 221-222.

líder quien –obviando las mediaciones de las instituciones representativas– apela a, y se identifica con los sentimientos del pueblo.

Esta importancia en la génesis del fascismo, basada en la supuesta filiación del estilo político mussoliniano respecto de la *técnica político-estatal* de Pareto, está presente en buena parte de los trabajos académicos de la época.¹⁵ La excepción a esta regla la constituye el equilibrado y ampliamente difundido estudio de Erwin von Beckerath sobre la génesis del Estado fascista.¹⁶ El trabajo es primordialmente una indagación de las condiciones sociales y de las relaciones de fuerza que llevaron a la caída del régimen liberal-parlamentario y la consolidación del régimen fascista en Italia. Desde esa óptica, el autor trata cronológicamente las mutaciones del movimiento recalcando la imbricación entre los cambios en la base social y los desplazamientos discursivos. En oposición a la simplificada interpretación socialista del fascismo como *contragolpe de la clase capitalista*, von Beckerath prefiere un análisis pormenorizado de la evolución de los primeros *fasci di combattimento* cuya apelación, en clave del sindicalismo revolucionario, iba dirigida a las clases obreras urbanas y al pequeño propietario rural de la llanura del Po, hasta llegar a la utilización del mito nacional como ampliación discursiva hacia los sectores medios y, finalmente, al capital. Si bien en tal reconstrucción el autor encuentra una serie de continuidades ideológicas centradas en las ideas sorelianas de violencia creadora y mito, afines y compatibles con la retórica del nacionalismo italiano, no aparece en este análisis, por contraste, una imagen monolítica y estática de una *Weltanschauung* imputable al fascismo como tal. Consecuentemente, la influencia y relación de Pareto con el fascismo y su líder aparecen mucho más mediatizadas que en las interpretaciones anteriores. Para comenzar, las vicisitudes del discurso mussoliniano son vistas en clave de movimientos estratégicos de un *Realpolitiker*; por ende, considerar que Pareto tuvo un rol importante en su formación constituye una *falsa apreciación*: “Es ingenuo suponer que Mussolini, quien en Lausanne estuvo sentado a los pies de Pareto, haya aprendido de él el arte de la política. Es posible que Mussolini haya sido fomentado por Pareto en esa visión no metafísica y realista del gobierno, de sus sujetos y medios tal como esa misma visión permea el pensamiento político del gran sabio; pero no más que eso.”¹⁷

Este realismo político de Pareto, sintetizable en el axioma de la fuerza y el consenso como los medios indispensables y exclusivos del gobierno, no sólo se habría reflejado en el discurso mussoliniano.¹⁸

No obstante el primado de este aspecto pragmático-político sobre los contenidos doctrinarios, von Beckerath atribuye una incidencia indirecta adicional –mediada por el nacionalismo– del cuestionamiento paretiano al parlamentarismo y del ataque al principio de soberanía popular implicado en la concepción de la historia como un sucederse de minorías en el poder.¹⁹ Pero estas afinidades iniciales no habrían trascendido –continúa el autor– la fase de instauración del Estado fascista, dado que el *testamento político* de Pareto habría sido ignorado

¹⁵ Cf. Edgar L. R. Roscn, *Entwicklungsgeschichte des Fascismus und seines Staatgedankens*, Inaugural-Dissertation, Berlin, C. Heymanns Verlag, 1933, pp. 39-41.

¹⁶ Erwin von Beckerath, *Wesen und Werden des fascistischen Staates*, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1927.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 43-44 (nota al pie)

¹⁸ “Los primeros años de la dictadura de Mussolini son una mezcla particular de ambos elementos: ora utiliza la fuerza, ora busca granjearse apoyo.”, *ibid.*, p. 60.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

luego.²⁰ Más allá de su apoyo inmediatamente posterior a la toma del poder, supone von Beckerath, Pareto no habría aprobado las presiones sobre la libertad de prensa, la neutralización total del parlamento como instrumento consensual y, luego del asesinato de Matteotti, el encolumnamiento de la sociedad bajo la forma del corporativismo estatal acompañado por una retórica acerca de la primacía del Estado y la negación del conflicto entre las clases. “Con la actual metafísica estatal del fascismo Pareto tiene tan poco que ver como con el «Estado corporativo». Los respectivos fundamentos espirituales entre ambos residen en lugares completamente distintos.”²¹

La medida que muestra von Beckerath al ponderar y relativizar el vínculo de Pareto con la creación política mussoliniana armoniza con el tono de imparcialidad sociológica que el autor muestra frente al fenómeno del fascismo. El mérito de su lectura reside en ser él quizás el único publicista de este período en intentar esclarecer la vinculación sin un posicionamiento político previo. Como ya hemos insinuado arriba y como veremos en lo que sigue, no es éste el tipo de tratamiento que predominó durante los turbulentos años finales de la República de Weimar.

5.2.3. Pareto en las luchas político-intelectual de Weimar

La radicalización ideológica que crece en Europa durante la década del veinte se percibe con particular nitidez en la controversia político-intelectual de la República de Weimar. La lucha política se cristaliza en el ambiente intelectual en dos campos cada vez más marcados. De un lado se aglutina la defensa del universalismo heredero del iluminismo, donde convergen paulatinamente viejos rivales –la socialdemocracia, el liberalismo e incluso un sector de la vieja camada de conservadores– en defensa de la democracia, las instituciones parlamentarias y los valores de la tolerancia y el diálogo; del otro se sitúan los detractores de la *farsa universal-humanitarista* encarnada en el *anacrónico régimen burgués parlamentario* impuesto desde Versalles y Ginebra.

En esta confrontación, la interpretación del fascismo italiano se vuelve uno de los tópicos obligados de la controversia. Ello explica la suerte de las lecturas que se hicieran de Pareto durante los convulsionados años previos al ascenso del nacionalsocialismo en Alemania y que tendrían cierta continuidad en el resto de Europa y en los intelectuales exiliados hasta finalizada la segunda guerra mundial.²²

Esta búsqueda de causas, razones y fundamentos para dar cuenta de la consolidación del Estado fascista en Italia hará proliferar en el ámbito de habla

²⁰ Cuando se habla del *testamento político* de Pareto se está haciendo referencia a dos artículos publicados por Pareto en los albores de su muerte y en los que advierte sobre la necesidad de conservar un orden constitucional y sobre los peligros de los excesos en el uso de la fuerza y la restricción de las libertades. Al respecto véase: Luigi Montini, *op. cit.*, cap. IX, pp. 210 y ss.

²¹ Erwin von Beckerath, *op. cit.*, p. 44 (nota al pie), cf. también pp. 102 y 142.

²² Esta afirmación se adecua más a lo ocurrido en el campo antifascista. La publicística nacionalsocialista ignoró completamente a Pareto, y por su parte, en la Italia mussoliniana, Pareto quedó –como hemos visto en el capítulo anterior– progresivamente relegado del discurso oficial, hegemonizado por Giovanni Gentile y sus protegidos. Los ejemplos más notorios de la imagen de Pareto como teórico del fascismo y, más tarde, del *totalitarismo* que perdurarían hasta la posguerra pueden verse en las referencias al autor en libros de gran difusión como *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper y en *La destrucción de la Razón* de Georgy Lukács.

alemana, durante esos años, una serie de trabajos que prosiguen con la interpretación de Pareto como *Theoretiker des Faschismus*. En este conjunto de tratamientos se pueden diferenciar trabajos que intentan elaborar análisis más equilibrados e imparciales para dar cuenta del fenómeno, y otros—de carácter más militante—distinguibles por el tono acusatorio y de advertencia frente a los peligros del pensamiento antidemocrático y antiliberal.²³ Desde el marxismo y la izquierda aparecen también ejemplos de trabajos que inician la tendencia—que durará hasta entrada la posguerra y que más tarde tendrá su más famosa y militante versión en Lukács— a interpretar a ciertos intelectuales, entre ellos Nietzsche, Bergson, Sorel y Pareto, como expresión del *irracionalismo burgués* interesado en negar la noción de progreso histórico. Este irracionalismo sería el soporte teórico-intelectual de la conciencia tardoburguesa que, en su desesperación ante la marcha de la historia, recurre a la táctica contrarrevolucionaria.²⁴

Pero incluso en los trabajos y en las discusiones de tono menos polémico y más marcadamente académicos se hace notar el mar de fondo. Por esos años, ningún intelectual permanece totalmente *au dessus de la mêlée*. Así por ejemplo, Leopold von Wiese, el sociólogo austriaco que en la posguerra interpretaría a Pareto como teórico respetable y relevante, se refiere a él, por esos años, como al *filósofo de la rebarbarización* (*Philosoph der Rebarbarisierung*).²⁵

En consecuencia, para los intelectuales situados en la defensa del universalismo que se empieza a constituir como uno de los ejes del frente antifascista, incluso para aquellos que no despachan a Pareto como un *exaltador de la fuerza* o un *mentor del fascismo*, no hay dudas de que Pareto, directa o indirectamente, pertenece al campo político antagónico.

Esta identidad política clara que Pareto presenta para el frente que une a liberales y socialistas en la defensa de la democracia parlamentaria, suscita naturalmente la pregunta acerca de la identificación y recepción de Pareto en los detractores de los ideales de la Ilustración y sus métodos políticos, en la medida en que el análisis y las críticas de Pareto a las formas y contenidos asumidos por las democracias modernas parece presentar ciertas semejanzas estructurales con algunos de los motivos y humores predominantes en la así considerada *derecha weimariana*.

Por cierto, las invectivas paretianas contra la democracia parlamentaria de principios de siglo van dirigidas, principalmente, a la coalición social que estos regímenes articulaban.²⁶ Detrás del sufragio universal, de las organizaciones partidarias de masas y del discurso humanitario y reformista, se ocultaba, a ojos

²³ Al respecto cf. Gottfried Eisermann, "Der Einfluß...", *op. cit.*, pp. 537-540; consultar también la bibliografía al final de: Piet Tommissen, "Trois livres allemands sur V. Pareto", *Cahiers*, N°18, 1969, pp. 129-141; Peter Weingärtner, "Pareto als politischer Denker", *Hochland*, octubre 1934, N°1, pp. 60-77.; Charles La Roche, "Vilfredo Pareto. Ein Theoretiker des Faschismus", *Neue Schweizer Rundschau*, abril 1935, pp. 505-515.

²⁴ "Siguiendo el ejemplo de Bergson, Pareto intentaba, utilizando el ropaje de las ciencias naturales experimentales, lograr el descrédito de la democracia, la educación, la cultura y la creencia en el progreso moral.", Paul Szende, "Bergson, der Metaphysiker der Gegenrevolution", *Die Gesellschaft*, 1930, N°7, pp. 542-568, cf. p. 565.

²⁵ Leopold von Wiese, "Vilfredo Pareto als Soziologe", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, Viena, 1936, N°7, p. 443. Para contrastar pueden verse: "Bemerkungen zur Pareto Literatur", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 1949, N°2, pp. 501-529 y "Die leitenden Eliten", *Universitas*, 1955, N°10, pp. 46-72

²⁶ Los casos concretos que constituyen el blanco principal de Pareto son los gobiernos de Giovanni Giolitti en Italia y los gabinetes radical-socialistas en Francia. Véase § 2.4.

del sociólogo italiano, una coalición del mundo de los negocios y la especulación con la clase obrera organizada por medio de los modernos sindicatos. Esta connivencia, a la que Pareto denomina *plutocracia demagógica*, opera por medio de las *astucias* gubernamentales consistentes en concesiones y prebendarismos hacia los intereses incluidos en la coalición y en detrimento de los sectores medios urbanos y rurales.

Esta lectura no parece diferir demasiado, al menos en sus rasgos principales, del humor que expresaban muchos intelectuales alemanes de la nueva derecha cuando calificaban al régimen instaurado en Weimar como un acuerdo entre la socialdemocracia y los grandes industriales a expensas de las clases medias. Pareciera entonces que existía un cierto terreno común que permitiría esperar encontrar una recepción significativa entre dichos intelectuales.

Pero, curiosamente, al explorar en la producción intelectual de los círculos de la nueva derecha de Weimar, particularmente entre los exponentes de lo que se conoce como la *Konservative Revolution*, llama la atención la escasa presencia explícita y el ínfimo influjo de Pareto en este ámbito. Como veremos, se trata de una recepción que, salvo pocas y fragmentarias excepciones, es menor de lo que cabría esperar. Pese a los motivos y rasgos comunes de pensamiento, pese a las simpatías que el fascismo italiano despertó en sus inicios en estos círculos y pese a que —como hemos demostrado más arriba— estaba difundida en Alemania la asociación de Pareto con el movimiento de Mussolini, es constatable, sin embargo, una falta de incidencia teórica destacable del sociólogo italiano en el ambiente de la *Deutsche Bewegung*. ¿Cómo explicar esta ausencia?

Nuevamente valdrá la pena intentar partir de los rasgos comunes para encontrar una explicación satisfactoria. Si se define a la revolución conservadora en su sentido más genérico como una continuación profundizadora del rechazo doctrinario y político a los ideales de 1789 y a su herencia ideológica, entonces puede afirmarse —siguiendo a Armin Mohler— que intelectuales como Pareto, Sorel, Dostoievski, D. H. Lawrence o Unamuno se encuentran entre los pioneros de esta matriz, la cual hace su aparición con el cambio de siglo.²⁷

A diferencia del conservadurismo tradicional que pretende un retorno al *ancien régime*, este rechazo de los ideales racionalistas e ilustrados entiende la pretensión de retorno al pasado como actitud romántica y como queja estéril. De ahí que, inspirados en una lectura vitalista de las filosofías de Nietzsche, Bergson y William James, asuman una actitud prospectiva y de superación que desemboca en planteos revolucionarios los cuales desdibujan y confunden la distinción decimonónica de izquierda y derecha. A la par que rechazan el mundo dominado por la *burguesía filistea* y el *capitalismo anglosajón*, se diferencian del marxismo internacionalista y su igualitarismo por ser parte de la misma ideología racionalista, del mismo concepto de progreso histórico y de la misma antropología optimista que sustentan a la ideología capitalista. Capitalismo y socialismo comparten, en esta perspectiva, la ingenua creencia optimista en la perfectibilidad de la especie humana. A la utopía del marxismo y al humanitarismo apuntalado por la democracia parlamentaria, que detrás de la palabrería cela hipócritamente el dominio plutocrático del dinero, se contraponen el ideal de un orden jerárquico, una moral heroica del hombre fuerte y la exaltación de una vitalidad ligada a la experiencia inmediata y la subjetividad. En torno a este último punto se enlazan

²⁷ Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p.13.

las absolutizaciones de particularismos como la *nación*, la *raza* o la *comunidad*, que estos intelectuales elevan al estatuto de sujetos *reales* de la historia.

No es del todo incorrecto afirmar que Pareto pertenece a esta matriz, en tanto comparte algunos de estos rasgos de pensamiento. No obstante, si se lo identifica de este modo, habría entonces que caracterizar esta pertenencia como oblicua y heterodoxa. Ante todo porque su pesimismo antropológico es de origen liberal, en tanto se origina en una preocupación por el declive de la libertad. Asimismo porque su formación científica y su espíritu escéptico condicionaron su concepción sociológica en términos de un individualismo metodológico que lo hace desconfiar de toda reificación de los sujetos colectivos. En otras palabras, un sesgo individualista-liberal y una prosa sociológica de pretensión empirista lo distingue del patrón esbozado. De esta manera, si bien muchos de los motivos enumerados están presentes en su obra, su prosa distanciada y analítica no responde del todo al estilo más exaltado de la retórica típica de la *Konservative Revolution*, y aquí encontramos un primer indicio del escaso eco que tuvo Pareto entre sus miembros. Las particularidades de este movimiento obedecen a ciertas marcas peculiares de la cultura alemana de entonces. El legado discursivo heredado de toda la problemática nacional del siglo XIX, la autopercepción de constituir una vía propia (el discutido *Sonderweg*) en la historia de las naciones europeas, sumado a la experiencia de la Primera Guerra y la *ignominiosa* Paz de Versalles, cristalizan en una sensibilidad que ve en la República de Weimar el lugar donde todos los aspectos de la crisis europea se amplifican con una identidad distinta.

Al menos entre los autores estándar de la Revolución Conservadora, lo que predomina es un tono estridente de exaltación y una retórica cargada de elementos *völkisch*, del nietzscheanismo destilado por Stefan George o de las imágenes del *fuego y movimiento* experimentadas por aquellos jóvenes que maduraron en las trincheras.

En consecuencia, no sorprende que la prosa fría y científicista de Pareto no les resultara atractiva y que, por ende, no aparezca dentro del repertorio de lecturas favoritas entre los exponentes típicos de la derecha weimariana. En consonancia con esta afirmación, Armin Mohler sostiene que, si bien Pareto pertenece a ese grupo de los así llamados *Regenpfeifer* (o aves anunciadoras de lluvia), que a principios de siglo anticiparon la crisis del liberalismo burgués; pero su influjo es sólo indirecto y merece, por tanto, sólo el lugar de un “padrino extranjero” de la revolución conservadora alemana.²⁸ Llamativo es que en esta clasificación Mohler recalque cómo, por su notoria influencia directa, Georges Sorel ocupa, pese a ser extranjero, el honor de ser junto a Nietzsche, uno de los “patriarcas” del movimiento.²⁹ Esta calificación parece cuajar con nuestra hipótesis si se piensa en lo elocuentes que debían resultar, para esta sensibilidad alemana, los llamados a la acción directa, el elogio de las virtudes creativas de la violencia y la fuerza política de los mitos, nacidos de la pluma militante y exaltada de un Sorel en contraste con la sequedad sociológica de la prosa Pareto.

Son, así, comprensiblemente pocas las menciones concretas de Pareto en este ámbito conservador revolucionario. La única publicación dedicada a Pareto es un breve artículo informativo escrito por un asistente de cátedra de Alfred Weber,

²⁸ *Ibid.*, *Ergänzungsband*, p. 37.

²⁹ *Idid.*, *loc. cit.*

aparecido en la revista *Die Tat*.³⁰ Su director, Hans Zehrer había sido un entusiasta lector de las obras de Pareto y el círculo de jóvenes intelectuales nucleados en la revista parece haber sido el mayor foco de atención a la figura de Pareto dentro de este espectro.³¹ “Durante la República de Weimar el conocimiento directo de las obras de Pareto estaba básicamente limitado a un pequeño número de científicos sociales, si bien el conocimiento de las mismas por parte del círculo de *Die Tat* era más extenso que el de todos los demás neoconservadores.”³² En efecto, el mayor interés que el *Tatkreis* mostró por Pareto se explica por el lugar central que ocupaba en su programa político la idea de conformar una *élite* capaz de rescatar el destino de Alemania. Como exponentes de un *Mittelstand* que se sentía existencialmente amenazado y políticamente excluido, estos jóvenes abogaban por la constitución de una *élite* meritocrática reclutada independientemente de criterios de nacimiento y riqueza, y definida en oposición a una clase dirigente plutocrática y oportunista que elevaba a clase dominante, a su criterio, el parlamentarismo.³³ En esta preocupación por la constitución, extracción y carácter de las clases gobernantes, este grupo ha sido indudablemente deudor de Pareto.³⁴ Sin embargo, se apartan notablemente de él cuando ven a una *Intelligentzia* de clase media como el futuro liderazgo político-espiritual de Alemania. Influidos por Karl Mannheim, Zehrer y sus seguidores creían –a diferencia de Pareto– en las virtudes políticas de los intelectuales. Eran estos últimos quienes, a sus ojos, eran capaces de representar a la totalidad social por encima de intereses mezquinos y de sobreponerse e independizarse de los valores masificantes y niveladores de la democracia.³⁵

Fuera del círculo de *Die Tat* es muy difícil encontrar otras referencias concretas e influencias paretianas. La única otra excepción estaría dada por el abogado de Munich Edgar Julius Jung, quien en 1928 publicó un opúsculo titulado “El gobierno de los mediocres”, en cuya crítica a la democracia como gobierno del dinero y las masas se trasparentaría la influencia de las lecciones de Pareto escuchadas durante una estadía en Lausanne.³⁶ En consecuencia, respecto

³⁰ Ernst Wilhelm Eschmann, “Moderne Soziologen: Vilfredo Pareto”, *Die Tat*, 1932, N°2, pp. 771-779.

³¹ Al respecto, con el estilo minucioso que lo caracteriza, Piet Tommissen anota lo siguiente: “Hans Zehrer (1889-1966), quien durante largos años fue el exitoso editor de la ampliamente leída revista *Die Tat*, se ha ocupado indudablemente del gran maestro.”, Piet Tommissen, “Vilfredo Pareto und der italienische Faschismus”, *op. cit.*, p. 387. Cf. Hans Zehrer, “Rechts oder Links”, *Die Tat*, Oktober 1931, pp. 555-560. y “Der Sinn der Krise”, *Die Tat*, Januar 1932, pp. 953-954.

³² Walter Struve, “Hans Zehrer as a Neoconservative Elite Theorist”, *The American Historical Review*, 1965, N°4, pp. 1035-1057, cf. p. 1052 nota.

³³ *Ibid.*, pp. 1037-1041.

³⁴ Los miembros del *Tatkreis* tuvieron como proyecto irrealizado la traducción sistemática de las obras de Pareto.

³⁵ *Ibid.*, pp. 1046-1051. En la crisis de 1932 el círculo intentó formar alrededor de von Schleicher un “Frente Nacional” para oponerse a Hitler. Con el fracaso de aquél quedó también sellada la suerte de éstos.

³⁶ Estos elementos, que podrían indicar una influencia de Pareto aparecen, de todos modos, mezclados con conceptos corporativo-organicistas y cristianos. Cf.: Walter Struve, *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, New Jersey; Princeton University Press, 1973, p. 342; Klemens von Klemperer, *Germany's New Conservatism. Its History And Dilemma in the Twentieth Century*, New Jersey, Princeton University Press, 1968, p. 122-123. Tommissen anota lo siguiente: “Edgar Julius Jung (1894-1934) había sido, tal como anota en su *Interpretación de la Revolución alemana*, alumno de Pareto durante su estadía como estudiante en Lausana, pero determinar cuánto pensamiento paretiano se condensó en su obra principal *Die Herrschaft der Minderwertigen* (El dominio de los mediocres)

a las figuras más prominentes de la *Konservative Revolution* parece necesario detenerse sólo en Oswald Spengler y en Carl Schmitt.

Es en el monumental diagnóstico spengleriano de la cultura occidental y de su entrada en la fase *civilizatoria* o de declive donde se ha creído encontrar huellas importantes de la visión paretiana.³⁷ En *La decadencia de Occidente*³⁸ existen ciertamente una serie de ideas y concepciones que parecen comunes a ambos autores. Pero, dado que muchas de estas ideas pertenecen a un sustrato cultural, a un repertorio y a percepciones de época comunes, parece osado aseverar la existencia de una filiación o influencia decisiva, teniendo en cuenta la inexistencia de referencias explícitas.

El tema de Spengler es la decadencia de la cultura *fáustica* u occidental. Esta decadencia es identificada con la fase avanzada o *civilizatoria* como momento inevitable de todas las grandes culturas. Cosmopolitismo, empirismo, individualismo, conocimiento científico son algunos de los rasgos de estas etapas tardías y conforman el cuadro de disolución del orden que es un diagnóstico compartido por toda la *Zivilisationskritik* de la época. En Pareto estos rasgos también aparecen bajo las categorías del *instinto de las combinaciones* o el *escepticismo*; sin embargo, su función no es explicar el ocaso de Occidente, sino el ciclo político, desde una perspectiva analítico sociológica; o sea que no reflejan el ocaso de una cultura, sino la fase de declive de una élite política cuyo dominio continuado ha generado esas mismas actitudes culturales que la corroen.³⁹

es un problema a la espera de solución.”, cf. Piet Tommissen, “Vilfredo Pareto und...”, *op. cit.*, *ibid.* Cf. Edgar Julius Jung, *Sinndeutung der deutschen Revolution*, G. Stalling, Oldenburg, 1933, en especial pp. 7 y ss; en p. 52 Jung observa que el nacional-socialismo “perseveró primariamente” en el “imaginario [*Vorstellungswelt*] de la élite política”, cuya doctrina había sido fundada por el “profesor de Lausanne, Vilfredo Pareto”.

Por otra parte, según G. Eisermann, en algunos trabajos tardíos del “nacional-bolchevique” Ernst Nickisch se puede constatar una llamativa semejanza (consciente o inconsciente) con Pareto en cuanto a la concepción de la historia como lucha entre élites. Cf. G. Eisermann, “Der Einfluß...”, *op. cit.*, pp. 543-544.

³⁷ En Henry Stuart Hughes, el reputado historiador de las ideas de aquel periodo, puede leerse: “*La decadencia de Occidente* marcó la formulación plena de una teoría cíclica del cambio histórico y una aproximación comparativa al estudio de la cultura que se habían estado estableciendo gradualmente entre las presuposiciones implícitas del pensamiento social de principios del siglo XX. La noción del ciclo estaba implicada en el respeto de Sorrel por los valores de una era más simple y en su escepticismo acerca de las «ilusiones del progreso». Había figurado más explícitamente en la hipótesis de Pareto sobre la alternancia entre periodos en los cuales la «persistencia de los agregados» es dominante y aquellos en los cuales prima el «instinto de las combinaciones». Para Hughes, la obra de Spengler resulta de una radicalización, librada de toda la parafernalia metodológica y académica, de las formulaciones de los autores citados y lleva al extremo el “potencial relativista” del pensamiento histórico alemán. En tal sentido, concluye que “*La decadencia de Occidente* formuló, sin cualificaciones y utilizando un atractivo repertorio de lenguaje «científico», una visión de la sociedad occidental que los contemporáneos mayores de Spengler como Sorrel, Pareto y Weber habían meramente esbozado o habían dejado encastrada en su metodología formal.”, cf. Henry Stuart Hughes, *Consciousness and Society...*, *op. cit.*, pp. 375-377. Véase asimismo su *Oswald Spengler: A Critical Estimate*, New York, 1952. Si bien no hay ninguna mención a Pareto en la totalidad de los escritos conocidos de Spengler, hay quienes han osado afirmar que “Spengler ha destilado su concepción de las élites de la de Pareto”. Cf.: Klemens von Klemperer, *op. cit.*, p. 178.

³⁸ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1980.

³⁹ “La originalidad de Pareto reside en el hecho de mostrar que la decadencia está directamente ligada al destino de una élite en la sociedad [...] No es la sociedad la que está en decadencia, sino la élite que la dirige.”, cf. Julien Freund, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Editions Sirey, 1984, pp. 170-171.

Carl Schmitt, el más importante y original teórico político si no de la revolución conservadora en sentido estricto, al menos si del clima espiritual que la envuelve, conocía, por el contrario, la obra de Vilfredo Pareto.⁴⁰ A pesar de no haberse expresado con la claridad necesaria al respecto, Schmitt parece haber desestimado la sociología de Pareto como relevante para comprender lo político. La única referencia aparece al principio de *Der Begriff des Politischen*, donde Schmitt se ocupa de demostrar la invalidez de las definiciones que hacen depender a lo político de una definición previa de Estado.⁴¹

El error de estas definiciones es que suponen una esfera—lo social— como terreno neutro, preconstituido y opuesto a lo político. Tal concepción, dominante en el siglo XIX y propia aún del liberalismo, supone por ende la existencia de un orden prepolítico cuando en realidad, con la recíproca compenetración de Estado y sociedad que exhibe el siglo XX, queda demostrado que no hay espacios neutrales en la vida comunitaria. En la doctrina de Carl Schmitt todo ámbito o dimensión de la existencia colectiva es potencialmente político, en la medida en que no hay ninguna existencia colectiva que pueda sustraerse a la intensificación del conflicto y a la consecuente necesidad de una decisión soberana que defina los campos a partir de la distinción entre *amigo* y *enemigo* (*Freund-Feind*). Toda definición de la política que no considere esta distinción fundante, autónoma y primera puede ser considerada política sólo en la medida en que todo concepto tiene, en última instancia, un sentido polémico, pero no podrá constituir un criterio autónomo y válido en sí de lo político. La doctrina paretiana de los residuos y derivaciones parece ser entonces, para Schmitt, un ejemplo de estas visiones heterónomas y, por ende, erradas. En la óptica de Schmitt el problema de Pareto reside no sólo en que la política estaría determinada por una serie de inclinaciones y sentimientos preexistentes y cognoscibles en la esfera social, sino también en la misma pretensión de una ciencia políticamente neutral, capaz de observar desinteresadamente tales fenómenos.⁴²

Schmitt, entonces, juzga la visión paretiana de la política como una concepción heterónoma, esto es, una concepción según la cual lo político se sostiene, explica y fundamenta en algo así como una estructura de pulsiones biológicas o naturales. Leído Pareto de este modo, resulta comprensible por qué carezca de interés para el pensador de la primacía de lo político. El énfasis del positivismo o naturalismo paretianos no le permitirían a éste ver la dimensión

⁴⁰ “Carl Schmitt leyó asimismo el *opus magnum* del italiano y mencionó ocasionalmente su teoría de los residuos y las derivaciones.”, Piet Tommissen, “Vilfredo Pareto und...”, *op. cit.*, p. 387. A juicio del especialista belga, Schmitt nunca terminó de apreciar correctamente la obra de Pareto. Para datos y detalles menores de la relación de Carl Schmitt con la obra de Pareto consultar: Piet Tommissen, “Gehlen-Pareto-Schmitt”, H. Klages y H. Quaritsch (Hg.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin, 1994, pp. 182-188.

⁴¹ “Pero si la teoría del estado, la ciencia del derecho, el lenguaje dominante, se mantienen firmes en la equivalencia: «político» – «estatal», en tal caso se llega a la consecuencia (inadmisible en el plano lógico, pero aparentemente inevitable en el práctico) de que todo aquello que no es estatal, y por consiguiente todo lo que es «social», ¡no es «político»! Esto corresponde en parte a un ingenuo error que puede servir a toda una serie de ilustraciones particularmente esclarecedoras de la doctrina de Vilfredo Pareto sobre los residuos y las derivaciones[...]; en parte, sin embargo, constituye también, en estrechísima conexión con aquel error, un medio táctico bastante útil prácticamente y muy rentable en la lucha política interna contra el estado existente y el tipo de ordenamiento que presenta.” Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932, Berlin, Duncker & Humblot, 1963, p. 22, nota 3.

⁴² Como veremos inmediatamente, para Hermann Heller no existe distancia entre la concepción paretiana de la política como la lucha entre ficciones socialmente eficaces y la distinción schmittiana amigo-enemigo.

existencial propia de lo político. Más aún, si consideramos las dificultades de pensar una fundamentación trascendente de lo político en Schmitt, entonces no debe sorprender que el cientificismo de Pareto le parezca un mal punto de partida para una dilucidación del concepto de lo político.⁴³ Pero esto significa que este mismo carácter radical de su propio punto de vista le impide a Schmitt ver ciertas semejanzas o afinidades con el pensamiento de Pareto.

Veremos a continuación cómo Karl Mannheim y Hermann Heller, dos pensadores que se acercan a Schmitt en cuanto al reconocimiento del problema de la fundamentación de lo político, verán en la figura de Pareto la expresión misma de la negación de toda legitimación trascendente. Estos dos intelectuales comparten, sin embargo, un rechazo de la conclusión que le atribuyen –y que igualaría– a Schmitt y a Pareto. En tal sentido, pero no sin ambigüedades, los dos ensayan perspectivas historicistas con las que intentan una crítica del *decisionismo* o del *neomaquiavelismo* como productos de una crisis epocal cuya expresión política concreta es el fascismo. Pero, simultáneamente, ambos autores comparten también una cierta aceptación de la antropología negativa que fundamenta y caracteriza el pensamiento de Schmitt y de Pareto. Aunque más evidente en el caso de Heller, ambos reciben, por último, una fuerte influencia de estos dos pensamientos, cuyas presuntas consecuencias rechazan con violencia. De ahí la ambigüedad con que se expresan al respecto.

5.2.4. La crisis de las fundamentaciones políticas: Karl Mannheim y Hermann Heller.

Para aquellos intelectuales que, en este contexto de crisis intelectual y política, mantenían una defensa militante del universalismo, ya sea a partir de fundamentaciones racionalistas y/o iusnaturalistas, o desde el legado ilustrado del marxismo, no había duda sobre el lugar que ocupa Pareto: para ellos es el filósofo de la barbarie, el ideólogo del fascismo, o el pensador contrarrevolucionario; en síntesis, uno de los referentes –más o menos relevante– del campo antagónico. En consecuencia, su interés por Pareto se centra en la misión de refutarlo.

Al pasar revista a las posturas político-intelectuales del período en relación al rol efectivo ejercido por el pensamiento de Pareto, se produce, si se observa con atención, un hallazgo significativo. La lectura más profunda, el debate más desarrollado y la influencia intelectual efectiva mayor se encuentran en pensadores que, desde orígenes disciplinarios diferentes, comparten una postura político-teórica y teórico-política peculiar y difícil frente a la crisis de la época.

Uno de ellos es el iuspublicista Hermann Heller, el otro es Karl Mannheim, el fundador de la llamada *sociología del conocimiento*.⁴⁴ Ambos intelectuales se comprometen con la ilustración y con la defensa de las

⁴³ Es quizás esta la razón que explica la aseveración de Piet Tommissen, discípulo de Schmitt y estudioso de Pareto, según la cual Schmitt nunca habría ponderado correctamente el pensamiento de Pareto.

⁴⁴ Por detrás de los rasgos análogos de sus respectivos programas político-intelectuales, Heller y Mannheim presentan una serie de llamativas coincidencias biográficas. Ambos proceden de familias judías acomodadas a la vida burguesa bajo la tutela del Imperio Austro-húngaro, cuyo fin ambos presenciaron. Emigrados a Alemania después de la primera guerra, ambos se integran en la vida cultural y política de Weimar donde se identifican y simpatizan con las líneas reformistas de la socialdemocracia (en el caso de Heller se trata de una afiliación y militancia activa en el Partido Social-Demócrata). Finalmente, ambos personajes se enfrentan al exilio luego del ascenso del nacionalsocialismo al poder.

amenazadas instituciones democrático-parlamentarias. Pero los distingue el peculiar modo en que ambos encaran este compromiso con sus ideales. No sin dramatismo, estos autores asumen que el conflicto epocal forma parte de una crisis espiritual y política más profunda, cuya radicalidad no permite ya alinearse políticamente a partir de fórmulas y postulados anacrónicos, que aún responden al dogmatismo muerto con el siglo XIX. En otras palabras, una defensa de la tradición ilustrada contra el oscurantismo y la barbarie sólo puede ser llevada a cabo integrando, desafiando y superando los cuestionamientos radicales a las certezas dogmáticas. El pensamiento de Pareto constituye así para estos dos autores una referencia importante: es a la vez un adversario y una fuente.⁴⁵

5.2.4.1. La sociología del conocimiento de Karl Mannheim

A fines de los años veinte se desarrolla en Alemania una nueva disciplina dentro de las ciencias sociales que será conocida con el nombre de *sociología del conocimiento* (*Wissenssoziologie*). Teniendo en Max Scheler a su iniciador, quien con su teoría de los *Realfaktoren* instala el problema de la determinación del saber respecto de un sustrato real o material, la sociología del conocimiento ganará un lugar prominente y generará un amplio debate a partir de los trabajos de Karl Mannheim con su concepción de la sociología del conocimiento como la “teoría de la determinación existencial del conocimiento (*Lehre der Seinsverbundenheit des Wissens*)”.⁴⁶

Si bien la temática no es nueva, pues retoma planteos y elementos del marxismo, de Nietzsche, de Weber y de la tradición historicista, su formulación y las ásperas polémicas que desató; cristaliza dramáticamente la *situación espiritual* de los años previos al nacionalsocialismo. Si con Scheler la sociología del saber todavía se inscribe en un intento de establecer una antropología filosófica orientada a superar las dificultades en la fundamentación de la autonomía de lo espiritual, con Mannheim parecen radicalizarse los planteos historicistas, relativistas y escépticos que se perfilaban desde la generación anterior de *Geisteswissenschaftler* alemanes.

Mannheim parte de un diagnóstico de la época como una *crisis del pensamiento* sin precedentes en la historia de la humanidad. Las condiciones altamente dinámicas de la sociedad contemporánea democratizada y las formas que ha asumido la lucha política moderna –cuya forma arquetípica es la crítica de la ideología practicada por el socialismo marxista– han hecho evidente la multiplicidad de visiones posibles y, en consecuencia, han exhibido, como nunca antes, “la determinación existencial del pensamiento”.⁴⁷ En consecuencia, dada la “inseguridad vital” resultante de la destrucción de todo pensamiento que se pretenda absoluto, la tarea de la sociología consiste en capturar esta “situación de

⁴⁵ Para una interpretación del influjo del pensamiento paretiano en Karl Mannheim, cf. Gottfried Eisermann, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bonner Beiträge zur Soziologie Bd.1, Stuttgart, 1964, cap. “Ideologie und Utopic”, pp. 148 ss. y 166 ss.

⁴⁶ Una amplia recopilación de los principales textos del debate y una buena contextualización de los ejes polémicos de la discusión pueden encontrarse en: Volker Meja und Nico Stehr (Hg.), *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2 ts., Frankfurt (M), Suhrkamp, 1982; también: Kurt Lenk (Hg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied (Rhein), Luchterhand, 1971.

⁴⁷ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, London, Routledge & Kegan Paul, 1997, pp. 5 y 34-37. Esta edición inglesa corresponde a una ampliación del autor publicada en 1936 de la versión alemana original: *Ideologie und Utopie*, Bonn, F. Cohen, 1929.

la conciencia” y, por medio del concepto de “ideología total”, buscar solución en forma de una «síntesis dinámica» a la elemental pérdida de confianza existencial y de voluntad que afectan a la vida humana en nuestro tiempo.⁴⁸

Mannheim reconoce bien que la implicancia central de esta crisis es política, por ello, la pregunta central a responder es la que refiere a la posibilidad de una *ciencia política* como posibilidad de evitar la lucha entre visiones irreductibles y relativas. En consecuencia, la tarea de la sociología del conocimiento es desentrañar la vinculación o condicionalidad socio-existencial de los principales *estilos de pensamiento* político, particularmente en lo que hace al modo en que cada uno de ellos concibe la relación entre teoría y praxis.

De los cinco tipos o estilos de pensamiento analizados, Mannheim encuentra que el *fascista*, además de ser el más reciente de todos, se distingue en un punto crucial de todos los demás. Más allá de sus diferencias, conservadores, liberales y socialistas coinciden en concebir la historia como una serie de interrelaciones inteligibles. En cuanto a la relación entre teoría y práctica, esto presupone que “todos ellos comprendieron la actividad política como procediendo sobre un trasfondo histórico, y todos estuvieron de acuerdo en que, en nuestra época, si ha de realizarse algún propósito político, es necesario orientarse a la luz de la situación total en la que uno se encuentra situado.”⁴⁹

El fascismo, como apoteosis de la acción directa, como concepción del acto creativo y sin ataduras, ejecutado por una élite, es una negación de cualquier interpretación de la historia. En esta concepción, de la que Sorel y Pareto serían los precursores intelectuales, la historia queda reducida a una construcción ficticia, a un mito políticamente instrumentalizado y actuado por los líderes.⁵⁰

Esta pérdida del sentido de la historia y su reducción a mito político, sería una consecuencia del escepticismo paretiano frente a cualquier peculiaridad histórica. En él, todo conocimiento científico queda limitado a una *mecánica social formal* abocada al estudio de las regularidades y constantes antropológicas. Según Mannheim, entonces, el conocimiento teórico posible de la política en la visión paretiana se reduce a un saber sobre la mecánica y psicología sociales cuya traducción práctica constituye una pura técnica para la manipulación de masas.⁵¹

Para Mannheim, la sociología del conocimiento permite entender con facilidad que este modo de pensamiento responde a «la necesidad que tiene la burguesía contemporánea de buscar leyes generales». La negación de un plan en la historia es relativa a la percepción de una clase social que ya no tiene nada que esperar de la misma: “Cuanto más ideales burgueses y sus correspondientes visiones de la historia fueron en parte realizados y en parte desintegrados por la desilusión a través del ascenso al poder de la burguesía, más se reconoció, sin contemplación alguna por la ubicuidad histórica de los hechos, a este cálculo racional como la única forma de conocimiento político.”⁵²

El contexto que especifica la génesis de estos modos de pensamiento es el de períodos de crisis agudas en que los medios tradicionales de la lucha de clase muestran insuficiencias y se produce una distorsión en las relaciones clasistas con una consecuente confusión de conciencia y de orientaciones grupales. En este

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 235-236 ; Karl Mannheim, “Zur Problematik der Soziologie in Deutschland” (1929), V. Meja y N. Stehr, *op.cit.*, pp. 429-432.

⁴⁹ *Ideology and Utopia*, p.121.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 122.

⁵¹ *Ibid.*, p. 123.

⁵² *Ibid.*, p. 125.

suelo tienden a florecer estos activismos irracionalistas en grupos de intelectuales socialmente desenraizados. Esta falta de pertenencia orgánica implica la falta de sensibilidad y el desinterés político respecto del mantenimiento o alteración de la estructura social. Ello explica la percepción de la historia en términos de una mera *circulación de élites*.⁵³ Mannheim admite la realidad del sustrato de lo irracional y pulsional que desde categorías históricas permanece inaprehensible, pero inversamente, le imputa a este *naturalismo* la pérdida de vista del igualmente real proceso histórico-dialéctico del pensamiento.⁵⁴

Estos condicionantes perceptuales no se limitan, sin embargo, a un bloque político, se extienden a una conciencia generacional. Paradójicamente, el estadio histórico de autoconciencia implica para Mannheim un predominio de esta actitud relativista y escéptica, desenmascaradora de toda ideología y de toda utopía, esto es, de toda forma de narratividad histórica. La crítica de la ideología marxista primero, y, después, la extensión de todo contenido trascendente a la inmutable estructura pulsional humana, tal como fue formulada por Freud y Pareto, han llevado a una “completa destrucción de todo elemento espiritual”.⁵⁵

Así, la perspectiva que se había originado en círculos *putchistas* —como en el caso de Sorel—, o en intelectuales orgánicamente desvinculados —como sería el caso de Pareto—, se transforma en la situación espiritual de la generación presente. A su vez, en su uso del concepto de *ideología total*, que remite todo contenido de conciencia a motivaciones ocultas, Mannheim reproduce, en formato y categorías sociológicos, la propia situación espiritual diagnosticada.⁵⁶

De este modo, Mannheim amplía el legado de la *Ideologiekritik* marxista con los universos de reflexión provenientes de Nietzsche, Sorel, Bergson, James y Pareto. Esta ampliación, en forma de radicalización, socava la pretensión de universalidad que todavía se sostenía en Marx, pues Mannheim extiende el cuestionamiento de la “determinación situacional” al propio observador. Pero, y éste es obviamente el punto nodal de las controversias desatadas, el autor sostiene que esta autoevaluación no supone una caída en el relativismo. El *Leitmotiv* de toda su obra se resume en la pregunta inicial acerca de la posibilidad de una *ciencia de la política*. La intención del autor es responder afirmativamente y para ello recurre a una confusa parafernalia de argumentos y digresiones de orden sociológico, epistemológico y, a su pesar, metafísico.

El desenmascaramiento de todo sistema o estilo de pensamiento como vinculado a una situación social-histórica contingente, no derivaría —insiste el autor— en el relativismo sino que posibilitaría un nuevo “método de pensamiento”, que él llama “relacionismo dinámico”. El portador natural de este método sería la capa de intelectuales emergente de la sociedad moderna que, dada su desvinculación material respecto de intereses sociales, puede ser entendida como una “intelectualidad flotante” (*freischwebende Intelligenz*). Esta capa tendría la tarea de poner en perspectiva todas las visiones socialmente vinculadas en un

⁵³ *Ibid.*, p. 126-7.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 229-230.

⁵⁶ Un reproche que se le hace a Mannheim es justamente el estar provocando aquello que diagnostica por medio de la exageración neurótica de trazos apocalípticos. Este “*Pathos der Lebensverlegenheit*”, este sentimiento de pérdida o desquiciamiento del sentido de la vida, sería una expresión del nihilismo propio de la “conciencia en las capas desamparadas de intelectuales modernos”, Ernst Robert Curtius, “Soziologie – und ihre Grenzen”, V. Meja y N. Stehr, *op.cit.*, pp. 417-426, cf. pp. 418-419 (original en: *Neue Schweizer Rundschau*, 22, octubre 1930). Es significativo que ésta sea justamente la perspectiva cognitiva que Mannheim le adscribe a Pareto.

pensamiento sintético, dinámico y dialéctico. Para justificar esta posibilidad, Mannheim afirma que la sociología del conocimiento debe asumir una posición preeminente frente a la epistemología, dada su histórica receptividad para comprender preguntas existenciales. Paralelamente, recurre, con el afán de reforzar este privilegio de “oportunidad cognitiva”, a una idea larvada del devenir histórico de la conciencia, que tiene claras reminiscencias hegelianas.

Muy a pesar de sus intentos de recrear un pensamiento superador informado en una suerte de multiperspectivismo, Mannheim refleja la situación de crisis político-intelectual de Weimar. En su intento de superación de la crisis se delata como un exponente de la misma. Como sostiene Stuart Hughes: “En el borde del precipicio, el más perceptivo de los intelectuales alemanes había alcanzado una intensidad de conciencia que recordaba la reputada clarividencia de los agonizantes.”⁵⁷ Toda esta conciencia trágica se resume en las siguientes palabras de *Ideologie und Utopie*: “¿Cómo puede el ser humano, en una época en que el problema de la ideología [...] se plantea en forma radical y hasta el fondo, siquiera aún pensar y vivir?”⁵⁸

Visto retrospectivamente, el peso de estas palabras ha opacado su desesperado intento de superar la actitud del intelectual desencantado y prescindente de todo compromiso práctico, que el autor observa en Weber y en Pareto.⁵⁹ Pero esta misma pregunta muestra cómo Mannheim termina por reconocer, análogamente a Pareto, la tensión, en el plano antropológico, que deriva de un escepticismo radicalizado. Si Pareto no vacila en aceptar que tal condición límite de la conciencia humana se reequilibra, tarde o temprano, con la emergencia de nuevos *absolutos* políticamente encarnados en mitos o contenidos *no-lógicos*, indicativos de un movimiento oscilatorio; Mannheim, por su parte, intenta caminos de soslayo a partir de una complicada insistencia en el primado de la *historicidad* por sobre la *naturalidad* de la crisis. En concordancia con su simpatía socialdemócrata, no cabe duda de que Mannheim está intentando una defensa del iluminismo. Pero esta defensa parte de la premisa de la necesidad de incorporar justamente elementos del pensamiento que amenaza su propia posibilidad.⁶⁰

El impacto que produjo *Ideologie und Utopie* se debe probablemente a estas paradojas irresueltas y a las ambigüedades que contiene en tanto programa político-intelectual.⁶¹ La profusión de polémicas que produjo el trabajo de Mannheim al momento de su aparición hace que resulte difícil una síntesis de la acogida que tuvo. Los ataques provinieron de las posiciones intelectuales más diversas. Así por ejemplo, en el campo conservador se puede encontrar a quienes lo acusan de ser una variante del viejo nihilismo europeo, que amenaza con generar la disolución social que diagnostica y que hace peligrar los ideales de la juventud alemana⁶²; pero no faltan las posiciones que lo festejan como una superación del anacrónico pensamiento científicista de la burguesía, resaltando el

⁵⁷ H.S. Hughes, *op.cit.*, p. 421.

⁵⁸ Citado de Lenk, *op. cit.*, p.53.

⁵⁹ *Ideology and Utopia*, p. 233.

⁶⁰ H.S. Hughes, *op.cit.*, 420-421.

⁶¹ Si bien las principales reacciones se suscitarían a partir de la publicación de su libro, el primer anticipo de la polémica tuvo lugar en el marco de un congreso de sociología llevado a cabo en Zurich en 1928 y en la que participaron personajes como Alfred Weber, Norbert Elias, Werner Sombart y Hans Jonas. Al respecto véase: V. Meja y N. Stehr (eds.), *op. cit.*, t. 1.

⁶² Ernst Robert Curtius, *op.cit.*

aspecto vitalista y dinámico de sus ideas.⁶³ La relación de Mannheim con el pensamiento de Marx fue una de las principales cuestiones del debate. Fuera del campo marxista la sociología del conocimiento de Mannheim generó en muchos la sospecha de ser una forma burguesa de marxismo o de constituir una versión diluida, en ropaje sociológico, del materialismo histórico. Desde el marxismo, en cambio, se escuchan acusaciones de irracionalismo, de sustraer a la historia su devenir y al proletariado su lugar de sujeto portador de la conciencia histórica.⁶⁴ Desde la filosofía se le cuestiona la pretensión de sustituir la teoría del conocimiento y de minar la legitimidad de la indagación filosófica misma.⁶⁵

Sin embargo, los polos entre los que recaen las críticas a la sociología del conocimiento son claros: de un lado se la acusa de *sociologismo corrosivo* que, al remitir todo pensamiento a una posición social, amenaza toda búsqueda de la verdad; del otro, se la tilda de postular, en su intento de salvar la paradoja relativista, una metafísica en su visión de la *Kultursynthese*.

En el marco de estas polémicas, el nombre de Pareto constituye una referencia importante cuando se discute en términos de la ambigüedad entre naturalismo e historicismo ínsita en la sociología del conocimiento. La concepción paretiana de las ideologías es utilizada por unos para atacar la metafísica historicista de Mannheim y, por otros, con opuesto fin, para asociar negativamente las consecuencias de la radicalización del uso mannheimiano del concepto de *ideología* con el también corrosivo pensamiento de Pareto.

En otras palabras, en estos dos extremos hermenéuticos es interesante observar el lugar en que se sitúa a Pareto respecto de Mannheim; si en un caso se confronta el naturalismo antimetafísico de la *Ideologienlehre* paretiana con la metafísica de la historia en que reincide Mannheim, en el otro se enfatiza la igualdad —a pesar de los reparos— de la visión de Mannheim a una teoría de los instintos y afectos de corte paretiano-nietzscheano.

Exponente de la primera interpretación es un artículo de Heinz Otto Ziegler.⁶⁶ Antes de la aparición de *Ideologie und Utopie*, este autor identifica en la visión de Karl Mannheim los rasgos que la emparentan con la filosofía de la historia de tradición alemana. Esta tradición, iniciada por la inmersión hegeliana de lo *absoluto* en el proceso histórico (el *Weltwerden* del espíritu), continúa, despojada de los elementos racionalistas y centrada en la idea de la irrepetibilidad de la historia, en la tradición historicista y encuentra en Mannheim a su “representante más puro y diferenciado”.⁶⁷ Según Ziegler, Mannheim no sólo reduce todo pensamiento y espíritu a un ser históricamente determinado, sino que —y éste es el punto decisivo— dinamiza a este ser en un “devenir omniabarcador”, único e incomparable, en que este ser se realiza.

⁶³ Horst Grüneberg, “Das Ende der Wissenschaft?”, en: V. Meja y N. Stehr, *op. cit.*, pp. 616-633 (original en: *Die Tat*, noviembre 1929, N.8). Más arriba ya habíamos hecho referencia a la recepción positiva de Mannheim entre los integrantes de *Die Tat*.

⁶⁴ Al respecto consultar los artículos de Siegfried Marck, Paul Tillich, H. Marcuse, M. Horkheimer, Ernst Lewalter y Otto Neurath publicados en: V. Meja y N. Stehr (Hg.), *op. cit.* Para la imputación de marxismo transfigurado véase también: Raymond Aron, *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1965, pp. 70-89.

⁶⁵ Cf.: Hannah Arendt, “Philosophie und Soziologie”, V. Meja y N. Stehr (Hg.), *op. cit.*, pp. 515-532.

⁶⁶ Heinz Otto Ziegler, “Ideologienlehre”, V. Meja y N. Stehr (Hg.), *op. cit.*, pp. 232-250 (original en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1927, 57, 3). Curiosamente, a la redacción se le han cercenado algunas páginas en que el autor expone los conceptos básicos de la teoría paretiana de la ideología.

⁶⁷ *Ibid.*, p.237.

La objeción de Ziegler a esta concepción reside en que impide la crítica del acontecer histórico desde una esfera teórico-trascendental e imposibilita el análisis empírico de los elementos generales de la naturaleza humana y, en consecuencia, no permite encontrar patrones típicos y constantes observables desde una teoría de los instintos o afectos. El conflicto es, en última instancia, un conflicto acerca del modo de concebir la sociología. La sociología histórica que se desprende de la propuesta de Mannheim, en la que lo *histórico-individual* se constituye como realidad última, contradice el propósito específico mismo de la sociología como búsqueda de estructuras típicas y generales.⁶⁸

Ziegler cree que en Mannheim, a diferencia de Scheler, la sociología corre el peligro de perderse en otra *absolutización* de la historia que hace peligrar a una referencialidad externa como punto de agarre de la crítica, dado que sólo puede remitir el espíritu a sí mismo (*Geist auf Geist*).⁶⁹ La secularización del pensamiento occidental imposibilita retrotraer un referente transhistórico desde la esfera religiosa, por ende, a la sociología sólo le queda la posibilidad de aferrarse al naturalismo como instancia trascendental.⁷⁰ Solo así se puede elaborar una *Ideologienlehre* que se libre de la autorreferencialidad de la “fe en la historia” típicamente alemana. Esta tarea supone alinearse teóricamente fuera de la tradición historicista: “En Nietzsche como en Pareto encontramos representada esta segunda concepción de la teoría de las ideologías. En lugar del devenir aparece aquí la teoría estática de la circulación, del eterno retorno. Si el historicismo enfoca la relevancia de la idealidad particular, en estos pensadores, en cambio, se rastrean las idénticas constantes del acontecer humano.”⁷¹

Y como es sólo por este camino de búsqueda de las *determinaciones generales* que se puede alcanzar la meta de una crítica científica de las ideologías, Ziegler –a pesar de su crítica a la propensión historizante– le reconoce a la sociología del conocimiento de Mannheim un avance en este sentido: “En tanto amplía categorías del marxismo, la teoría de las ideologías parece ponerse esta tarea, que en los países de occidente hizo escuela convirtiendo los planteos de Pareto en el problema central de la teoría social, también en la Alemania de hoy.”⁷²

Lo que Ziegler festeja como un paso positivo es sentido por otros como un paso a los peligros del relativismo y el agnosticismo. Para Hans Barth, la sociología del conocimiento de Karl Mannheim es heredera de la distinción marxista entre estructura y superestructura.⁷³ Pero en la medida en que Mannheim amplía la determinación de los contenidos de conciencia a la *totalidad* de las condiciones existenciales, está renunciando a la posibilidad de un conocimiento verdadero, que para el marxismo aún persiste en la ciencia capaz de sustraerse a los intereses y determinaciones de clase. Esa extensión del concepto de ideología deriva irremediabilmente en la ilusoriedad de todo contenido cognitivo e instala la

⁶⁸ *Ibid.*, p.238.

⁶⁹ En *Ideologie und Utopie*, Mannheim contesta a Ziegler: “Este autor emprende, desde el punto de vista de Pareto, Sorel, etc., la demolición del «mito de la historia». Niega que la historia contenga alguna coherencia discernible y señala varias corrientes de pensamiento contemporáneo que también afirman esta aproximación ahistórica.”, y a modo de descalificación agrega: «Mussolini expresó el mismo pensamiento en forma retórico-política...”, *Ideology and Utopia*, p. 122 nota.

⁷⁰ H Ziegler, “Ideologienlehre”, *op.cit.*, p. 240-243.

⁷¹ *Ibid.*, p. 243.

⁷² *Ibid.*, p. 248.

⁷³ Hans Barth, “Geist und Gesellschaft”, V. Meja und N. Stehr (Hg.), *op. cit.*, pp. 663-680 (original en: *Neue Schweizer Rundschau*, Neue Folge, 1934, I)

disciplina profesada por Mannheim en la tradición de Nietzsche y Pareto, para la cual toda pretensión de verdad no es más que la expresión de la *voluntad de poder*.⁷⁴ “La sociología del conocimiento deriva con Mannheim en una «completa destrucción de todos los elementos espirituales». Significa la «relativización de los aspectos trascendentes del ser a la eterna forma de la estructura de instintos». Mannheim abandona la idea de una esfera de la verdad en sí en tanto hipótesis perturbatoria e injustificable.”⁷⁵

Pese a la pretensión de su autor de constituir la forma moderna de *conocimiento de sí* (*Selbsterkenntnis*), la tendencia interna de la sociología del conocimiento apunta a la destrucción del *pathos de la verdad* en que se reconoce toda filosofía. Esta negación de una esfera de verdad objetiva, y la reducción de toda conducta a mera *manifestación* de los impulsos no racionales, tiene –así Barth– una serie de implicancias: “Significa aceptar, con Pareto, Scheler y Mannheim, que todo el movimiento de la historia, la vida del individuo y la persistencia de la comunidad están originaria y completamente condicionados por las fuerzas pulsionales. En su obra tardía Scheler ambicionaba completar una teoría de los instintos. Pareto intentó dar una teoría semejante con su exposición de los «residui». Mannheim remite a la teoría de los instintos de Sigmund Freud. En similitud con Nietzsche, Pareto no ve en la historia otra cosa que un eterno retorno de lo mismo. La historia es una «circolazione degli eliti» [sic]. Es un cementerio de aristocracias.”⁷⁶

El sentido último de todo acontecer se resume, en consecuencia, en una lucha por el poder. Irónicamente, Barth interpreta a Mannheim del mismo modo como éste interpretara a Pareto: negar toda posibilidad al espíritu de escapar a esta lógica es propio del conservadurismo político de aquellos grupos sociales que ya no esperan nada de la historia.

5.2.4.2 Fascismo y crisis europea en Hermann Heller

En analogía con Karl Mannheim, el pensamiento político de Hermann Heller tiene como punto de partida la constatación y diagnóstico de la crisis político-espiritual que atraviesa a Europa.⁷⁷ El Estado democrático de masas se caracteriza por una disparidad económica y espiritual tal, que una comunidad de valores, indispensable para la constitución de toda unidad política, se encuentra seriamente amenazada.⁷⁸

Las fundamentaciones políticas, que en la tradición occidental se realizaban a través de la teología primero y del iusnaturalismo después, empiezan a perder su fuerza dogmática en el momento en que se *descubre* la relatividad histórica de estas absolutizaciones: “La creencia del Derecho Natural racional en un «orden natural» de validez universal se ha visto amenazada y, finalmente, destruida en el momento en que, analizados los contenidos concretos del Derecho

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 668-672.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 673.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 675-676.

⁷⁷ En un sentido más amplio, la idea de *crisis espiritual europea* constituye un tópico de época presente en pensadores tan disímiles como Jaspers, Huizinga, Benda y Ortega y Gasset.

⁷⁸ Hermann Heller, “Europa und der Fascismus”, en *idem.*, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 463-609, cf. pp. 467-468. Este texto apareció originalmente como libro en el año 1929 publicado por la editorial De Gruyter en Berlín. Existe una deficiente edición castellana: Hermann Heller, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza Ed., 1985. Traducción de Salvador Gómez de Arteché. Dada esta deficiencia las citas provienen de una traducción propia del original.

Natural, que se pretendía absoluto, se vio que eran expresión de la situación histórico-política de intereses de ciertos grupos humanos, en los siglos XVII y XVIII, especialmente de la burguesía, cuya potencia, tanto económica como política, iba en ascenso.⁷⁹

Entrado el siglo XIX, esta tendencia deviene en un pensamiento naturalista que pretende aún salvar de la subjetividad y la metafísica a una idea de racionalidad. Pero esta ansia de explicar el funcionamiento del mundo mediante leyes generales y universales implica la aceptación inconsciente de una metafísica que reduce lo *realmente existente* al plano de lo natural o infrahumano. El monismo naturalista paga por ende un precio caro por su pretensión de objetividad absoluta en tanto comporta la desustancialización de todo contenido simbólico. Este vaciamiento de contenidos concretos se completa cuando moralidad, religión, política y todo otro producto espiritual es llevado a causas y legalidades ciegas e irracionales que sólo responden a un acontecer natural.

A principios del siglo XX, esta tendencia del pensamiento ha llegado a un punto crítico en que su propia pretensión de objetividad queda autorrefutada. Este suicidio o autorrelativización cristalizó —así Heller— en el pensamiento paretiano: “Esta última descomposición de todos los contenidos políticos fue completada por la aguda crítica de las ideologías de Vilfredo Pareto.” Heller atribuye así a la sociología política paretiana constituir el momento en que el naturalismo positivista se suicida al deducirse de él la pérdida de confianza en la eficacia de la razón y la destrucción de la ciencia como instrumento del progreso social e histórico.⁸⁰

El empirismo extremo de Pareto corre paralelo a su desesperación de la razón como fuente y principio de la vida humana y termina en la destrucción de toda posibilidad de conocimiento objetivo. En el plano político esto significa que ya no existe posibilidad de fundamentar racionalmente ningún principio: “La teoría de las ideologías de Pareto, que marca el punto en la idea racional de la ley se da el golpe de gracia y se aniquila a sí misma, conduce forzosamente, en lo político, a la desilusión más radical imaginable. No solamente las utopías, sino también los programas políticos, cada imagen y cada propósito pierden totalmente su sentido, si no se entienden meramente como meros medios técnicos de aplicación de la violencia. Si toda conciencia no es más que la máscara que encubre un ser irracional, entonces toda pretensión de autoridad idealmente fundada, toda justificación moral del estado existe únicamente para los necios. El desilusionado sabe que cualquier comunidad de valores entre grupos o clases políticas o entre los mismos individuos no es más que un autoengaño derivado, y para él, la categoría política específica, determinante también en la política interior, debe limitarse a la categoría específicamente política de la distinción

⁷⁹ Hermann Heller, *Teoría del Estado*, México, FCE, 1992, p. 21.

⁸⁰ *Europa und der Fascismus*, op. cit., pp.477-478. Allí leemos: “También Pareto se había propuesto «rastrear, pura y simplemente, las regularidades que presentan los fenómenos, es decir, sus leyes», y la sociología es para él una ciencia natural experimental, «como la química, la física», etcétera. Pero a este positivismo se le ha quebrado la espina dorsal. Pareto no es ya en modo alguno un logicista, no cree ya en la eficacia de la razón en la sociedad y en la historia, por el contrario, destruye la última creencia de esta época, la fe en la ciencia y en el desarrollo de la sociedad. Después de Pareto la legalidad de lo social queda desprovista de su carácter absoluto y le resta únicamente el estatuto de una hipótesis siempre sujeta a la verificación por la experiencia. La base real de la sociedad está constituida por un residuo constante en su conjunto, que representa, por tanto, un complejo irracional de deseos, intereses y representaciones. Sobre este cimiento real se levanta el edificio variable formado por derivaciones que se expresan como teorías pseudológicas e ilusorias, por ideas, metafísicas y religiones.”

amigo-enemigo; a su concepto de enemigo debe pertenecer también la eventualidad real de la lucha, y amigo, enemigo y lucha deben obtener su sentido genuino «especialmente por estar ligadas a la posibilidad real de la muerte física».⁸¹

La referencia al final de este párrafo a Carl Schmitt no es fortuita. Para Heller hay una convergencia existencial y política en pensadores como Pareto, Sorel, Schmitt o Spengler. Todos ellos son representantes de un neomaquiavelismo que sublima la desilusión respecto de la burguesía, del socialismo o del catolicismo. Todos comparten una misma doctrina del poder desnudo y sin un sentido trascendente como técnica de dominación en la que la política se reduce a lucha vital.⁸²

El caso de Pareto es para Heller paradigmático: en él toda teoría del Estado, desde Comte hasta Marx, no es más que una mala metafísica y no encierra mayor valor que el de un instrumento en la lucha de todos contra todos. En su racionalismo, Pareto reconoce la necesidad de estas ficciones del espíritu para la domesticación del *animal humano* y, por ende, su utilidad en términos de una técnica estatal neomaquiavélica. Para Heller es incuestionable la vinculación de esta postura con la negación de toda posibilidad de acuerdo político racional y la reducción de toda política a la decisión existencial en términos de amigo-enemigo. Schmitt y Pareto coinciden en reducir el sentido de la política –siempre según Heller– a una lucha eterna por el “poder desnudo” en la que los contendientes se sirven de las ficciones solo en razón de su eficacia momentánea.⁸³

Con esta solución del problema se sustrae así peligrosamente a la política de toda base racional, de toda historicidad y de toda eticidad en pos de un relativismo político que sólo permite deducir juicios de eficacia instrumental. La teoría del Estado queda reducida a una técnica del dominio que tiene como único sujeto histórico y destinatario al más fuerte, y que, como justificación del poder por el poder mismo, sólo puede apoyarse en una antropología de sesgo nietzscheano que reclama la ilusión como vitalmente necesaria. En tanto “hoy ya no cabe discutir la perspectividad de nuestro pensamiento”⁸⁴, Heller admite que estas posiciones reflejan lúcidamente la mentada crisis política de Europa. Lo que el jurista austro-alemán considera inadmisibles es la aceptación de ese estado como la última palabra posible y las consecuencias políticas que de él se extraen. La lucha por el poder político no puede ser la última palabra. Tiene que haber alguna forma de salvar cierta autonomía del espíritu, cierta forma de encontrar normas y principios que se antepongan y frenen al poder. Si así no fuera, sólo restaría la realidad de la dictadura.

Las principales obras de Heller pueden ser leídas a partir de ese diagnóstico y del intento teórico-práctico para hacerle frente, salvando la perspectiva universalista del Estado social de derecho. Su *Faschismusschrift* se pregunta explícitamente “qué puede decirle el fascismo a una Europa políticamente enferma”; para responderla negativamente. Por su parte, su póstuma *Teoría del Estado* y otros escritos tardíos son un intento de rescatar una *ciencia*

⁸¹ *Ibid.*, p.479.

⁸² *Teoría del Estado*, *op. cit.*, p. 24.

⁸³ Hermann Heller, “Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart”, en: Gerd Roellecke (Hg.), *Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988 (edición original: 1929). El paso concluye así: “Se comprende que la metafísica del poder propia de este «saber del dominio» le resulte particularmente agradable al socialismo desilusionado y al catolicismo.”

⁸⁴ *Teoría del Estado*, *op. cit.*, p. 22.

política y una doctrina estatal del *suicidio* del espíritu que confinaría a estas disciplinas al rol de armas políticas al servicio de un interés o de un particularismo existencial.⁸⁵

Es notoria la convergencia entre las descripciones de la crisis de Heller y de Mannheim. Igualmente notable es la coincidencia entre ambos en el lugar que le asignan a Pareto como exponente representativo de dicha crisis. Las siguientes palabras del jurista podrían ser atribuidas al fundador de la sociología del conocimiento: "Sin duda es posible descubrir en la sociología de Vilfredo Pareto, de corte aparentemente matemático, un neomaquiavelismo de la burguesía desilusionada. Su importancia nos está dada tanto como expresión de época cuanto como teoría que, emanada por boca de Pareto en Lausanne, influyó sin duda en el joven Mussolini."⁸⁶

El pensamiento de Pareto es para ambos intelectuales el producto de un estrato social que ya no espera nada de la historia, pero simultáneamente es también la expresión más nítida de la crisis general y la inspiradora de un movimiento político que es encarnación práctica de la misma. La convergencia hermenéutica prosigue en tanto ambos suponen la imposibilidad e inadmisibilidad de dicha respuesta práctica y postulan la necesidad de una visión que, sin soslayar los cuestionamientos al racionalismo abstracto y dogmático, posibilite una superación sintetizante de las disciplinas morales existentes y de las críticas hechas desde la psicología profunda, conformando una *ciencia política* teórico-práctica capaz de postular enunciados generales y de validez universal.

Pero aquí se detienen las coincidencias. El modo en que ambos intentan resolver este desafío intelectual sufre parecida suerte, pero corre por sendas separadas. En Mannheim hemos visto que el intento de resolución se enreda en una suerte de *multiperspectivismo sintético*. Heller, por su parte, intenta otro camino que, sin embargo, no lo salvará de los dilemas e incoherencias que aquejan a su colega.⁸⁷ La cornisa por la que caminará Heller en su análisis del fascismo denotará todas las ambivalencias que contiene su posición teórico-política. Estas ambivalencias se reflejarán, al igual que en Mannheim, en esa dialéctica de atracción-rechazo por el pensamiento político de Pareto. El descreimiento frente a la razón y la ley abstracta es para Heller (y en ello consiste su diagnóstico de crisis generalizada) parte de la situación espiritual de la primera posguerra. Este sentimiento hace converger a sectores de izquierda y de derecha en la común exaltación de ideales heroicos y antiburgueses. El frente político ha cambiado —reconoce lúcidamente el autor— respecto de las líneas que ordenaban el conflicto en el siglo anterior.⁸⁸ Este nuevo frente, discernible en su oposición unánime a la *demagogia y palabrería parlamentarias*, es particularmente evidente

⁸⁵ *Teoría del Estado*, op. cit., p.22. Véase especialmente el artículo "Political Science", en: E.R.A. Seligman et al. (eds.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, The Macmillan Company, 1934, vol. XII, pp. 207-224.

⁸⁶ *Europa und der Fascismus*, op. cit., p. 480.

⁸⁷ En su *Teoría del Estado*, Heller se refiere explícita y críticamente a lo que, a su entender, es la solución de Mannheim: "Resulta completamente fuera de lugar el intento de conseguir un alto grado de emancipación de la teoría respecto a toda consideración valorativa, por medio de la reunión de todos los puntos de vista políticos que pueden existir (como hace Mannheim [...]). Con una mera adición relativista de todas las posibilidades de orientación, lo único que se obtiene es desorientación. La suma de los programas de los partidos no conduce a una posición segura por encima de ellas, sino a la recíproca acumulación de todos los puntos de vista, con los que se va a dar, necesariamente, en aquello a que lleva todo relativismo, es decir, al agnosticismo.", *Teoría del Estado*, op. cit., pp. 73-74.

⁸⁸ *Europa und der Fascismus*, op. cit., pp. 484-485.

en Francia, donde el sindicalismo de origen socialista muestra, con Sorel, sus afinidades con la poética nacionalista y católica de la *Action française*. Lo que aúna a todas estas tendencias es, a ojos de Heller, la “escéptica añoranza de fe” que expresa, sea en el mito soreliano o en el *paganismo católico* de Maurras, la búsqueda de una ficción metafísica y la ilusión irracional de los racionalistas desilusionados.⁸⁹ A todas estas posturas, inspiradas en las filosofías de la vida de Nietzsche, Bergson y James, las anima un meritorio sentimiento de afirmación de lo vital e individual en oposición al racionalismo abstracto, vacío y *mortífero* del siglo XIX.⁹⁰

Pero más allá del mérito de liberar los aspectos dinámicos y vitales de las cadenas del racionalismo, este irracionalismo se delata como políticamente estéril. El subjetivismo intuitivista en que se sumen estas posturas es apto sólo para la destrucción de contenidos políticos pero se muestra incapaz, dado su divorcio de todos los valores, de crear una figura o contenido político alguno. Ello explica que estas posiciones vivan de exaltar y absolutizar relatividades históricas como el *Estado*, la *Nación*, la *raza* o la *clase*.⁹¹

Todas estas sustancializaciones y deificaciones responden, así Heller, a *decisiones* en el sentido schmittiano del término. Pero no es este decisionismo lo que es condenable, pues toda opción política lo presupone. En Heller—y éste es sin duda uno de los puntos más polémicos, si no contradictorios, de su pensamiento— la decisión política no se agota en sí misma sino que encuentra un fundamento ulterior que la convalida. Lo que hace condenable a las decisiones estetizantes por la vida heroica es su falta de “fuerza política integradora”, una carencia que nace del desprecio e incompreensión de la masa. Esta exclusividad determinaría así la incapacidad para crear contenidos políticos, criterio (aparentemente) último para la justicia de una decisión. Frente a esto, el decisionismo de Heller postula una suerte de criterio normativo en tanto debe decidirse entre formas de vida *correctas y sanas* o *incorrectas e insanas*, y el carácter correcto o incorrecto de la decisión depende de que la misma incluya o no una idea de *Derecho* que funcione como absoluto y que integre inclusivamente a las clases, naciones o razas.⁹²

Para Heller la alternativa es entre el Derecho que se antepone a la fuerza y el derecho de los violentos. Toda la interpretación helleriana del fascismo descansa sobre esta distinción, pues para él, el régimen fascista es la encarnación y el ejemplo de esa vacuidad de contenidos políticos que deja el lugar a la religión de la mera violencia. El síntoma y la evidencia de ello reside en la falta de ideas políticas de Mussolini y en su desprecio por ellas. Los cambios y ambigüedades del discurso fascista entre 1920 y 1929, cuidadosamente documentados por Heller, no suponen una traición a sus bases originariamente obreras y a su origen socialista, sino que constituyen un acto de coherencia con su método político de *inspiración paretiana*: “Se cometería indudablemente con Mussolini una gran injusticia si se le imputase cualquier tipo de traición. El hombre que en su discurso del 24 de marzo de 1924 llamaba a Vilfredo Pareto, nombrado por él senador del Reino un año antes, el primero entre sus maestros, no tenía nada que traicionar. Para él todas las ideas no eran más que disfraces ideológicos de una voluntad irracional, que en la lucha eternamente igual y ciega entre las élites

⁸⁹ *Ibid.*, p. 489.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 491.

⁹¹ *Ibid.*, p. 492.

⁹² *Ibid.*, p. 493.

utilizaba la ideología más eficaz en cada lugar y momento para conquistar el poder.”⁹³

Si de sus orígenes sindical-revolucionarios el fascismo devino en un nacionalismo capitalista ello se debe a que Mussolini fue un obediente *discípulo* de Pareto. Pero nuevamente, en este punto Heller tampoco condena el aspecto o la transfiguración nacionalista del fascismo, sino su *vacuidad de contenidos políticos*. De hecho, Heller reconoce al mito de la Nación como una fuerza de integración política capaz de expresar valores y contenidos sustanciales. En su peculiar versión del decisionismo, Heller supone que hay mitos—y toda auténtica decisión política conlleva uno— que expresan una *realidad incondicionada*.⁹⁴ *Realidad incondicionada, contenido y forma, inclusividad*, parecen expresar, para el autor, una única y paradójica entidad; pero, consista ésta en lo que fuera, no es ella la cualidad expresada por los mitos instrumentalizados por el fascismo: “El mito de un Sorel, Pareto o Mussolini posee sólo el carácter de un como-si.”⁹⁵

Esta identidad sólo hipotética no expresa otra cosa que la falta de fe del fascismo en un contenido cualquiera. Eso es lo que hace del fascismo la encarnación política del pensamiento desencantado, sea en la versión irracionalista o en el neopositivismo escéptico. Mientras que la fe auténtica sólo puede depositarse en una normatividad o en un derecho, el fascismo, por el contrario, es el imperio de los desilusionados que sólo pueden recurrir instrumentalmente a absolutizaciones de lo contingente. Con ello quedaría demostrado, así Heller, la incapacidad del fascismo de trascender el vacío político que domina a Europa. En síntesis, el fascismo de Mussolini es heredero de Pareto, en la medida en que no logra trascender su escepticismo.

En su versión democrático-socialista del decisionismo, Heller sostiene que el Estado de Derecho sólo se puede salvar de la caída si se renueva como voluntad común de sostener en forma jerárquica y soberana el derecho. En esto Heller es profundamente antiliberal y no vacila en admitir el carácter histórico y relativo de la idea de derechos y libertades, y su crítica al formalismo de Hans Kelsen apunta a la despolitización del derecho. En tal sentido, advierte en 1929, la idea nomocrática de democracia es sintomática de la crisis política, pues tal como ocurrió en Italia, se corre el riesgo de que esta norma sin voluntad se revierta en una voluntad sin norma.⁹⁶ Curiosamente, y tras haber divisado en Pareto al

⁹³ *Ibid.*, p. 500. En su monumental biografía de Mussolini, el historiador Renzo de Felice sugiere una lectura similar de la concepción mussoliniana de la política. Al explicar los giros y vuelcos ideológicos dados por Mussolini a lo largo de su carrera política, el autor afirma que estos no deben ser considerados como mero oportunismo o tacticismo, sino que deben ser entendidos en consonancia con el modo en que Mussolini concebía la política. El rasgo principal de su concepción de la política es, para De Felice, un profundo relativismo escéptico en el que se distingue claramente una simplificación de las teorías de Pareto, Mosca y Sorel. No es, entonces, su oportunismo sino su relativismo que imposibilita toda verdad política más allá de la eficacia instrumental de las fórmulas o ideologemas y que constituye el factor explicativo de sus oscilaciones ideológicas. Cf. R. De Felice, *op. cit.* 1968, pp. 164-166.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 506.

⁹⁵ *Ibid.*, *loc. cit.*

⁹⁶ El hecho definitivo que exhibe este carácter vacío, esta *voluntad sin normas* que es el fascismo, es su resolución del conflicto de clases. El vacío político explica que el contenido clasista del régimen se volcara a favor de las clases poseedoras. Como tal, el fascismo no representa ninguna posición alternativa y se convierte así en la forma autoritaria que asume el capitalismo organizado. Inadvertidamente Heller llega incluso a decir que si el fascismo resolviera el problema de las clases, esto es, si poseyera un mito auténtico, inclusivo, compartido, si tuviera un contenido político real apoyado en alguna idea sustantiva de derecho, en ese caso se justificaría incluso como dictadura.

antecesor doctrinario de esta realidad, Heller –el último de los lectores paretianos que analizamos– utiliza las figuras maquiaveliano-paretianas del zorro y del león para ilustrar la abdicación de la voluntad de sostener el Estado de derecho que paralizó políticamente a la Italia prefascista.

En este capítulo hemos recorrido, en resumen, la aparición de Pareto en la Alemania de Weimar como vinculada a la novedad del fascismo italiano, la súbita y tajante identificación de Pareto como rival político por parte de los intelectuales comprometidos con la defensa de los valores iluministas y la escasa presencia del pensamiento paretiano en la llamada *Revolución Conservadora* pese a las afinidades y similitudes compartidas con esta corriente de pensamiento. Al interior de esta recepción hemos debido dar cuenta de lugares comunes como las identificaciones de Pareto como *precursor y/o teórico* del fascismo o como *maestro* de Mussolini, de las simplificaciones polémicas en la publicística de la época, de la distancia entre la prosa científicista del sociólogo italiano y el humor de los intelectuales de la derecha alemana y de pequeños detalles históricos, intelectuales o biográficos que hicieron a la suerte de Pareto en el ámbito de habla alemana. Pero luego de esta historia de omisiones, instrumentalizaciones político-propagandísticas y de circunstancias puntuales, nos topamos con las lecturas de Karl Mannheim y Hermann Heller. Con estos dos autores la recepción de Pareto pasa de una utilización polémica bastante superficial a una lectura que inserta a Pareto en el corazón del dramático problema de la fundamentación de lo político.

5.3. El criterio de Pareto en el liberalismo reciente

5.3.1. Introducción

La figura y la obra de Vilfredo Pareto no han sido reivindicadas por la tradición liberal del siglo XX. La difundida asociación de su nombre con el fascismo o con el irracionalismo parece haber recomendado la descalificación del pensador italiano por los principales exponentes del pensamiento político liberal del siglo.¹ Ni siquiera el *libertarianismo*, una corriente dentro del liberalismo que, en reacción al “consenso socialdemócrata” y “colectivista” del siglo XX, sostiene con fuerza el principio del individuo autónomo y rechaza toda forma redistributiva como inmoral además de ineficiente, ha reivindicado el *liberismo* paretoiano.²

Esta razón hace que *a priori* resulte poco prometedor una indagación –análoga a la emprendida en los dos capítulos anteriores– acerca de los usos, instrumentalizaciones e interpretaciones del pensamiento de Pareto en el liberalismo.

Por otra parte, el concepto de “óptimo de Pareto” ha ocupado un lugar importante en los debates de la filosofía política anglosajona. Su uso ha estado allí asociado a la discusión en torno a la posibilidad de la determinación de principios distributivos o de justicia.

El propósito de este breve capítulo apuntará a explorar, en primer lugar, el rol ocupado por el así llamado óptimo o criterio de Pareto en las argumentaciones mencionadas. No pretenderemos dar un panorama exhaustivo de los diferentes desarrollos del “Social Choice”, de los enfoques neoutilitaristas o los llamados autores neocontractualistas. Nos interesará únicamente establecer la función de la *ofelinidad* –así es como llamaba Pareto a la categoría que hoy lleva su nombre– en todas estas corrientes que comparten la preocupación por la autonomía del individuo frente a los alcances del poder público. En segundo lugar, interpellaremos estas utilidades en cuanto a su modo de comprender y ubicar lo político. Veremos como la pretensión de resolver la cuestión del orden por medio de argumentos racionales y morales colisiona con la comprensión paretoiana de la política como momento de la violación necesaria de la ofelinidad.³

¹ Popper lo consideró como el “teórico del totalitarismo”. K. Popper, *op. cit.*, t. I, p. 68; Véase: § 4.5.1; para I. Berlin la sociología de Pareto ha sido una de las fuentes del relativismo moderno, Isaiah Berlin, *Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte*, 1995, Fischer Verlag, Frankfurt (M), p. 121.

² Pese a la gran cantidad de tópicos afines que presentan las posiciones del joven Pareto, Hayek, pese a conocer su obra, no lo reivindica. Cf. F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*, G. Routledge & Sons, London, 1944.

³ Esto es lo que hemos intentado demostrar en § 3. Véase especialmente: § 3.8.

5.3.2. El óptimo de Pareto y la cuestión del criterio de justicia

Al debate en torno a qué reglas o instituciones pueden constituir distribuciones u ordenamientos “justos”, han concurrido ciertas corrientes de la filosofía práctica, elaboraciones neocontractualistas, una vertiente neoutilitarista conocida como Economía del Bienestar (*Welfare Economics*) y las llamadas teorías de la Elección Pública (*Public Choice*) o Elección social (*Social Choice*). Todas estas líneas de pensamiento tienen en común la preocupación por la posibilidad de elaborar una justificación de carácter *universalizable* para los acuerdos, arreglos institucionales y elecciones públicas propias de un ordenamiento. Más allá de las controversias internas, todos estos desarrollos convergen en el supuesto según el cual la eticidad de un ordenamiento sólo es fundable a partir de una extensión de postulados individualistas en tanto el único parámetro normativo posible está en una concepción de la autonomía moral del individuo o en considerar que la noción de lo “justo” sólo puede derivarse desde intereses individuales cuyo único juez es su propio portador.

Todo lector o estudioso que haya curioseado en la mencionada problemática se habrá topado con el concepto de *Pareto-optimalidad* u *óptimo de Pareto*. Cada uno de los aportes en el debate hace referencia, discute o toma posición respecto del criterio analítico que lleva el nombre de Vilfredo Pareto. ¿En qué consiste este tan mentado criterio? Repitamos la formulación original de Pareto:

Diremos que los miembros de una colectividad gozan, en una cierta posición, de un máximo de ofelimitad, cuando es imposible alejarse mínimamente de esa posición, de tal modo que la ofelimitad de la que gozan cada uno de los miembros de esa colectividad aumente o disminuya.⁴

En otras palabras, este principio indica que una situación es *óptima* si un cambio no puede hacer que la utilidad de al menos un individuo mejore sin provocar, simultáneamente, una reducción de la utilidad de, al menos, otro individuo. Inversamente, una situación es Pareto-subóptima o Pareto-perfectible en tanto sea posible mejorar la posición de al menos un individuo dejando la posición de los demás al menos indiferente.

La centralidad de dicho criterio en la discusión teórica liberal sobre la justicia es bastante sencilla de explicar.

El pensamiento liberal en su vertiente utilitarista clásica suponía que, partiendo de un postulado de individualismo hedonista, el bienestar máximo de la colectividad, el estado más deseable para la sociedad en conjunto o la *función de utilidad social* (para utilizar la nomenclatura contemporánea) podía establecerse como la sumatoria de los coeficientes de satisfacción de cada uno de los individuos que componen el grupo. Esta fórmula, que en términos de Bentham precisa al interés general como consistente en la felicidad del mayor número posible, ha sido atacada por sus graves implicaciones. Como ética social es posible argumentar desde aquella un orden donde la satisfacción de unos pocos justifica la opresión de la mayoría en tanto una sumatoria admite que el total de satisfacción de un ordenamiento tal, sea mayor que el de una sociedad más

⁴ *Manuel*, cap. VI, §33

igualitaria. En términos más generales, este criterio admitía potencialmente cualquier tipo de arreglo social.

Adicionalmente, esta teoría implicaba la existencia de un juez externo capaz de cuantificar las utilidades individuales en modo neutral, a los fines de conformar la sumatoria. El problema no es sólo lo que debe ser considerado placer o satisfacción, sino cómo se deben ponderar las satisfacciones de los diferentes individuos.

Así se le presenta un problema al pensamiento liberal en su vertiente utilitarista. Éste no puede, por un lado, renunciar al principio libertario según el cual todo arreglo social debe ser juzgado en función del espacio que otorga al individuo para desplegar sus intereses y ambiciones individuales, su propia concepción del bien; la justificación del Estado no puede, para el liberalismo, tener otro sentido; por otra parte, sin embargo, queda instalado el problema de establecer hasta qué punto la satisfacción de un individuo es posible en tanto se evidencia que las satisfacciones individuales colisionan unas con otras y deben pensarse reglas instituíbles para resolver estos conflictos.

En este contexto, el principio de Pareto, redescubierto póstumamente por Hicks y Allen alrededor de 1930, parecía ofrecer el camino para una solución científica de la economía a partir de la cual se reabría la posibilidad de fundamentaciones ético-normativas del orden social o institucional derivadas del principio de racionalidad individual.⁵

Los desarrollos de la economía neoclásica habían avanzado ya la crítica a las comparaciones interindividuales de la utilidad. La crítica del utilitarismo clásico encontraba sustento en los desarrollos del neopositivismo según el cual las proposiciones éticas de carácter metafísico carecen de sentido.⁶ La crítica suponía que toda comparación interpersonal acude a una proposición de tal carácter perdiendo así su atributo de racionalidad y cayendo consecuentemente en el subjetivismo-ético. Pero permanecía aún el problema de establecer un criterio de bienestar sin acudir a ellas, es decir, de encontrar un criterio racional y universalizable cuyo contenido ético descansara estrictamente sobre una base científica. El criterio de Pareto aparecía entonces como una novedad dado que en él quedaban fuera las comparaciones interpersonales. El concepto de ofelinidad, neologismo acuñado por Pareto para evitar las ambigüedades del concepto de utilidad del lenguaje corriente, es la primera formulación explícita⁷ de lo que hoy se conoce como *utilidad ordinal y preferencia revelada*.⁸

Pareto había establecido que para que la determinación de los máximos de utilidad colectiva fuera teóricamente posible debía postularse que “las utilidades de cada uno de los individuos fuesen cantidades homogéneas y, por consiguiente, se pudiesen comparar y sumar” Pero esa condición no podía considerarse como admisible. “Las utilidades de los varios individuos son cantidades heterogéneas, y una suma de tales cantidades no tiene sentido alguno, no existe, no se puede

⁵ Renato Cirillo, “Pareto and Contemporary Welfare Economics”, *Cahiers*, N° 30, 1973, pp. 145-153, p. 148; J. Schumpeter, *op. cit.*, p. 1301

⁶ Amartya K. Sen, *Sobre Ética y Economía*, Alianza, Madrid, 1998, p. 49

⁷ Decimos explícita porque en los desarrollos de los que hoy se conocen como marginalistas, de los cuales Pareto fue deudor y copartícipe, la redefinición estaba implícita. Para la relación entre Pareto y otros economistas como Marshall, Menger, Jevons, Walras, Edgeworth y Fischer véase J. Schumpeter, *op. cit.*, caps. 5 y 7.

⁸ Maurice Allais, *op. cit.*, p. 407; J. Schumpeter, *op. cit.*, p. 1291.

considerar.”⁹ En economía pura, dice Pareto, solo es posible partir “de una única norma, es decir, la satisfacción del individuo, [...] de tal satisfacción este último es el único juez. Así ha sido definida la utilidad económica, o sea la ofelimitad.”¹⁰ El economista no puede ir más allá de constatar las preferencias a partir de los intercambios reales que se producen en el mercado. Por otro lado, si al comparar constelaciones distributivas sólo se afirma una superioridad en tanto y en cuanto la mayor utilidad de al menos un individuo esté acompañada por, al menos, la indiferencia de todos los demás, no se está incurriendo en una comparación interpersonal. Ante una situación alternativa donde un aumento en la utilidad de unos supusiera una quita de la utilidad relativa de otros, la elección y justificación de tal alternativa debería ser juzgada a partir de un criterio adicional y necesariamente por fuera de la racionalidad económica. Éste contendría necesariamente, en modo implícito, la decisión sobre un coeficiente *arbitrario* de ponderación de utilidades.¹¹

El criterio de Pareto parece abrir así la posibilidad de comparar situaciones distributivas sin violar el postulado de racionalidad individual. Este respeto por la racionalidad, entendida como la consecución consistente de la propia satisfacción por parte de los individuos, no podía dejar de llamar la atención de los teóricos de sensibilidad liberal. El aporte de Pareto reabría la posibilidad de vincular individualismo, racionalidad y normatividad como postulados para una idea de racionalidad colectiva, dado que el equilibrio paretiano excedía la mera constatación de la convergencia de las conductas individuales colectivamente consideradas y adquiría el carácter de racional en el sentido de *principio universalizable*, de *deber ser*. Lo que inicialmente constituyó, en la percepción de los economistas, un avance en la cientificidad de la determinación de los puntos de equilibrio económico, se expandió en la percepción de una fundamentación racional (universalizable) de la justicia, de los ordenamientos económicos y del orden político para los filósofos de la moral, los economistas filósofos y para los teóricos de la política.

No obstante, sería exagerado considerar este pequeño eslabón en la historia del pensamiento como una revolución teórica. Más preciso sería el relato si se afirma que, recuperada por la así denominada economía del bienestar y exiliada de su contexto original en la obra del pensador italiano, la categoría analítica en cuestión ha sido la piedra de toque de un debate y de una inabarcable bibliografía que, iniciados en los años ‘50, perduran y se reproducen hasta la actualidad.¹²

Excede nuestro interés reseñar, incluso someramente, la amplitud de la discusión contemporánea acerca del óptimo paretiano. Sólo será necesario indicar algunas de sus líneas básicas para poder contrastarla a la discusión respecto del lugar que ocupa la noción de *máximo de ofelimitad para una colectividad* en la obra económica y sociológica de Vilfredo Pareto.

En términos generales, el debate de los últimos años gira en torno de la relación entre el criterio de Pareto y la posibilidad de constituir un principio de

⁹ *Trattato*, §2126-2127.

¹⁰ *Trattato*, §2110.

¹¹ *Trattato*, §2110, 2129

¹² Cf. A. K. Sen, *op. cit.*

justicia sobre criterios racionales.¹³ El espectro de la discusión supone en un extremo la posibilidad de considerar al óptimo como un criterio de justicia *en sí* hasta el extremo opuesto de negar cualquier relación entre justicia y óptimo. Como es natural suponer, la polémica transcurre entre la infinita gama de posibilidades intermedias. De no consistir en un principio de justicia válido en sí, muchos consideran que el criterio de Pareto tiene una conexión estrecha con un principio tal. En tales casos el óptimo constituye una condición necesaria aunque no suficiente; otros, por ejemplo, sostienen que el óptimo se debe retraducir, a través de una noción de unanimidad, en un criterio para evaluar la elección de normas constitucionales.¹⁴ Entre los que objetan la pertinencia del óptimo a la hora de construir un principio de justicia, las posiciones y los argumentos son muy variados. Entre los más comunes cabe destacar el hecho de que el principio sólo funciona a partir de la evaluación de distribuciones dadas y por tanto no dice nada acerca de una distribución primaria o bien adquiere –por ello– un carácter conservador.¹⁵ El óptimo es un principio de eficiencia económica y no un criterio de justicia; por tanto, en caso de ser deseable, debe ser antecedido *lexicográficamente* por una norma ética.¹⁶ También existen objeciones más radicales que cuestionan el propio carácter de racionalidad del criterio y afirman así su futilidad, dado que el óptimo viola ciertas certezas de sentido común. Por ejemplo: frente a una distribución extremadamente desigual, ¿puede afirmarse la *optimalidad-racionalidad* de un cambio que altera positivamente la utilidad del más favorecido, dejando invariada la utilidad de todos los demás? ¿Es esta distribución realmente *superior* o *más racional* que otra donde, disminuyendo mínimamente (*Pareto-subóptimo*) la utilidad del más favorecido, se aumenta considerablemente la utilidad del resto de la colectividad?¹⁷

En síntesis, el uso del criterio de Pareto por parte de la Economía del Bienestar ha sido severamente cuestionado y criticado como herramienta para la toma de decisiones distributivas.

El concepto de Pareto optimalidad fue desarrollado precisamente para terminar con la necesidad de formular juicios sobre distribuciones.¹⁸

Así, en cuestiones de política pública, toda decisión debe ir más allá de la optimalidad de Pareto e incursionar en comparaciones interpersonales de utilidad.¹⁹ Esta es justamente la misma conclusión a la que –como hemos visto en § 3.8.– llega Pareto en el *Trattato*. Parece ser que quienes utilizan el criterio de

¹³ Valga la aclaración que por “justicia” entendemos, en este contexto, una acepción restringida a problemas distributivos. No obstante, en parte de la discusión –por ejemplo en el caso de Rawls– está en juego no sólo la distribución de bienes “materiales” sino también bienes “no-materiales” como los derechos y libertades.

¹⁴ Cf. James Buchanan, “The Relevance of Pareto Optimality”, *The Journal of Conflict Resolution*, Ann Arbor, vol. 6., 1962, pp. 341-354.

¹⁵ Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1986, pp. 120; Amartya K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco, pp. 46 y ss.

¹⁶ J. Rawls, *op. cit.*

¹⁷ A. K. Sen, *op. cit.*, 1998, p. 50.

¹⁸ A. K. Sen, *On Economic Inequality. The Radcliffe Lectures Delivered in the University of Warwick 1972*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 6.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 7-15.

Pareto como fundamento del orden no han registrado la fase madura de su pensamiento.

5.3.3. Pareto y las fundamentaciones liberales del orden justo

Toda esta discusión acerca del óptimo de Pareto se ha realizado independientemente del lugar que ocupa este criterio en el pensamiento del autor cuando se considera su obra complejivamente como lo hemos hecho en §3. Reconsideremos sintéticamente algunos puntos.

El concepto de *máximo de ofelinidad* no asume, en Pareto, un contenido normativo. En su formación positivista Pareto pretende trabajar desde una ciencia libre de “sentimientos” y basada en la mera observación y relevamiento de regularidades empíricas. A lo largo de toda su vida, Pareto no abandonaría la convicción acerca del valor de la ciencia empírica —o *lógico-experimental* en sus propios términos— como forma única de acceso a un conocimiento racional de la realidad. Lo que a lo largo de su obra se ha alterado radicalmente es su concepción acerca de los límites y alcances de la ciencia. Esta alteración es fundamental y está estrechamente vinculada a su comprensión del lugar y determinación de las funciones de utilidad social.

En sus primeros trabajos está presente, y no sólo implícitamente, la creencia en la posibilidad de una política racional y científica. Por medio de un conocimiento adecuado de la realidad sería posible fundar un orden social más racional, más eficiente económicamente y más justo. La defensa del libre mercado no era así, para el autor, una mera convicción o preferencia ideológica. En su obra temprana, Pareto intenta probar que la competencia económica como el principio social más eficiente es científicamente demostrable. En su fase *liberista*, Pareto es optimista respecto de la realizabilidad de un orden concreto basado en la libre concurrencia donde todos estarían “mejor” respecto de cualquier situación basada en alguna restricción.

En la peculiar defensa paretiana del liberalismo económico propia de sus escritos intermedios, el concepto de optimalidad aparece implícitamente y, si bien el autor consideraba estar haciendo un uso neutral y descriptivo, su utilización reviste, como podremos observar, un carácter normativo. La ofelinidad sigue ligada aquí a la justificación de la libre concurrencia. En esta argumentación liberal de Pareto tiene un lugar central su *ley de la repartición de la riqueza*²⁰; con ésta, Pareto quiere demostrar que, a partir de la observación histórica de la distribución de los réditos en las sociedades de las que se puede obtener prueba empírica, se observa una constante distributiva, la cual tiene la forma de una curva o pirámide.²¹ La conclusión es que la constancia en la desigualdad distributiva responde a la naturaleza de la propia sociedad dada la heterogeneidad natural de sus componentes.²² A lo sumo se pueden observar diferencias en cuanto a la altura

²⁰ M. Allais, *op. cit.*, p. 406.

²¹ Cf. *Cours*, §950 y ss.

²² *Manuel*, cap. VII, §13.

y la forma de la curva. En consecuencia, las distribuciones igualitarias, al deberse a un rasgo antropológico, no son –siempre siguiendo a Pareto– sostenibles por medio de instituciones sociales.²³ Basado en su propia formulación de la ley, Pareto afirma consecuentemente que una disminución de la desigualdad, es decir, una disminución de la altura de la curva, sólo es posible mediante un aumento de la productividad total de la sociedad. En otros términos, para aumentar la utilidad de los menos favorecidos debe aumentarse el producto total de la sociedad. Una redistribución de un producto constante en un sentido más igualitario, implicando una disminución en la utilidad de los más favorecidos, produciría sólo una disminución de la productividad verdadera, y en cuanto tal, se puede afirmar que el resultado sería ineficiente o subóptimo. El cierre de este silogismo paretiano es sencillo: la libre competencia de factores económicos es la forma de ordenamiento que maximiza el potencial productivo de una sociedad, *ergo* es el *más justo*. En conclusión, es posible afirmar que en el pensamiento más temprano de Pareto hay una utilización normativa del concepto de máximo de utilidad en tanto construye una noción de justicia distributiva basada en el concepto de eficiencia y optimalidad. Pareto creía haber encontrado así los fundamentos científico-racionales para un ordenamiento social y político. Sin embargo, como veremos a continuación, esta convicción no habría de perdurar.

Con lo que se podría denominar el período de madurez del pensamiento paretiano, correspondiente a sus escritos sociológicos, se produce un vuelco hacia una visión evidentemente más pesimista de los asuntos humanos. La mutación en su pensamiento se produjo en el nivel filosófico-antropológico.

En su propia fundamentación de la necesidad de abandonar la economía por la sociología se encuentra la explicación.

El objeto de las ciencias sociales consiste para el autor en la observación empírica de la sociedad considerada como un sistema en equilibrio; la economía estudia cómo surgen y se establecen los equilibrios a partir de los comportamientos individuales determinados por los *gustos* y *obstáculos*.²⁴ Esta definición de la acción individual implica lo que hoy se denomina un postulado de racionalidad económica dado que se supone un comportamiento maximizador por parte del actor. El economista debe, sin embargo, atenerse a la *ofelinidad* de cada individuo en particular dado que los gustos, las preferencias, los fines y los valores que determinan la acción no son predeterminables y ocupan el lugar de *datos* a relevar en el análisis científico. La acción humana es racional –*lógica*, dice Pareto– en tanto se instrumentalizan ciertos medios para alcanzar un fin determinado en forma adecuada.²⁵ Ahora bien, para poder determinar la racionalidad de una acción es necesario poder confrontar empíricamente la adecuación teleológica de medios y fines implicados. En economía esto no es difícil en tanto la acción considerada consiste primordialmente en la consecución de fines basados en la satisfacción que proveen los bienes materiales. Pero estos fines son lo que Pareto denomina *fines directos* y éstos remiten necesariamente a

²³ Estos escritos deben entenderse también en su ubicación polémica frente al marxismo y demás teorías socialistas. Pareto se empeña en demostrar que el concepto de sociedad sin clases y su implícita idea de igualdad material no revisten más que un carácter metafísico y una función persuasiva. Véase: § 3.4.2.

²⁴ *Manuel*, cap. III.

²⁵ *Trattato*, §151.

una determinación anterior. El fin directo es un dato que podemos observar, pero no nos dice nada acerca de la motivación a actuar de un individuo; a partir de estos no podemos saber, por ejemplo, porqué la satisfacción de un asceta está en abstenerse de los placeres materiales y porqué el hedonista se satisface en ellos. Hay algo por detrás que no podemos conocer, pues no se trata de entidades empíricamente observables, pero cuya existencia podemos deducir a partir de las manifestaciones en el comportamiento (*derivaciones*) y que, a través de ciertos mecanismos de abstracción, podemos tipificar (*residuos*). Lo que hay detrás de estas manifestaciones puede ser de carácter muy diverso, Pareto habla de *instintos, sentimientos, estados psíquicos, inclinaciones, tendencias*, etcétera.²⁶ No obstante, sería equivocado interpretar a partir de lo dicho que Pareto pasa a postular el irracionalismo en la acción humana. El autor es cauto al afirmar que la acción de los individuos en sociedad es predominantemente *no-lógica* lo cual es distinto a decir que es *ilógica*.²⁷ Las acciones no-lógicas poseen, a diferencia de las ilógicas, un sentido subjetivo o mentado. Los individuos actúan adecuando medios a fines, pero los fines (últimos) de las acciones son entidades no empíricas, conceptos metafísicos, entidades imaginarias, valores éticos o estéticos, etc. El que no se las pueda denominar *lógicas* depende exclusivamente de la imposibilidad de contrastar empíricamente estos fines.²⁸

Sintetizando el discurso, Pareto –en su madurez– llega a la conclusión que las acciones socialmente relevantes están determinadas, en última instancia, por conceptos y/o entidades científicamente irreductibles. Por detrás de las acciones hay siempre una serie de entidades que se manifiestan en el uso de un lenguaje en el que aparecen, en versiones abstractas o antropomorfizadas, nociones absolutas como belleza, naturaleza, bien y justicia. Todas estas nociones escapan a la crítica científica. Simultáneamente, y es difícil exagerar el dramatismo con que Pareto asume esta percepción, el autor observa que estas entidades son determinantes a la hora de explicar el orden social. Desde un individualismo metodológico reducido a la postulación de una racionalidad económica como principio de la acción humana no se puede explicar la propia existencia de la vida en sociedad, del orden político. La maximización por sí sola no dice nada acerca de qué es lo que hay que maximizar.²⁹

En tanto la economía observa acciones racionales, bajo un postulado de adecuación teleológica, es una explicación incompleta del equilibrio social.³⁰ Si no hay un criterio de utilidad preexistente como un dato, la economía no puede resolver la cuestión del orden existente, a ello se refería Pareto cuando afirmaba que “una sociedad determinada exclusivamente por la «razón» no existe y no puede existir.”³¹

Calificando al concepto de utilidad como indeterminado, Pareto quiere significar su carácter irracionalizable. Esto se debe a que “los conceptos que los

²⁶ *Trattato*, §161

²⁷ *Trattato*, §150

²⁸ Hemos tratado el tema de la racionalidad de fines en la acción en § 4.3.

²⁹ Esta inversión radical en la concepciones atomístico utilitarias del orden económico en Pareto fue reconocida por T. Parsons, *op. cit.*, cap. 2.

³⁰ *Trattato*, §1732.5.

³¹ *Trattato*, §2143. Las cursivas son nuestras.

diversos individuos tienen acerca del bien propio y ajeno son esencialmente heterogéneos, y no hay modo de reducirlos a una unidad.³²

La sociología de Pareto nos dice que el concepto de utilidad no es racionalmente determinable, pero simultáneamente es el factor, el determinante, la especificación del orden mismo. Sin un concepto absoluto de bien, de justicia, de verdad, no hay sociedad.

En consecuencia, la determinación del óptimo social debe ser considerada de otro modo. Pareto homologa las consecuencias teóricas de su sociología con una nueva distinción en cuanto a las funciones de utilidad social.

Para darle una solución teórica al problema, Pareto define dos conceptos analíticos que, según afirma, corresponden respectivamente a los ámbitos de la economía y de la sociología: el *máximo de ofelimitad PARA una colectividad* y el *máximo de utilidad DE una colectividad*.

“En economía política podemos determinar el equilibrio con la condición de que cada individuo consiga el máximo de ofelimitad. [...] [E]l equilibrio será posible en infinitos puntos para los cuales se han alcanzado los máximos de ofelimitades individuales”.³³ Recordemos que la ofelimitad descansa en una escala ordinal de preferencias reveladas, en consecuencia, los puntos de equilibrio observados a partir de las ofelimitades pueden reclamar para sí un carácter objetivo, científico o racional. Pero en este mismo paso Pareto nos está revelando que los puntos de equilibrio determinables de este modo son infinitos. En estos infinitos puntos está el límite de lo que la ciencia nos puede decir.

La consideración de los equilibrios racionales —en el sentido de universalizables— corresponde a la economía, dado que ésta considera a la acción en su aspecto racional-instrumental. “Cuando la colectividad está en un punto *Q*, del que puede alejarse beneficiando a todos los individuos, procurando a todos mayor disfrute, es manifiesto que, bajo el aspecto económico, conviene no detenerse en tal punto, sino seguir alejándose de él hasta que se beneficien todos. Cuando se llega a un punto *P* donde esto ya no es posible, es preciso, para detenerse o para proseguir, recurrir a otras consideraciones ajenas a la Economía; es decir, es preciso *decidir*, mediante consideraciones de *utilidad social*, *éticas* u *otras cualesquiera*, a qué individuos es conveniente sacrificar beneficiando a los otros. Bajo el aspecto exclusivamente económico, una vez llegada la colectividad a un punto *P*, conviene que se detenga.”³⁴

La economía marca así el límite del conocimiento y determinabilidad racional de los óptimos colectivos, pero ya hemos visto que el límite es una curva de puntos infinitos. La función de utilidad social en que debe descansar un orden concreto no es racionalmente demostrable, el equilibrio concreto será siempre fruto de una *decisión* y este ámbito pertenece a la política que, por definición, carece de una fundamentación racional.

Las funciones de utilidad social parten siempre de un criterio político arbitrario. En esta concepción realista del poder público queda implícito el supuesto de un universo de bienes escasos en el que el dominio político consiste en ocultar, por medio de racionalizaciones, mitos e ideologías el hecho mismo de que unos dominan y otros son dominados. Así, toda dinámica social consiste

³² *Idem*.

³³ *Trattato*, §2128.

³⁴ *Trattato*, §2129. Las cursivas son nuestras.

necesariamente en una violación constante, aunque disimulada, del máximo de ofelimitad para una colectividad.

El rol de la sociología es observar los criterios—manifiestos en ideologías, doctrinas, mitos o en simples argumentaciones políticas— que se utilizan para componer las funciones de utilidad social o lo que Pareto llama los máximos de utilidad *de* una colectividad. La esencia de la política es precisamente la capacidad de establecer tales coeficientes dado que “el poder público debe necesariamente comparar [...] las diversas utilidades” para aspirar a constituir un orden.³⁵

El comparar, el establecer coeficientes (imaginarios) que permitan homogeneizar y establecer así funciones de utilidad social es siempre un acto arbitrario y parcial, pero ello no depende del cinismo manipulador de una élite que sólo pretende el poder, la opresión o el dominio. Se trata de un hecho inherente a la constitución y existencia de la sociedad misma dada la heteronomía y heterogeneidad de sus componentes.³⁶

Los principios de utilidad social no pueden ser racionalmente determinados como ya lo hemos visto. Pero ello no quita que, frecuentemente, se apele a la racionalidad, o mejor dicho a una pseudoracionalidad, para legitimarlos.

“Las clases gobernantes responden a menudo confundiendo un problema de máximo *de la* colectividad con el problema de máximo *para* la colectividad. Procuran también llevar el problema a la búsqueda de un máximo de utilidad individual, intentando hacer creer a las clases gobernadas que hay una utilidad indirecta que, si se la tiene en debida cuenta, cambia en ventajas el sacrificio que a estas clases se les pide. Lo cual puede efectivamente suceder algunas veces, pero no sucede siempre, y son muchos los casos en que, incluso teniendo en cuenta las utilidades indirectas, resulta no ya una ventaja, sino más bien un sacrificio para las clases gobernadas. En realidad, sólo las acciones no-lógicas pueden hacer en estos casos que las clases gobernadas, olvidando el máximo de utilidad individual, se acerquen al máximo de utilidad *de la* colectividad, o bien solamente de la clase gobernante; cosa que, muy frecuentemente, es intuitivo por ésta.”³⁷

El hecho de la *no-logicidad* en que se sustenta la acción social, su carácter adecuado a sentimientos, a sensibilidades heterogéneas, a normas, a valores, implica una esencial heterogeneidad e irreductibilidad en el modo de ponderar las utilidades individuales y su traducción en criterios para los ordenamientos sociales.

Si observamos el conjunto del debate contemporáneo, al que hemos hecho referencia más arriba, desde la perspectiva paretiana, detrás de los diferentes argumentos en favor de uno u otro criterio distributivo o de justicia, no hay más que sensibilidades o percepciones relativas diferentes.³⁸

³⁵ *Trattato*, §2131.

³⁶ Dentro de la literatura de la Economía del Bienestar, el único que se aproxima a este tipo de conclusión es K. J. Arrow, quien, en su conocido *teorema de la imposibilidad*, concluye que toda función de utilidad social en la que se cumplen los postulados de racionalidad (consistencia, completitud, transitividad) incurre necesariamente en un principio dictatorial, manipulativo o viola la condición de optimidad. Cf. Kenneth J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, John Wiley & Sons, New York, 1951.

³⁷ *Trattato*, §2134.

³⁸ Esta constatación no es igual a decir que detrás de cada uno se ocultan intereses instrumentalizados concientemente en forma ideológico-manipulativa.

Si tomamos como ejemplo la discusión entre Rawls y Nozick acerca del modo de ponderar socialmente la desigualdad natural y adquirida, deberíamos decir, siguiendo a Pareto, que cada uno de ellos racionaliza en argumentaciones científicamente indemostrables, su propia sensibilidad. Los conceptos rawlsianos de *velo de ignorancia*, *posición originaria*, etc., no serían más que la forma de intentar dar un “barniz lógico” a una sensibilidad igualitarista³⁹; mientras en Nozick, conceptos como el *justo título* y la teoría de la formación del estado como *proceso evolutivo de mano invisible* de las *asociaciones de protección*, no responderían a otra cosa que a sentimientos meritocráticos.

A los ojos de Pareto, todas estas argumentaciones teóricas implican, implícita o explícitamente, la construcción de coeficientes para hacer homogéneas las utilidades heterogéneas de las diversas clases sociales. “El admirador del «superhombre» asignará un coeficiente casi igual a cero a la utilidad de las clases inferiores y obtendrá un punto de equilibrio que se acerca mucho al primer estado [una sociedad con alta desigualdad distributiva]. El amante de la igualdad asignará un coeficiente elevado a la utilidad de las clases inferiores, y obtendrá un punto de equilibrio que se acerca mucho al segundo estado [una distribución igualitaria]. No tenemos otro criterio que el sentimiento para elegir entre éste y aquél.”⁴⁰

La lección del Pareto sociólogo parece así amarga, radical, escéptica, cuando menos desagradable ya que nos presenta el problema ético como irreductible, como un problema de *sentimientos*, como una *decisión* en el sentido de Carl Schmitt.⁴¹ A los ojos del Pareto maduro o sociólogo, la ofelinidad marca el umbral hasta el cual la ciencia puede predicar acerca de cuestiones de equidad; a su vez, Pareto reconoce que dicho punto es insuficiente para elucidar un principio de orden social o político y que, en consecuencia, la interacción humana precisa de juicios basados en entidades arbitrarias e irreductibles. Las críticas actuales del óptimo, en la mayoría de sus versiones, coinciden con Pareto en resaltar sus limitaciones como criterio de justicia, pero asumen, a diferencia de este, la necesidad de arriesgar y buscar algún tipo de postulación ética que permita reducir el carácter intuitivo de nuestros juicios normativos.⁴²

Llevado el argumento hasta este punto parece que no hubiera nada más para decir. Desde la perspectiva del Pareto sociólogo toda disquisición acerca de los ordenamientos sociales desde la ética excede el marco del discurso científico. Los criterios de justicia en una sociedad suponen siempre la construcción de un coeficiente que exige, inevitablemente, algún modo de ponderación de las utilidades. Estos coeficientes, sean construidos en base a pretensiones éticas o no,

³⁹ En sus escritos posteriores Rawls, sin llegar al radicalismo escéptico de Pareto por supuesto, relativiza un tanto su teoría de la justicia afirmando que se trata de una argumentación política y no filosófica.

⁴⁰ *Trattato*, §2135

⁴¹ En la literatura en cuestión todas las referencias encontradas son al *Manuel d'économie politique*. Si bien en el mismo Pareto todavía no ha formulado su visión de lo político como criterio arbitrario de ponderación de satisfacciones con la claridad del *Trattato*, el tema sociológico ya se encuentra por cierto planteado. Se puede suponer que el desinterés se debió a que la primera recepción referida a los problemas de la utilidad recayó exclusivamente en manos de economistas. El *Trattato* apareció editado en inglés en 1938. Durante la década del '30 la recepción de su sociología fue muy importante en el mundo anglosajón, pero siempre restringida a sociólogos y filósofos.

⁴² J. Rawls, *op.cit.*...; A. K. Sen, *op. cit.*

se encuentran siempre en el ámbito de los sentimientos o de valores y este tipo de entidades apelan siempre a juicios indemostrables. Toda construcción teórica tendiente a una demostración racional de un principio ético no es más que una argumentación política. La pretensión de verdad que se esconde tras estas racionalizaciones apela a ciertos instrumentos discursivos propios y funcionales a la persuasión. No es casual que en su análisis de la derivaciones Pareto utilice como ejemplos al utilitarismo clásico, a las teorías del contrato social y al formalismo ético de Kant. En todas estas visiones Pareto encuentra ilustraciones de una *lógica del sentimiento* cuyos mecanismos difieren, a sus ojos, del discurso lógico experimental. La reificación de conceptos como *naturaleza* en las teorías contractuales, la utilización de conceptos tendientes al sentimiento como “felicidad” en el utilitarismo, el concepto de “necesidades sociales”, los argumentos de autoridad, las ficciones, las pruebas verbales, etc., constituyen sólo ejemplos de fundamentaciones posteriores de sentimientos o intereses preexistentes.

Como decíamos, sería razonable entonces cerrar concluyendo que todo el debate contemporáneo es, en tanto continuidad del clásico, una discusión ideológica. En tanto ideología no se puede intentar buscar proposiciones verdaderas en estos discursos. En éstos sólo es posible evaluar su efectividad respecto de un público determinado.⁴³

Pero tal vez sea conveniente no detenerse aún. Es cierto que si se pretende encontrar en Pareto una respuesta al problema de los principios de justicia no se puede ir más allá de su decepcionante conclusión de que tal búsqueda no se puede satisfacer por medios racionales. En tal sentido se llega al mismo resultado que se podría llegar formulándole la misma pregunta al escepticismo ético de Max Weber o al decisionismo de Carl Schmitt. Con estos pensadores Pareto comparte la primacía de la política sobre la ética.

Pero el pensamiento de Vilfredo Pareto reviste una peculiaridad distintiva respecto de estos otros dos pensadores. Como hemos visto, si se lo considera genéticamente, se constata que Pareto sí partió de una pretensión de fundamentar el orden social en términos científico-racionales. Hemos visto que en sus escritos económicos previos al pesimismo de su etapa madura, Pareto cree en la posibilidad de resolver el problema del ordenamiento social –incluyendo por supuesto su dimensión ética– prescindiendo del problema de los valores o de la caída en el subjetivismo.

Hemos hablado de su particular defensa del liberalismo económico. La misma fue considerada *peculiar* debido a su presuposición concerniente a la heterogeneidad intrínseca de los componentes de toda sociedad. El enunciado de la heterogeneidad proviene explícitamente de sus trabajos *empíricos* acerca de las curvas históricas de la distribución de los réditos. Parece poco ortodoxo respecto del liberalismo clásico el derivar una justificación normativa de una proposición de orden fáctico. Tal trasposición del plano del *ser* al del *deber ser* sería catalogado por la mayoría de los pensadores liberales como una clásica *falacia naturalista*. Sin embargo, si se compara la estructura silogística del argumento con

⁴³ Es interesante aclarar, sin embargo, que a diferencia de la *Ideologiekritik* positivista, Pareto rechaza la idea de una sustitución de los “prejuicios” ideológicos existentes en la sociedad por una “*Aufklärung*” (ilustración) científica. El porqué de este rechazo se debe encontrar en consonancia con su visión sociológica arriba expuesta.

algunas de las formulaciones liberales contemporáneas, en particular con el radicalismo libertario de Nozick, se puede observar que se trata de razonamientos casi equivalentes.

Recordemos brevemente como razonaba Pareto:

1. la desigualdad distributiva es inherente o consustancial a toda sociedad
2. la libre asignación de factores (el libre mercado) determina el límite de eficiencia (optimalidad) en una sociedad

y concluye,

3. las utilidades percibidas por cada uno de los miembros de una sociedad (incluso los menos favorecidos) no puede ser mayor (en tanto y en cuanto no se perjudique a ningún otro) que bajo una situación de libre mercado

Observemos a continuación que lo que se denomina el “Teorema fundamental de la economía del bienestar” responde al segundo argumento de Pareto: “Este teorema demuestra que bajo ciertas condiciones [...] todo estado social óptimo en el sentido de Pareto es un equilibrio perfectamente competitivo con respecto a algún conjunto de precios (y para alguna distribución inicial de las dotaciones de las personas).”⁴⁴

La restricción incluida en el paréntesis, es decir, el hecho de que sólo se pueda considerar la optimalidad de la eficiencia a partir de una distribución dada, es producto del carácter indeterminado de los puntos de eficiencia para un colectivo dado. Recordemos que gráficamente la eficiencia u optimalidad se representa como una curva conteniendo infinitos puntos posibles. El reconocimiento de dicha indeterminación provoca que el criterio de eficiencia sólo pueda configurar una condición necesaria, pero no puede él constituir el principio de justicia en sí.

En el Pareto *liberista* esta situación queda resuelta en tanto el enunciado (1) fija normativamente la distribución inicial. Pero no se trataba, como habíamos observado, de una normativización ilegítima de una proposición fáctica? Retomaremos esta pregunta un poco más adelante.

Para la justificaciones liberales (entendemos por liberal en este punto a aquellas que realizan una defensa de la sociedad de mercado), el problema ético queda –dada la indeterminación distributiva del principio de eficiencia– desplazado a una justificación de las distribuciones iniciales. En la medida que estas justificaciones sean encontradas, toda distribución secuencial ulterior será *justa* en tanto respete el criterio de optimalidad o eficiencia. Esta característica es claramente detectable en Nozick cuando éste afirma que al momento de resolver problemas de justicia, la teoría de la utilidad marginal (eficiencia) armoniza fundamentalmente con una teoría de la intitulación o justo título (*Entitlement Theory*).⁴⁵ En la afirmación de esta complementariedad solidaria entre ambas teorías o principios, el autor de *Anarquía Estado y Utopía* presupone dos

⁴⁴ A. K. Sen, *op. cit.*, 1998, p. 52. El autor recalca justamente que este resultado de la economía del bienestar es éticamente “bastante modesto” dado que al faltar una valoración se está evadiendo del problema ético de las distribuciones.

⁴⁵ Robert Nozick, *Anarchy State and Utopia*, Basil Blackwell, 1974, p. 175

razonamientos. En primer lugar, que el criterio de eficiencia es compatible e instrumental a un principio de justicia libertario dado que configura un umbral para medir las restricciones interindividuales de los derechos. En segundo lugar, que estos derechos sólo pueden ser considerados históricamente, esto es, los derechos deben ser evaluados de acuerdo a la legitimidad vinculada a su proceso de adquisición y transferencia (recordemos que Nozick deriva su teoría del justo título de la teoría lockeana de la apropiación y derecho de propiedad).

En el lockeanismo de la teoría de los derechos de Nozick existe un fuerte y explícito acento meritocrático.⁴⁶ Las capacidades y dones naturales son considerados como cualidad y parte constitutiva de la persona y la idea de derechos está fuertemente asociada, en su proceso adquisitivo, a las ideas de trabajo, esfuerzo y voluntad.⁴⁷ Todo acto de adquisición o libre transferencia de derechos, en tanto no viole el principio de eficiencia (o derechos adquiridos ajenos), puede ser considerado justo y suficiente como criterio para las asignaciones colectivas. Es más, todo arreglo social o institucional ulterior no sólo será superfluo sino que pondrá en peligro los principios de justicia libertarios.

Volvamos ahora a la pregunta acerca del postulado paretiano de la heterogeneidad de los individuos. Si se procede a poner un paréntesis en la facia naturalista mencionada atribuyéndola al prejuicio empirista del joven Pareto, se puede releer el planteamiento *liberista* del pensador italiano en una clave muy similar a la visión libertaria de Nozick. Su radicalismo antimetafísico nunca le habría permitido adscribir a un postulado iusnaturalista o a una idea de derechos. Pero Pareto comparte con Nozick —y con buena parte de las teorías del libre mercado— la idea de que sólo un libre despliegue de las capacidades, sean estas naturales o adquiridas socialmente, permite no sólo alcanzar el límite de la productividad social, sino también una situación tendiente a un respeto por las utilidades subjetivas. Para utilizar sus propios términos, sus sentimientos son tan meritocráticos como los de Nozick, si éste los ha *derivado* en términos de un postulado del derecho natural, aquél —debido a sus posiciones teóricas— los *derivó* en términos de una teoría con pretensión de ley fáctica. Vista de este modo, la proposición fáctica de la desigualdad en Pareto cumple el mismo rol normativo de justificación de una distribución inicial. Tenemos entonces una estructura argumental análoga: dada una distribución inicial normativamente justificada (*justo título* en Nozick, *desigualdad natural* en Pareto) se derivarán secuencialmente distribuciones justas en tanto se observen ciertas restricciones (principio de eficiencia u optimalidad).

El Pareto sociólogo asume con amargura que sus defensas juveniles del liberalismo contienen un componente arbitrario y, como tal, injustificable. La justificación de una sociedad ordenada bajo el libre mercado también supone un coeficiente de ponderación de utilidades, es decir, un criterio de *máximo de utilidad DE una colectividad*, ya que si bien está basada en una idea de *máximo de utilidad PARA una colectividad* (optimalidad) supone una justificación arbitraria de una distribución anterior originada en la heterogeneidad de las capacidades de los individuos. Pareto termina por reconocer que ponderar positivamente las aptitudes y dones innatos o adquiridos (sea por medio de afirmar la desigualdad natural o por invocación del justo título) en una situación de desigualdad social es

⁴⁶ *Ibidem.*, pp. 197-199.

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 210

tan arbitrario como el criterio opuesto de considerar que estas cualidades individuales no deben influir en las distribuciones de bienes de una sociedad.

La idea que encontramos implícita en Pareto es que los coeficientes de ponderación, además de irreductibles más allá del sentimiento, se construyen acerca de peticiones de principio situadas al nivel de la concepción del individuo. En consecuencia puede resultar interesante concluir con la observación de cómo las diferencias entre los criterios de justicia en la polémica entre Rawls y Nozick son reductibles al modo en el cual se ponderan las dotes naturales en tanto atributos individuales.

Ya hemos expuesto la posición y ponderación positiva de las aptitudes y como ello conduce a su teoría del justo título complementado por el criterio de eficiencia como elementos de justicia en Nozick. Dada esta consideración de los dotes y capacidades, el autor argumenta que todo criterio de justicia tendiente a un resultado distributivo final, viola, en tanto supone redistribuciones independientes de los derechos anteriormente adquiridos, los principios libertarios.⁴⁸

Opuestamente, en Rawls los dotes y capacidades (sean innatos o socialmente adquiridos) son considerados y calificados como contingentes (Rawls usa el término de *lotería*), en consecuencia ellos deben ser dejados de lado en la posición originaria. Este razonamiento implica que la contingencia de su distribución supone una arbitrariedad en el plano moral y, en consecuencia, a la hora de deliberar sobre los principios de justicia, estas contingencias deben ser cubiertas por el velo de ignorancia.⁴⁹ Estos presupuestos explican también el *rapport* ambiguo de los dos principios de justicia (igual libertad y principio de la diferencia) elegidos en la posición originaria. Previo haber criticado el óptimo de Pareto como extraño a un criterio de justicia pero concediendo luego que—previo respeto de los principios de justicia— la búsqueda de situaciones eficientes es deseable, el autor concluye que “cuando la estructura básica es *injusta* [léase: cuando subsisten capacidades o dotes, innatos o adquiridos, moralmente contingentes], los principios de justicia autorizarán cambios que pueden conducir a una disminución de las expectativas de los mejor situados; en consecuencia la concepción democrática no es consistente con el principio de eficiencia si este principio significa que sólo los cambios que mejoran las expectativas de todos son los permitidos. *La justicia es prioritaria frente a la eficiencia* y requiere algunos cambios que no son eficientes en este sentido. La consistencia se obtiene sólo en el sentido de que un sistema perfectamente justo es también eficiente.”⁵⁰ En este párrafo queda claramente evidenciado que la descalificación de las aptitudes son la base del *coeficiente* que le permite a Rawls realizar comparaciones interpersonales de utilidad consideradas por él moralmente justificadas.

Podemos entender —a partir de lo expuesto— por qué ambos se acusan mutuamente de realizar peticiones de principio moralmente arbitrarias.⁵¹ Ninguno de los dos puede reconocer el carácter político de su posición.

⁴⁸ R. Nozick, *op. cit.*, p. 193

⁴⁹ J. Rawls, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁰ *Ibidem.*, pp. 79-80. Cursivas nuestras.

⁵¹ J. Rawls, *op. cit.*, pp. 72-73; R. Nozick, *op. cit.*, p. 189.

6. Conclusiones

Para concluir, intentemos destacar los principales puntos y condensar los desarrollos argumentativos centrales de nuestra investigación.

Si intentamos partir de un enunciado general y englobador, podemos decir que el tema central del pensamiento político de Pareto es el de la imposibilidad de pensar fundamentos universales para el orden político. La primacía, la conflictividad y la inestabilidad inherentes a la política, han aparecido, como constante, en diferentes formulaciones, aspectos, argumentaciones e implicaciones, a lo largo de nuestro recorrido por la obra de Pareto y su recepción.

En primer lugar, la reconstrucción de las posiciones en ciertas cuestiones teórico-políticas (relación individuo-Estado, libertad, naturaleza humana, orden, razón, ciencia, democracia, sufragio) en una perspectiva temporal (considerando sus escritos entre 1890 y 1923), nos ha permitido detectar una amplia evolución en el modo paretiano de concebir la política.

En el punto de partida constatamos preocupaciones, postulados y argumentaciones políticas que tienen muchos de los rasgos comunes del pensamiento liberal de la segunda mitad del siglo XIX. Los más presentes en la mente del joven economista liberal son: el resguardo del orden y la libertad naturales, el Estado como salvaguarda de ese orden prepolítico, la posibilidad de una política conducida en el marco de la ciencia. Cuando Pareto piensa en una política librada de prejuicios y de toda metafísica, en una política epistémicamente guiada, está pensando en el respeto de las “leyes objetivas” de la economía política clásica. En este período, Pareto se muestra incluso optimista respecto de la posibilidad de conciliar esta política determinada por la razón con la implantación del sufragio universal.

A partir de la década de 1890, y hasta entrada la primera década del siglo XX, toda esta concepción del orden se va paulatinamente modificando. Para comprender esta modificación y las resignificaciones que sufre la concepción de la política en Pareto hemos visto que es necesario interpelar una serie de experiencias, polémicas y reflexiones que cruzan su vida intelectual:

Pareto concibe inicialmente el proteccionismo y el socialismo como alteraciones del orden natural, como irracionalidades fruto de una ignorancia que debe ser combatida demostrando sus consecuencias arbitrarias y expoliatorias. Toda regulación política es vista, desde esta óptica, como artificio que distorsiona la libertad y las distribuciones naturales. Estas prácticas políticas son identificadas, en este primer momento, como un vicio propio de la cultura parlamentaria italiana. Paulatinamente, Pareto irá percibiendo el fenómeno como rasgo generalizado que trasciende el ámbito peninsular. La democratización y la correlativa ampliación de la intervención política, o bien la combinación de democracia y expansión de la política, percibidas ahora como fenómeno generalizado e irreversible, supondrán un giro hacia el pesimismo antropológico. La política pasará a estar caracterizada por su inevitabilidad, por su carácter inevitablemente *expoliatorio* y por estar constituida por significados mítico-religiosos poseedores de una lógica propia e independiente del discurso *lógico-experimental*.

En cuanto al tema de los rasgos religiosos inherentes a las representaciones políticas, hemos puesto en evidencia que Pareto comparte inicialmente, con varios de sus contemporáneos, una serie de tópicos acerca de lo *no-racional*, de los *sentimientos*, del *carácter de las masas*, etcétera. Estos temas aparecen y se desarrollan en el marco del pesimismo, de espíritu toqueviliano, en torno al avance democrático igualitario y los peligros que este movimiento supone para la libertad.

Pero pese a este origen liberal de sus preocupaciones, buscamos mostrar que en la percepción de Pareto se producen una serie de rupturas al cabo de las cuales se va gestando su sociología y que lo apartan de las preocupaciones liberales por las tendencias tiránicas o despóticas de la democracia. Indicamos cómo, para comprender estas rupturas que implican el abandono de las categorías liberales como *neutralidad*, *naturaleza*, *individuo*, hay que rastrear la percepción paretiana de los cambios en actores y prácticas políticas en la Europa del cambio de siglo, por un lado, y de sus polémicas con el marxismo, por el otro.

En otras palabras, intentamos poner en evidencia que la crítica a la democracia plasmada en la descripción paretiana del proceso político como cíclico e inherentemente inestable, su negación de la historia como algo más que un “cementerio de aristocracias”, su visión de la decadencia política, son coherentes con su revisión autocrítica de su idea de naturaleza y acción humanas y con su descripción del carácter mítico-teológico de las representaciones políticas. Hemos mostrado que la postura antidemocrática que Pareto desarrolla en su obra tardía contiene, en cierta medida, el argumento del declive de la libertad. Pero, a su vez, hemos evidenciado que pesa más, en su crítica de la democracia, el argumento acerca del tipo de selección que la democracia opera. Si bien este argumento es también de origen liberal, Pareto ya no lo utiliza para contraponerlo a una idea del orden de talentos naturales. El tipo de reclutamiento democrático es puesto en función de la determinación de cuáles son los valores, actitudes, intereses e inclinaciones sociales favorecidos. De estas determinaciones Pareto deducirá, a su vez, una serie de consecuencias económicas y políticas sobre las que descansa su pronóstico de la decadencia y su visión del ciclo político.

Paralelamente, el concepto de *explotación* pasa a significar cosas distintas en el momento en que Pareto abandona la distinción naturaleza-artificio como estatuto del mercado y la política respectivamente. Al dejar de ser posible la libre competencia como instancia empíricamente factible de relaciones sociales no-explotatorias, se redefine la política como el espacio de la lucha por la construcción del orden en base a recursos sobre los que las pretensiones de verdad epistémica ya no tienen nada que decir.

Uno de los propósitos centrales de nuestra investigación ha sido demostrar que es en la larga confrontación con Marx, iniciada en 1893 como una crítica epistemológica de la teoría del valor-trabajo, que Pareto descubre y elabora la discrepancia entre la racionalidad científica y el lenguaje natural de la política. La noción marxiana de “plusvalor”, a la vez que se delata como científicamente indemostrable, muestra su capacidad como “arma política”, en la medida en que su sentido contiene implícita una narración que enlaza causalmente pasado, presente y porvenir, y así ofrece una historia, un diagnóstico y una orientación práctica ligados a una idea del bien y de la redención de los males humanos. El éxito y la fuerza del marxismo como

representación política es justamente el reverso, para Pareto, de su distancia respecto de un discurso científico

En otras palabras, hemos mostrado que si bien Pareto comparte con otros liberales de fines del siglo XIX la percepción del carácter “religioso” de la política, es en sus polémicas con Benedetto Croce, Antonio Labriola y Georges Sorel –en el contexto de la crisis del marxismo– donde puede entenderse cómo Pareto abandona a la economía política clásica como guía de una política racional, para pasar a pensar en la formulación de la sociología como reconstrucción de las lógicas y antagonismos propios de la política. En otros términos, hemos mostrado por qué, en el Pareto maduro, el principio de la lucha de clases se mostrará como un postulado más realista que la creencia liberal en una naturaleza prepolítica.

Pero hemos tratado de poner de manifiesto, a su vez, que no es únicamente la importancia política de los mitos lo que Pareto extrae como enseñanza de Marx. De su crítica científica a la teoría del valor-trabajo aprende cuál es el límite de lo que puede predicar la economía pura. Aprende que esta ciencia no puede juzgar si un orden distributivo dado es deseable o justo. En consecuencia, Pareto postula que es en la decisión política donde se asignan esos coeficientes que permiten evaluar ordenaciones legítimas.

En relación con esto último hemos demostrado que el tratamiento de los “máximos de utilidad social”, tal como aparece en el *Trattato*, debe ser interpretado a la luz de este problema. La política hace aquello que la economía científica no puede hacer: compara las utilidades subjetivas de los individuos. Para realizar esta comparación entre aquello que por definición no puede ser comparado, la política debe recurrir necesariamente a coeficientes de comparación particulares y arbitrarios. Toda ideología, doctrina, principio o institución política contiene, por definición, una decisión y una consecuencia distributiva, que escapan a las categorizaciones científicas.

Hemos intentado sostener, en síntesis, que la concepción paretiana de la política se entiende únicamente en el origen liberal de su modo de interrogar y en la crítica a la que somete al liberalismo, en su madurez. La política es justamente ese espacio que se abre más allá del individualismo liberal. La política, en el Pareto maduro, es justamente el espacio de la decisión que necesariamente viola el principio liberal y antipaternalista del individuo como único juez de sus propias preferencias. La política como decisión necesaria, arbitrio y lucha, aparece justamente cuando se rompe la ilusión decimonónica del orden natural y neutral.

Nuestra investigación contiene una última parte donde el objeto de atención se ha desplazado hacia la indagación de la recepción del pensamiento político paretiano tanto bajo el régimen fascista en Italia, como también en los años finales de la República de Weimar y, por último, un breve capítulo dedicado al *principio de Pareto* en tanto concepto de la filosofía política que opera sobre la llamada *economía paretiana del bienestar*.

En el capítulo dedicado a Italia buscamos mostrar que las utilidades bajo el fascismo han sido múltiples y presentan gran riqueza de matices. Señalamos cómo estos usos fluctúan según el lugar, los sujetos y el momento de enunciación. En este sentido, Pareto aparece en discursos y en publicaciones propagandísticas, pero también en niveles de polémica teórica más elevada. Los contextos polémicos también son variados: aparece con

fuerza en los años de instauración del régimen, en ciertas discusiones entre sus facciones; es también utilizado por ciertos personajes de la oposición liberal, y aparece finalmente, ya en los años treinta, en las polémicas en torno a los fines y fundamentos del Estado fascista. En cuanto a estas últimas polémicas, insertas en el contexto de la cuestión del corporativismo, hemos visto que intelectuales del fascismo como Ugo Spirito y Carlo Costamagna cuestionan el agnosticismo del individualismo liberal por ser impotente frente al problema de determinar la “finalidad superior del Estado”. Para ellos, Pareto, exponente lúcido del liberalismo por llevar sus postulados hasta su extremo, muestra la salida, el umbral a trasponer para descubrir la unidad totalitaria que encarna el Estado fascista.

En el capítulo dedicado a Weimar, intentamos evidenciar cómo, pese haber sido conocido entre los intelectuales de la denominada “revolución conservadora”, con los cuales podrían suponerse varias afinidades, el mayor impacto teórico-político de su pensamiento se dio entre dos de los representantes más notorios de la defensa política de la ilustración: Pareto ocupa un lugar central en el diagnóstico de la crisis político-espiritual europea tal como lo formularan Karl Mannheim y Hermann Heller. El carácter decisional y no fundamentable del orden político es, para estos intelectuales, el *pathos* de la civilización europea. Pareto representa para ellos el punto límite al que ha llegado el pensamiento político secular.

El capítulo dedicado al uso filosófico-político del “óptimo de Pareto” en el mundo anglosajón, ha buscado mostrar justamente las dificultades e imposibilidades que enfrenta la búsqueda de argumentos universalizables para justificar ordenamientos y reglas distributivas. Nuestra atención se ha centrado aquí en los debates y argumentos en torno a la justicia distributiva sostenidos por figuras como Amartya Sen, John Rawls y Robert Nozick. En estas polémicas buscamos simplemente graficar la conclusión de Pareto acerca de la imposibilidad de brindar una justificación del orden política en el marco de las premisas del liberalismo.

Nuestra investigación ha abordado e interpelado diversos planos analíticos, contextos históricos y corrientes políticas. Cuestiones como racionalidad, distribución, naturaleza humana, orden y decisión política han sido puestas en contextos tan diversos como el orden liberal del siglo XIX, la ampliación democrática de inicios del siglo XX, el fascismo italiano, la crisis europea de entreguerras y las discusiones en el liberalismo de la posguerra. Pero en toda esta diversidad hemos querido destacar cierta unidad detectable tanto en el pensamiento mismo de Pareto como en el de aquellos que lo han pensado, discutido o disputado. Esta unidad está en la dificultad de sostener fundamentaciones últimas para un orden político determinado.

7. Bibliografía

Obras de Vilfredo Pareto:

Manuel d'économie politique, Marcel Giard, Paris, 1927 (1era. ed.: 1909).

Lettere a Maffeo Pantaleoni 1890-1923 (a cura di Gabriele de Rosa), Banca Nazionale del Lavoro, Roma, 1960. 3 ts.

Cours d'économie politique (Oeuvres Complètes, tome I), Librairie Droz, Genève, 1964 (1era. ed.: 1896).

Le marché financier italien (1891-1899). Textes réunis avec une introduction par G. Busino (*Oeuvres Complètes, tome II*), Librairie Droz, Genève, 1964.

Ecrits sur la courbe de la répartition de la richesse (Oeuvres Complètes, tome III), Librairie Droz, Genève, 1965.

Libre-échangeisme, protectionnisme et socialisme, avec une note introductive de G. Busino (*Oeuvres Complètes, tome IV*), Librairie Droz, Genève, 1965.

Mythes et idéologies. Textes réunis avec une introduction par Giovanni Busino (*Oeuvres Complètes, tome VI*), Librairie Droz, Genève, 1966.

Sociological writings. Selected and introduced by S.E. Finer, F.A.Praeger, London, 1966.

Marxisme et économie pure (Oeuvres Complètes, tome IX), Librairie Droz, Genève, 1967.

Sommaire du cours de sociologie suivi de Mon Journal (Oeuvres Complètes, tome XI), Librairie Droz, Genève, 1967.

Letteres d'Italie, a cura di Gabriele de Rosa, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1973.

Écrits épars (Oeuvres Complètes, tome XVI), Librairie Droz, Genève, 1974.

Écrits politiques. I - Lo sviluppo del capitalismo (Oeuvres Complètes, tome XVII), Librairie Droz, Genève, 1974.

Écrits politiques II - Reazione, libertà, fascismo 1896-1923 (Oeuvres Complètes, tome XVIII), Librairie Droz, Genève, 1974.

Correspondance 1890-1923 (Oeuvres Complètes, tome XIX), Librairie Droz, Genève, 1975.

Jubilé du Professeur V. Pareto (Oeuvres Complètes, tome XX), Librairie Droz, Genève, 1975.

Les systèmes socialistes, Librairie Droz (*Oeuvres Complètes, tome V*), Genève, 1978. (1era. ed.: 1901-1902).

Scritti sociologici minori (a cura di Giovanni Busino), UTET, Torino, 1980.

Forma y equilibrio sociales, Alianza, Madrid, 1980.

Escritos sociológicos, Alianza, Madrid, 1987.

Trattato di sociologia generale (edizione critica a cura di Giovanni Busino), UTET, Torino, 1988, 4 volúmenes (1era. ed.: 1916).

Bibliografía general:

AA.VV.; *Enciclopedia Italiana*, Istituto della Enciclopedia italiana Giovanni Treccani, Roma, 1934.

Adorno, Theodor W.; *Beitrag zur Ideologienlehre*, en: *Gesammelte Schriften*, Band 8, Suhrkamp, Frankfurt (M), 1972.

Adorno, Theodor W.; *Einleitung in die Soziologie*, Suhrkamp, Frankfurt (M), 1993.

Albertoni, Ettore (ed.); *Etudes sur la pensee politique de Gaetano Mosca. Classe politique et gouvernement*, Archivio Internazionale Gaetano Mosca per lo Studio della Classe Politica, Giuffrè editore, Milano, 1984.

Albertoni, Ettore; *Mosca and the Theory of Elitism*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.

Allais, Maurice; "Vilfredo Pareto: Contributions to Economics", en: *International Encyclopaedia of Social Sciences*, The Macmillan Company, New York, Vol. 11, 1968, pp. 399-411.

Aqueci, Francesco; "Philologie de l'action sociale. Sur les concepts paretiens de résidu et de dérivation", *Cahiers*, N° 62, 1982, pp. 273-293.

Aqueci, Francesco; *Le funzioni del linguaggio secondo Pareto*, Europäische Hochschulschriften, Peter Lang, Berna, 1991.

Aqueci, Francesco; "L'anthropologie du discours de Pareto", *Cahiers*, N° 93, 1992, pp. 189-198.

Aqueci, Francesco; "L'horreur du vide de dame nature. Un chapitre de la rhétorique anthropologiquement fondée de Vilfredo Pareto", *Cahiers*, N° 100, 1995, pp. 149-155.

Aqueci, Francesco; "Le degré zéro de la norme chez Pareto", *Cahiers*, N° 103, 1996, pp. 47-59.

Arcari, Paola María; "La formazione psicologica della teoria della circolazione delle aristocrazie", en: *Cahiers*, N° 5, 1965, pp. 213-258.

- Arendt, Hannah; "Philosophie und Soziologie", V. Meja y N. Stehr (Hg.), *op.cit.*, pp. 515-532.
- Aron, Raymond; *Die deutsche Soziologie der Gegenwart*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1965.
- Aron, Raymond; *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XX, 1992, 2 tomos.
- Arrow, Kenneth J.; *Social Choice and Individual Values*, John Wiley & Sons, New York, 1951.
- Bachrach, Peter; *Crítica de la teoría elitista de la democracia*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973.
- Barilier, Etienne; "La crise de la raison", *Cahiers*, N° 79, 1988, pp. 159-200.
- Barth, Hans; *Fluten und Dämme. Der philosophische Gedanke in der Politik*, Fretz und Wasmuth Verlag, Zürich, 1943.
- Barth, Hans; "Geist und Gesellschaft", V. Meja und N. Stehr (Hg.), *op. cit.*, pp. 663-680.
- Beetham, David; *Max Weber y la teoría política moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979.
- Berlin, Isaiah; "Two Concepts of Liberty", en: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1979.
- Berlin, Isaiah; *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 1993.
- Bobbio, Norberto; "La cultura e il fascismo", en: Guido Quazza (a cura di), *Fascismo e società italiana*, Einaudi, Torino, 1973, pp. 209-246.
- Bobbio, Norberto; "L'ideologia del fascismo", en: Costanzo Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 598-624.
- Bobbio, Norberto; *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, FCE, México, 1989.
- Bobbio, Norberto; *Liberalismo y democracia*, FCE, México, 1992.
- Bobbio, Norberto; *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1996.
- Bokszanski, Zbigniew; "On the Concept of Residues in the Theory of Vilfredo Pareto", *The Polish Sociological Bulletin*, N° 2, 1981, pp. 39-50.
- Bonetti, Paolo; *Il pensiero politico di Pareto*, Editori Laterza, Bari, 1994.

- Borkenau, Franz; *Pareto*, FCE, México, 1978.
- Bortolotto, Guido; *Governanti e governati del nostro tempo. Sociologia e politica fascista*, Ulrico Hoepli, Milano, 1933.
- Bottomore, Tom B.; *Elites and Society*, The Alden Press, London, 1964.
- Bousquet, George Henri; *Grundriß der Soziologie nach Vilfredo Pareto*, Karlsruhe, Verlag G. Braun, 1926.
- Bousquet, George H.; *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, Payot, Paris, 1928.
- Bramsted, E. K. and Melhuish, K. J. (eds.); *Western Liberalism. A History in Documents from Locke to Croce*, Longman, London, 1978.
- Bruun, Goeffrey; *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*, FCE, México, 1999.
- Buchanan, James; "The Relevance of Pareto Optimality", *The Journal of Conflict Resolution*, Ann Arbor, vol. 6., 1962, pp. 341-354.
- Burnham, James; *Los maquiavelistas. Defensores de la libertad. Maquiavelo, Mosca, Sorel, Michels, Pareto*, Olcese Editores (Revista Argentina de Estudios Estratégicos), Buenos Aires, 1986.
- Burzio, Filippo; *Ritratti*, Ribet, Torino, 1929.
- Burzio, Filippo; *Il demiurgo e la crisi occidentale*, Bompiani, Milano, 1933.
- Burzio, Filippo; *Repubblica anno primo*, Casa Editrice Egea, Torino, 1948.
- Burzio, Filippo; "Introduzione alla sociologia", *Giornale degli Economisti e Annali di economia*, VI, 1947; "Le azioni non logiche di Pareto", *Giornale degli Economisti e Annali di economia*, VI, 1947; "Il concetto di residuo in Pareto" *Giornale degli Economisti e Annali di economia*, VII, 1948.
- Busino, Giovanni; "Aux origines du structuralisme génétique: Vilfredo Pareto", *Cahiers*, N° 37, 1976, pp. 175-194.
- Busino, Giovanni; *L'Italia di Vilfredo Pareto. Economia e società in un carteggio del 1873-1923*, Banca Commerciale Italiana, Milano, 1989.
- Campbell, Stuart L.; "The Four Paretos of Raymond Aron", *Journal of the History of Ideas*, N° 47, 2, 1986, pp. 287-298.
- Canepa, Antonio; *Sistema di dottrina del fascismo*, A. F. Formiggini Editore, Roma, 1937.
- Cappa, Alberto; *Vilfredo Pareto*, Torino, 1924.

- Carroll, John; "Pareto's Irrationalism", *Sociology*, Oxford, vol. 7, N° 3, 1973, pp. 327-340.
- Ciarlatani, Franco; *Vilfredo Pareto*, Emiliano degli Orfini Editore, Genova, 1938.
- Ciria, Alberto (ed.); *Sorel*, CEAL, Buenos Aires, 1968.
- Cirillo, Renato; "Pareto and Contemporary Welfare Economics", *Cahiers*, N° 30, 1973, pp. 145-153.
- Cirillo, Renato "Was Vilfredo Pareto Really a Precursor of Fascism?", *American Journal of Economics and Sociology*, vol 42, N° 12, 1983.
- Coppa, Frank J.; *Planning, Protectionism, and Politics in Liberal Italy: Economics and Politics in the Giolittian Age*, The Catholic University of America Press, Washington, 1971.
- Costamagna, Carlo; *Dottrina del fascismo*, UTET, Torino, 1940.
- Costamagna, Carlo; "Stato e corporazione", en: Costanzo Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 149-153.
- Croce, Benedetto; *Materialismo storico ed economia marxistica*, Saggi Filosofici IV, Laterza, Bari, 1921.
- Curtius, Ernst Robert; "Soziologie und ihre Grenzen", V. Meja y N. Stehr, *op.cit.*, pp. 417-426.
- D'Agata, Ros; *Mussolini. L'uomo, l'idea, l'opera*, Sandron, Palermo-Roma, 1927.
- De Begnac, Ivon; *Vita di Mussolini*, Mondadori, Milano, 1936.
- De Felice, Renzo; *Mussolini il rivoluzionario 1883-1920*, Torino, Einaudi, 1966.
- De Felice, Renzo; *Mussolini il fascista I. La conquista del potere 1921-1925*, Torino, Einaudi, 1968.
- De Felice, Renzo; *Mussolini il fascista. II. L'organizzazione dello Stato fascista 1925-1929*, Einaudi, Torino, 1968.
- De Felice, Renzo; *Mussolini il Duce. Gli anni del consenso (1929-1936)*, Einaudi, Torino, 1974.
- De Felice, Renzo; *El fascismo. Sus interpretaciones*, Paidós, Buenos Aires 1976.

De Felice, Renzo; "Fascismo tra fiancheggiatori e rivoluzionari", en: Costanzo Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna, 1985, pp. 573-581.

De Grand, Alexander J.; *The Italian Nationalist Association and the Rise of Fascism in Italy*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1978.

De Pietri-Tonelli, Alfonso; "Mosca e Pareto", *Rivista internazionale di scienze sociali*, julio 1935, pp.468-493.

De Stefani, Alberto; "In memoria di Vilfredo Pareto", en: *La restaurazione finanziaria 1922-1925*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna, 1926

Dicey, A. V.; *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England During the Nineteenth Century*, Macmillan and Co., London, 1948 (first Edition 1905).

Dobb, Maurice; *Teorías del valor y la distribución desde Adam Smith. Ideología y teoría económica*, Siglo XXI, México, 1998.

Dorso, Guido; "Dittatura, classe politica e classe dirigente", en: *Opere*, Einaudi, Torino, 1949.

Dorso, Guido; *Mussolini alla conquista del potere*, Einaudi, Torino, 1949.

Durkheim, Emile; *De la división del trabajo social*, Editorial Schapire, Buenos Aires, 1973.

Eisermann, Gottfried; *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bonner Beiträge zur Soziologie Band 1, Stuttgart, 1964.

Eisermann, Gottfried; "Über Pareto, Mosca und Max Weber", en: Ernst Forsthoff y Reinhardt Hörstel (Hg.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag*, München, Athenäum Verlag, 1974, pp. 27-39.

Eisermann, Gottfried; "Der Einfluss Vilfredo Paretos in Deutschland", *Der Staat*, 1975, t. 14, pp. 535-553.

Eisermann, Gottfried; *Vilfredo Pareto. Ein Klassiker der Soziologie*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1987.

Eschmann, Ernst Wilhelm; "Moderne Soziologen: Vilfredo Pareto", *Die Tat*, 1932, N°2, pp. 771-779.

Evans-Pritchard, E.E; "Science and Sentiment. An Exposition and Criticism of the Writing of Pareto", *Cahiers*, N° 43, 1978, pp. 51-73.

Evans-Pritchard, E.E; *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1965.

Faris, Ellsworth; "An Estimate of Pareto", *The American Journal of Sociology*, vol. 41, julio 1935, pp. 657-668.

Finer, Samuel E.; "Patrons, Clients and the State in the Work of Pareto and at Present Day", en: *Atti dei Convegni Lincei. Congresso Internazionale Vilfredo Pareto (Roma, 25-27 ottobre 1973)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1975, pp. 165-186.

Fiorot, Dino; *Il realismo politico di Vilfredo Pareto. Profilo di una teoria empirica della politica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1969.

Freund, Julien; "Methodologie et epistemologie comparees d' Emile Durkheim, Vilfredo Pareto et Max Weber", *Recherches Sociologiques*, N° 2, vol. 5, 1974, pp. 282-309.

Freund, Julien; *Pareto. La teoria dell'equilibrio*, Editori Laterza, Bari, 1976.

Freund, Julien; *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, Paris, Editions Sirey, 1984.

Freund, Julien; "La notion d'utilité chez Pareto", *Cahiers*, N° 95, 1993, pp. 57-76.

Gehlen, Arnold; "Vilfredo Pareto und seine neue Wissenschaft", en: *Gehlen-Gesamtausgabe, Band 4, Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Vittorio Klostermann, Frankfurt (M), 1983, pp. 266-307.

Gehlen, Arnold; *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Aula Verlag, Wiesbaden, 1986.

Giacalone-Monaco, Tommaso; *Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche*, vol. I, Cedam, Padova, 1960.

Giacalone-Monaco, Tommaso; "Due sconfitte elettorali di Vilfredo Pareto", *Cahiers*, N° 5, 1965, pp. 25-39.

Ginsberg, Morris; "The Sociology of Pareto", *The Sociological Review*, vol. 28, N° 3, 1936, pp. 221-245.

Gislain, Jean-Jacques et Steiner, Philippe; *La sociologie économique 1890-1920. Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Joseph Schumpeter, François Simiand, Thorstein Veblen et Max Weber*, PUF, Paris, 1995.

Gobetti, Piero; *La Rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Licinio Cappelli – Libraio Editore, Bologna, 1924.

Gourevitch, Peter; *Políticas estratégicas en tiempos difíciles. Respuestas comparativas a las crisis económicas internacionales*, FCE, México, 1986.

Gramsci, Antonio; *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Juan Pablos Editor, México, 1986.

Gramsci, Antonio; *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.

Gray, John; *Liberalismo*, Alianza, Madrid, 1992.

Graziano, Luigi (a cura di); *La scienza politica in Italia. Bilancio e prospettive*, Franco Angeli, Milano, 1986.

Gregor, A. James; *Italian Fascism and Developmental Dictatorship*, Princeton University Press, New Jersey, 1979.

Gregor, James A.; *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, University of California Press, Berkeley, 1979.

Grize, Jean- Blaise; "A propos de la thèse de M. Francesco Aqueci: les fonctions du langage selon Pareto", *Cahiers*, N° 62, 1982, pp. 203-207.

Grüneberg, Horst; "Das Ende der Wissenschaft?", en: V. Meja y N. Stehr, *op. cit.*, pp. 616-633.

Guariglia, Osvaldo N.; *Ideología, verdad y legitimación*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1986.

Habermas, Jürgen; *Die Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt (M), 1981.

Hardin, Russell; "Efficiency", en: Robert E. Goodin y Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1995, pp. 462-470.

Hayek, F. A.; *The Road to Serfdom*, G. Routledge & Sons, London, 1944.

Heller, Hermann; "Political Science", en: E.R.A. Seligman et.al. (eds.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, The Macmillan Company, 1934, vol. XII, pp. 207-224.

Heller, Hermann; Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart", en: Gerd Roellecke (Hg.), *Rechtsphilosophie oder Rechtstheorie?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Heller, Hermann; "Europa und der Fascismus", en: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Tübingen, Mohr, 1992, pp. 463-609.

Heller, Hermann; *Teoría del Estado*, FCE, México, 1992.

Hirschman, Albert O.; *Retóricas de la intransigencia*, FCE, México, 1991.

- Hobsbawm, Eric; *La era del imperio, 1875-1914*, Crítica, Buenos Aires, 1998.
- Hughes, Henry Stuart; *Oswald Spengler: A Critical Estimate*, New York, 1952.
- Hughes, Henry Stuart; *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Macgibbon and Kee, London, 1959.
- Izzo, Alberto; *Storia del pensiero sociologico*, Il Mulino, Bologna, 1991.
- Jones, William David; "Toward a Theory of Totalitarianism: Franz Borkenau's *Pareto*", *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, N° 3, 1992, pp. 455-466.
- Jung, Edgar Julius; *Sinndeutung der deutschen Revolution*, G. Stalling, Oldenburg, 1933.
- Kitzberger, Philip; "La crítica de la democracia moderna en la concepción del ciclo político-económico de Vilfredo Pareto", *Adef. Revista de Filosofía*, vol. XV, N° 2, noviembre de 2000, pp. 77-89.
- Labriola, Antonio; *Filosofía y socialismo*, Editorial Claridad, Buenos Aires, s.d.
- Labriola, Antonio; *La concezione materialista della storia. Con un'aggiunta di B. Croce sulla critica del marxismo in Italia dal 1895 al 1900*, Laterza, Bari, 1947.
- Larrabee, Harold; "Pareto and the Philosophers", *The Journal of Philosophy*, N° 32, 1935, pp. 505-515.
- La Roche, Charles; "Vilfredo Pareto. Ein Theoretiker des Fascismus", *Neue Schweizer Rundschau*, abril 1935, pp. 505-515.
- Le Bon, Gustave; *Psicología de las masas*, Ediciones Morata, Madrid, 1995.
- Lenk, Kurt (Hg.); *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied (Rhein), Luchterhand, 1971.
- Lendjel, Emeric; "La critique parétienne des thèses de Marx: un contre-discours organisé autour du concept de spoliation", *Cahiers*, N° 109, 1997, pp. 55-73.
- Lill, Rudolf; *Geschichte Italiens vom 16. Jahrhundert bis zu den Anfängen des Faschismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.
- Linz, Juan J.; *Michels y su contribución a la sociología política*, FCE, México, 1998.

Lo Piparo, Franco; "L'aristotelisme sociologique de Vilfredo Pareto", *Cahiers*, N° 62, 1982, pp. 199-202.

Lowi, Theodore J.; *The End of Liberalism. The Second Republic of the United States*, Norton & Company, New York, 1979.

Lukács, Georg; *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke, Band 9, Luchterhand, Darmstadt, 1974.

Lyttelton, Adrian (ed.); *Italian Fascisms. From Pareto to Gentile*, Jonathan Cape, London, 1973.

Maier, Charles S.; "«Fictitious Bonds...of Wealth and Law»: on the Theory and Practice of Interest Representation", en Suzanne Berger (ed.), *Organizing Interests in Western Europe. Pluralism, Corporatism, and the Transformation of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Maier, Charles S.; *Recasting Bourgeois Europe. Stabilization in France, Germany, and Italy in the Decade After World War I*, Princeton University Press, New Jersey, 1975.

Maniscalco, Maria Luisa; *La sociologia di Vilfredo Pareto e il senso della modernità*, Franco Angeli, Milano, 1994.

Mannheim, Karl; *Ideology and Utopia*, London, Routledge & Kegan Paul, 1997.

Marshall, Geoffrey; "Rule of Law", en David Miller (ed.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, pp. 458-459.

Meisel, James H.; *The Myth of the Ruling Class. Gaetano Mosca and the "Elite"*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1958.

Meja, Volker und Stehr, Nico (Hg.); *Der Streit um die Wissenssoziologie*, 2 ts., Frankfurt (M), Suhrkamp, 1982.

Michels, Robert; *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, (1era. ed. Leipzig, 1911) Alfred Kroener, Leipzig, 1924.

Michels, Robert; *Sozialismus und Faschismus in Italien*, Karlsruhe, 1925.

Michels, Roberto; *Corso di sociologia politica*, Soc. An. Ist. Ed. Scientifico, Milano, 1927.

Michels, Robert; *Bedeutende Männer. Charakterologische Studien*, Quelle & Mayer, Leipzig, 1927.

- Michels, Robert; *Italien von heute. Politische und wirtschaftliche Kulturgeschichte von 1860 bis 1930*, Orell Füssli Verlag, Zürich, 1930.
- Michels, Robert; *Socialismo e fascismo (1925-1934). In appendice: lettere di G. Sorel a R. Michels e un inedito di G. Mosca*, a cura di Giuseppe Panella, Giuffrè Editore, Milano, 1991.
- Michels-Einaudi, Manon; "Pareto as I Knew Him", *Scienza Nuova*, 1957, N° 3-4, pp. 76-87.
- Mohler, Armin; *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- Mongardini, Carlo; "Mosca, Pareto e Taine", *Cahiers*, N° 5, 1965.
- Mongardini, Carlo; *Vilfredo Pareto. Dall'economia alla sociologia. Con un'antologia dei primi scritti sociologici di Pareto*, Bulzoni Editore, Roma, 1973.
- Montini, Luigi; *Pareto e il fascismo*, Giovanni Volpe Editore, Roma, 1974.
- Mosca, Gaetano; *Elementi di scienza politica. Seconda edizione con una seconda parte inedita*, Fratelli Bocca, Torino, 1923.
- Mosca, Gaetano; *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare*, Laterza, Bari, 1949.
- Mosca, Gaetano; *Storia delle dottrine politiche*, Laterza, Bari, 1966.
- Mosca, Gaetano; *La clase política. Selección e introducción de Norberto Bobbio*, FCE, México, 1995.
- Mussolini, Benito; *Opera Omnia*, vol. XXXIII, Ed. La Fenice, Firenze, 1956.
- Mussolini, Benito; *Tempi della rivoluzione fascista*, Edizioni Alpes, Milano, s.d.
- Nozick, Robert; *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.
- Nye, Robert A.; "Two Paths to a Psychology of Social Action: Gustave Le Bon and George Sorel", *Journal of Modern History*, vol. 45, 1973, pp. 411-438.
- Nye, Robert A.; *The Anti-Democratic Sources of Elite Theory: Pareto, Mosca, Michels*, Sage Publications, London, 1977.
- Ostrogorski, Moisei; *La démocratie et les partis politiques. Textes choisis et présentés par Pierre Rosanvallon*, Éditions du Seuil, 1979.

Papini, Giovanni y Prezzolini, Giuseppe; *Vecchio e nuovo nazionalismo*, Studio Editoriale Lombardo, Milano, 1914.

Papini, Giovanni; "Pareto", en *Politica e civiltà*, A. Mondadori, Milano, 1963, pp. 933-941.

Parry, Geraint; *Le élites politiques*, Il Mulino, Bologna, 1972.

Passeron, Jean-Claude; "Pareto et le principe de rationalité", *Cahiers*, N° 95, 1993, pp. 5-56.

Parsons, Talcott; *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1968.

Perelman, Chaim y Olbrechts-Tyteca, L.; *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Editions de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, 1970.

Perrin, Guy; *Sociologie de Pareto*, PUF, Paris, 1966.

Pizzorno, Alessandro; "Vilfredo Pareto and the Crisis of Nineteenth Century Science", *Social Science Quarterly*, N° 3, vol. 54, 1973, pp. 480-490.

Pizzorno, Alessandro; "Interests and Parties in Pluralism", en: Suzanne Berger (ed.), *Organizing Interests in Western Europe. Pluralism, Corporatism, and the Transformation of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Pizzorno, Alessandro; "Sistema social y clase política", en AA.VV., *Historia de la ideas políticas, económicas y sociales. El siglo XX. Primera parte*, Folios Ed., México, 1984, pp. 9-75.

Plamenatz, John; *Democracy and Illusion. An Examination of Certain Aspects of Modern Democratic Theory*, Longman, London, 1973.

Poggi, Gianfranco; *El desarrollo del Estado moderno. Una introducción sociológica*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 1997.

Popper, Karl R.; *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Francke Verlag, Tübingen, 1980, 2 tomos.

Popper, Karl R.; *Sociedad abierta. universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984.

Powers, Charles; "Sociopolitical Determinants of Economic Cycles: Vilfredo Pareto's Final Statement", *Social Science Quarterly*, vol. 65, N° 4, 1984, pp. 988-1001.

Powers, Charles; *Vilfredo Pareto*, Sage Publications, Beverly Hills, 1987.

Przeworski, Adam; *Capitalismo y socialdemocracia*, Alianza, Madrid, 1988.

- Quilici, Nello; *Vilfredo Pareto*, Nuovi Problemi, Ferrara, 1939.
- Rawls, John; *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Ricci, Aldo G.; "Michels e Mussolini", en: G. B. Furiozzi (ed.), *Roberto Michels tra politica e sociologia*, Perugia, Centro Editoriale Toscano, 1984, pp. 253-274.
- Rosanvallon, Pierre; *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris, 1992.
- Rosen, Edgar L. R., *Entwicklungsgeschichte des Fascismus und seines Staatgedankens*, Inaugural-Dissertation, Berlin, C. Heymanns Verlag, 1933.
- Rossetti, Carlo G.; "Evans-Pritchard e Pareto", *Cahiers*, N° 43, 1978, pp. 75-90.
- Rossi, Luis Alejandro; "«El mito más fuerte reposa sobre lo nacional»: Carl Schmitt, George Sorel y El concepto de lo político", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 14, 1999, pp. 147-166.
- Roth, Jack; "The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo", *Journal of Modern History*, vol. 39, 1967, pp. 30-45.
- Runciman, W. G.; *Social Science and Political Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969.
- Rutigliano, Enzo (ed.); *La ragione e i sentimenti. Vilfredo Pareto e la sociologia*, Franco Angeli, Milano, 1994.
- Salamun, Kurt; "Perspektiven einer Ideologietheorie im Sinne des kritischen Rationalismus", en: Salamun (Hrsg.), *Karl R. Popper und die Philosophie des kritischen Rationalismus. Zum 85. Geburtstag von K.R.Popper*, Rodopi, Amsterdam, 1989.
- Sarfatti, Margherita G.; *Dux*, Edizioni Mondadori, Milano, 1926.
- Sartori, Giovanni; *Teoría de la democracia*, REI, Buenos Aires, 1987.
- Scalfati, Stanislao G.; "Pareto e il fascismo", *Il Giornale Economico*, Roma, 1932.
- Schaller, Francois; "La critique de l'économie marxiste selon Les Systèmes Socialistes de Vilfredo Pareto", *Cahiers*, N° 5, 1965, pp. 89-108.
- Schieder, Theodor; *The State and Society in Our Times. Studies in the History of the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Thomas Nelson and Sons, Edinburgh, 1962.

Schmitt, Carl; *Der Begriff des Politischen*, texto de 1932, Berlin, Duncker & Humblot, 1963.

Schmitt, Carl; *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1996.

Schorske, Carl; *Viena fin de siècle. Política y cultura*, GG Arte, Barcelona, 1981.

Schumpeter, Joseph; *Geschichte der ökonomischen Analyse*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1965.

Schumpeter, Joseph; *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid, 1971.

Sen, Amartya K.; *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco, 1970.

Sen, Amartya K.; *On Economic Inequality. The Radcliffe Lectures Delivered in the University of Warwick 1972*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

Sen, Amartya K.; *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid, 1998.

Sensini, Guido; *Studi di scienze sociali*, Maglione, Roma, 1932.

Serpieri, Arrigo; *Problemi di politica agraria*, De Alberti Editore, Roma 1926.

Serpieri, Arrigo; "Ruralità e colono fondamenti del regime", en C. Casucci (a cura di), *Il fascismo. Antologia di scritti critici*, Il Mulino, Bologna, 1985.

Seton-Watson, Christopher; *Italy from Liberalism to Fascism 1870-1925*, Methuen & Co., London, 1967.

Sorel, George; *Reflexiones sobre la violencia*, Siglo XX, Buenos Aires, s.d.

Spirito, Ugo; *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze, 1970.

Spirito, Ugo; *Vilfredo Pareto*, Cadmo, Roma, 1978.

Sternhell, Zeev; Sznajder, Mario y Asheri, Maia; *El nacimiento de la ideología fascista*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

Stirati, Luigi; "Il fascismo osservato attraverso la sociologia di Vilfredo Pareto", *La vita italiana*, XXV, 1925; XXVI, 1925.

Struve, Walter; "Hans Zehrer as a Neoconservative Elite Theorist", *The American Historical Review*, 1965, N°4, pp. 1035-1057.

Struve, Walter; *Elites Against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*, New Jersey, Princeton University Press, 1973.

Szende, Paul; "Bergson, der Metaphysiker der Gegenrevolution", *Die Gesellschaft*, 1930, N°7, pp. 542-568.

Timasheff, Nicholas S.; "Law in Pareto's Sociology", *The American Journal of Sociology*, vol. XLVI, N° 2, September 1940, pp. 139-149.

Tommissen, Piet; "Trois livres allemands sur V. Pareto", *Cahiers*, 1969, N°18, pp. 129-141.

Tommissen, Piet; "Vilfredo Pareto und der italienische Faschismus", en: E. Forsthoff y R. Hörstel (eds.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag*, München, Athenäum Verlag, 1974, pp. 365-391.

Tommissen, Piet; "Evolution or revolution dans la pensée de Pareto", *Recherches Sociologiques*, N° 2, 1974, pp. 310-325.

Tommissen, Piet; "Vilfredo Pareto, economiste jusqu'au bout", *Sociologia. Rivista di Scienze Sociali*, Roma, N° 9, 1985, pp. 115-133.

Tommissen, Piet; "Gehlen-Pareto-Schmitt", H. Klages y H. Quaritsch (Hg.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin, 1994, pp. 182-188.

Torrise, Giuseppe; "Pour une relecture du Traité de sociologie générale de V. Pareto", en *Cahiers*, N° 47, 1979, 131-162.

Turi, Gabriele; *Il Fascismo e il consenso degli intellettuali*, Il Mulino, Bologna, 1980.

Vailati, Giovanni; *Scritti*, Seeber, Florencia, 1911.

Valade, Bernard; *Pareto. La naissance d'une nouvelle sociologie*, PUF, Paris, 1990.

Volt, *Programma della destra fascista*, Soc. An. Editrice "La Voce", Firenze, 1924.

von Beckerath, Erwin; *Wesen und Werden des fascistischen Staates*, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1927.

von Klemperer, Klemens; *Germany's New Conservatism. Its History And Dilemma in the Twentieth Century*, New Jersey, Princeton University Press, 1968.

von Wiese, Leopold; "Vilfredo Pareto als Soziologe", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, Viena, 1936, N° 7.

von Wiese, Leopold; "Bemerkungen zur Pareto Literatur", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 1949, N°2, pp. 501-529.

von Wiese, Leopold; "Die leitenden Eliten", *Universitas*, 1955, N°10, pp. 46-72.

Weber, Max; *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1974.

Weber, Max; *Escritos políticos*, Folios Ed., México, 1982.

Weingärtner, Peter; "Pareto als politischer Denker", *Hochland*, octubre 1934, N°1, pp. 60-77.

Winch, Peter; "Social Sciences", *British Journal of Sociology*, vol. 7, 1956, pp. 18-33.

Wintrop, Norman; "Elite Theory and Neo-Elite Theory Understandings of Democracy: an Analysis and Criticism", *Australian Journal of Political Science*, vol. 27, 1992, pp. 464-477.

Yanuzzi, María de los Ángeles; *Intelectuales, masas y élites. Una introducción a Mosca, Pareto y Michels*, UNR Editora, Rosario, 1993.

Zanone, Valerio; "El liberalismo moderno", en AA.VV., *Historia de la ideas políticas, económicas y sociales. El siglo XX. Primera parte*, Folios Ed., México, 1984, pp. 223-294.

Zehrer, Hans; "Rechts oder Links", *Die Tat*, Oktober 1931, pp. 555-560.

Zehrer, Hans; "Der Sinn der Krise", *Die Tat*, Januar 1932, pp. 953-954.

Ziegler, Heinz Otto; "Ideologienlehre", V. Meja y N. Stehr (Hg.), *op.cit.*, pp. 232-250.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECA