

Observar cómo un determinado pensador es interpelado, leído e instrumentalizado en el contexto de ciertas luchas políticas y de ciertos debates intelectuales puede ser doblemente provechoso. Por un lado, enseña acerca de las categorías, percepciones, polémicas, sentimientos y polaridades presentes en ese determinado contexto. Por otro, en la medida en que facilita una puesta en perspectiva de un pensamiento alrededor de sus condiciones de recepción, obliga al reconocimiento de nuestros propios intereses y prejuicios cognitivos frente a una obra teórica.

Esta doble utilidad es elocuente si se piensa, a título de ejemplo, en el contraste y la perspectiva a que mueve la comparación de los usos y abusos de la filosofía de Nietzsche en las primeras décadas del siglo XX con la recuperación y la hermenéutica contemporánea del pensamiento nietzscheano. Cuando se examina la recepción de un autor de menor presencia e impacto, será seguramente menor el provecho cognitivo para reconstruir y comprender aquellas luchas políticas y los conexos debates intelectuales. No obstante, habrá silencios y omisiones, detalles y matices y alguna aparición inesperada que hablen para agregar algo nuevo y significativo a la reconstrucción de una situación político-intelectual y a la comprensión de las posibilidades de un pensamiento teórico.

Nos proponemos 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 Weimar¹.

1. El presente trabajo forma parte de los resultados de una investigación de tesis doctoral acerca del pensamiento político de Vilfredo Pareto a ser presentada ante la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

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 Aron². 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, y nos permite comprender mejor un contexto en el que conceptos políticos como izquierda-derecha, revolución-reacción, democracia, nación, socialismo, etc., se mezclaban y redefinían con particular virulencia.

Otra cuestión interesante 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 éste sea el resultado más interesante de esta breve 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 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 cómo 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 su figura.

2. Véase Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1968; Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XX, 1992; Norberto Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, Laterza, 1996.

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 1926³. Un año después de su edición francesa, se publica en Alemania el trabajo de un discípulo de Pareto, Georges-Henry Bousquet⁴.

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 técnica⁵. 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 en 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 *salva-*

3. 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.

4. George Henri Bousquet, *Grundriß der Soziologie nach Vilfredo Pareto*, Karlsruhe, Verlag G. Braun, 1926. Originariamente se publicó como *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*, París, Payot, 1925.

5. 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.

dor del orden social. En suma, en el primer estudio introductorio publicado en Alemania, 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 prevalementemente 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 Pareto 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 análoga asociación de Pareto con el fenómeno del fascismo se puede encontrar en otros textos que lo presentan 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 Mundial⁶. 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 fascismo⁷, honrará a su

6. 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*, N° 3-4, 1957, 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 Eiseremann, «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.

7. 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.

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 Mussolini⁸.

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 Pareto⁹. Este elogio michelsiano condensa su interpretación del lugar político-intelectual que le cabe al pensador italiano¹⁰. 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 pro pia»¹¹.

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 parlamentaria¹². 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

8. 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.

9. Robert Michels, *Bedeutende Männer. Charakterologische Studien*, Leipzig, Quelle & Mayer, 1927, p. v.

10. 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.

11. *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; Piet Tommissen, «Vilfredo Pareto und der italienische Faschismus», en E. ForsthoFF y R. Hörstel (eds.), *op. cit.*, pp. 365-391. *Infra* nos ocuparemos de la interpretación que hace Hermann Heller de esta supuesta relación maestro-discípulo.

12. *Bedeutende Männer*, *op. cit.*, p. 122.

promover a Michels– que «con estas ideas Pareto ha probablemente co-causado el advenimiento del fascismo»¹³. Michels, entonces, elogia a Pareto por su rol de *precursor* (*Wegbereiter*) y, simultáneamente, felicita al movimiento fascista por haberse hecho eco de las indicaciones y del *testamento político* paretiano al subordinar el Estado al *principio de la élite*¹⁴.

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 que 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 Gentile¹⁵.

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 dotada 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 el liderazgo en función de preservar un orden amenazado, para Michels, un demócrata desencantado, es el líder quien –obviando las mediaciones de las instituciones representativas– apela a, y se identifica con los sentimientos del pueblo.

Esta importancia inspiradora atribuida a Pareto, 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 época¹⁶. La excepción a esta regla la constituye el equilibrado y ampliamente difundido estudio de Erwin von Beckerath sobre la génesis del Estado fascista¹⁷. El trabajo es primor-

13. *Ibid.*, p. 137.

14. *Ibid.*, p. 139.

15. Cf. *Italien von heute*, *op. cit.*, pp. 221-222.

16. Cf. Edgar L. R. Rosen, *Entwicklungsgeschichte des Fascismus und seines Staatgedankens*, Inaugural-Dissertation, Berlín, C. Heymanns Verlag, 1933. En pp. 39-41, Rosen atribuye a la sociología paretiana –a su entender concebible como una ampliación sistemática de las intuiciones contenidas en el sindicalismo de Georges Sorel– un enorme peso en la revolución de «los fundamentos espirituales de la política». Esta influencia espiritual debe ser buscada –siempre según este autor– en el tratamiento «no dogmático y no metafísico» del problema de las élites y su circulación, en su «historia natural de las acciones *no lógicas*» entendida como base teórica de una *técnica política* adecuada al dominio político de masas y, por último, en su crítica de la democracia.

17. Erwin von Beckerath, *Wesen und Werden des fascistischen Staates*, Berlín, Verlag von Julius Springer, 1927.

dialmente 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 estimulado 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»¹⁸.

Para von Beckerath la incidencia paretiana en el fascismo es indirecta. Mediado por el nacionalismo, consistiría en el cuestionamiento paretiano al parlamentarismo y en el ataque al principio de soberanía popular implicado en la concepción de la historia como un sucederse de minorías en el poder¹⁹. 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 luego²⁰. Más allá de su apoyo inmediatamente posterior a la toma

18. *Ibid.*, pp. 43-44 (nota al pie).

19. *Ibid.*, p. 28.

20. Cuando se habla del *testamento político* de Pareto se está haciendo referencia a dos artículos publicados por Pareto en *Gerarchia*, la revista personal de Mussolini, en los albores de la toma del poder 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.

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.

Pareto en la lucha 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 reivindicación 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 Mundial²².

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 progresivamente relegado del discurso oficial hegemonizado por Giovanni Gentile y sus protegidos. Los

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 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 antiliberal²³. Desde el marxismo y la izquierda aparecen también ejemplos de escritos 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 burguesa tardía que, en su desesperación ante la marcha de la historia, recurre a la táctica contrarrevolucionaria²⁴.

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 austríaco 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

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.

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 Vilfredo Pareto*, N°18, 1969, pp. 129-141; Peter Weingärtner, «Pareto als politischer Denker», *Hochland*, octubre de 1934, N°1, pp. 60-77; Charles La Roche, «Vilfredo Pareto. Ein Theoretiker des Faschismus», *Neue Schweizer Rundschau*, abril de 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*, N°7, 1930, pp. 542-568, cf. p. 565.

25. Leopold von Wiese, «Vilfredo Pareto als Soziologe», *Zeitschrift für Nationalökonomie*, N° 7, Viena, 1936, p. 443. Para contrastar pueden verse: «Bemerkungen zur Pareto Literatur», *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, N° 2, 1949, pp. 501-529, y «Die leitenden Eliten», *Universitas*, N° 10, 1955, pp. 46-72.

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 articulaban²⁶. Detrás del sufragio universal, de las organizaciones partidarias de masas y del discurso humanitario y reformista, se ocultaba, a ojos 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 conivencia, 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?

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.

Nuevamente valdrá la pena intentar partir de los rasgos comunes para encontrar una explicación satisfactoria. Si se define 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 siglo²⁷.

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 que 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 de este último punto se enlazan 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

27. Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992, p. 13.

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* (aves anunciadoras de lluvia), que a principios de siglo anticiparon la crisis del liberalismo burgués, sin embargo su influjo es sólo indirecto y merece, por tanto, sólo el lugar de un «padrino extranjero» de la revolución conservadora alemana²⁸. 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 movimiento²⁹. 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 paretiana.

Son, así, comprensiblemente pocas las menciones concretas de Pareto en este ámbito conservador revolucionario. La única publicación que se ocupa de él es un breve artículo informativo escrito por un asistente de cátedra de Alfred Weber, aparecido en la revista *Die Tat*³⁰. Su director, Hans Zehrer había sido un en-

28. *Ibid.*, *Ergänzungsband*, p. 37.

29. *Ibid.*, *loc. cit.*

30. Ernst Wilhelm Eschmann, «Moderne Soziologen: Vilfredo Pareto», *Die Tat*, N°2, 1932, pp. 771-779.

tusiasta 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 espectro³¹. «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, según su criterio, la institución parlamentaria elevaba a clase dominante³³. En esta preocupación por la constitución, extracción y carácter de las clases gobernantes, este grupo ha sido indudablemente deudor de Pareto³⁴. 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 democracia³⁵.

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 transparentaría la influencia de las lecciones de Pareto es-

31. Al respecto, con el estilo minucioso que lo caracteriza, Piet Tommissen anota lo siguiente: «Hans Zehrer (1889-1966), quien durante largos años fuera el exitoso editor de la ampliamente leída revista *Die Tat*, se ha ocupado indudablemente del gran maestro», en Piet Tommissen, «Vilfredo Pareto und der italienische Faschismus», *op. cit.*, p. 387. Cf. Hans Zehrer, «Rechts oder Links», en *Die Tat*, octubre de 1931, pp. 555-560, y «Der Sinn der Krise», en *Die Tat*, enero de 1932, pp. 953-954.

32. Walter Struve, «Hans Zehrer as a Neoconservative Elite Theorist», en *The American Historical Review*, N^o4, 1965, 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. Cf. Ernst Wilhelm Eschmann, «Moderne...», *op. cit.*, p. 779.

35. Walter Struve, *op. cit.*, 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.

cuchadas durante una estadía en Lausanne³⁶. En consecuencia, respecto 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 paretiana³⁷. 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

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, pp. 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]* es un problema a la espera de solución»; cf. Piet Tommissen, «Vilfredo Pareto und...», *op. cit.* Cf. Edgar Julius Jung, *Sinndeutung der deutschen Revolution*, Oldenburg, G. Stalling, 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 Niekisch 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 período, 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 Sorel 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 períodos 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, concuye 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 Sorel, Pareto y Weber habían meramente esbozado o habían dejado encastrada en su metodología formal», cf. Henry Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, London, MacGibbon and Kee, 1959, 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 (orig.: tomo I, 1919; tomo II, 1922).

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 corroen³⁹.

Carl Schmitt, el más importante y original teórico político si no de la revolución conservadora en sentido estricto, al menos sí del clima espiritual que la envuelve, conocía, por el contrario, la obra de Vilfredo Pareto⁴⁰. A pesar de no haberse expresado con la claridad necesaria al respecto, Schmitt parece haber deestimado 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 lo político de una definición previa de Estado⁴¹.

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*, París, Editions Sirey, 1984, pp. 170-171.

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*, Berlín, 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 (inadmisibles 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, Berlín, Duncker & Humblot, 1963, p. 22, nota 3.

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 fenómenos⁴².

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 carece 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 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 político⁴³. 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.

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.

43. Es quizás ésta 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.

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 a Pareto, y que igualaría a Schmitt. 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.

La crisis de las fundamentaciones políticas en 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 con el 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

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

comprometen con la ilustración y con la defensa de las 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 fuente⁴⁵.

a) *La sociología del conocimiento de Karl Mannheim*

A fines de la década de 1920 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 cristalizan 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 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.
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 Utopie», pp. 148 y ss. y 166 y 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.

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 la conciencia» y, por medio del concepto de «ideología total», buscar solución –en la forma de una «síntesis dinámica»– a la elemental pérdida de confianza existencial y de voluntad que afectan a la vida humana en nuestro tiempo⁴⁸.

Mannheim reconoce bien que la implicación 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 forma 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

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.

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.

los precursores intelectuales, la historia queda reducida a una construcción ficticia, a un mito políticamente instrumentalizado y actuado por los líderes⁵⁰.

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 masas⁵¹.

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 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 pensamiento⁵⁴.

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

50. *Ibid.*, p. 122.

51. *Ibid.*, p. 123.

52. *Ibid.*, p. 125.

53. *Ibid.*, pp. 126-127.

54. *Ibid.*, p. 128.

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 diagnosticada⁵⁶.

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 pensamiento sintético, dinámico y dialéctico. Para justificar esta posibilidad, Mannheim afirma que la sociología del conocimiento debe asumir una posición preeminente frente

55. *Ibid.*, pp. 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 de 1930). Es significativo que ésta sea justamente la perspectiva cognitiva que Mannheim le adscribe a Pareto.

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 Pareto⁵⁹. 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 posibilidad⁶⁰.

El impacto que produjo *Ideologie und Utopie* se debe probablemente a estas paradojas irresueltas y a las ambigüedades que contiene en tanto programa político-intelectual⁶¹. La profusión de polémicas que suscitó el trabajo de Mannheim

57. H. S. Hughes, *op. cit.*, p. 421.

58. Citado de Lenk, *op. cit.*, p. 53.

59. *Ideologie and Utopia*, p. 233.

60. H. S. Hughes, *op. cit.*, pp. 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.

en el 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 cientificista de la burguesía, resaltando el aspecto vitalista y dinámico de sus ideas⁶³. 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 histórica⁶⁴. Desde la filosofía se le cuestiona la pretensión de sustituir la teoría del conocimiento y de minar la legitimidad de la indagación filosófica misma⁶⁵.

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 con-

62. Ernst Robert Curtius, *op. cit.*

63. Horst Grüneberg, «Das Ende der Wissenschaft?», en V. Meja y N. Stehr, *op. cit.*, pp. 616-633 (original en *Die Tat*, No. 8, noviembre de 1929). 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.

fronta el naturalismo antimetafísico de la *Ideologienlehre* paretiana con la metafísica de la historia en que reincide Mannheim, en el otro se enfatiza la igualación –a pesar de los reparos– de la visión de Mannheim a una teoría de los instintos y afectos de corte paretiano-nietzscheana.

Exponente de la primera interpretación es un artículo de Heinz Otto Ziegler⁶⁶. 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 irrepitibilidad 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.

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 generales⁶⁸.

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 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 reli-

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 reedición 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.

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.

giosa, por ende, a la sociología sólo le queda la posibilidad de aferrarse al naturalismo como instancia trascendental⁷⁰. 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 hacia 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 superestructura⁷³. 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 persite en la ciencia capaz de susstraerse 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 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

70. H. Ziegler, «Ideologienlehre», *op. cit.*, pp. 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, 1).

74. *Ibid.*, pp. 668-672.

75. *Ibid.*, p. 673.

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 ojetiva, y la reducción de toda conducta a mera *manifestación* de los impulsos no racionales, tiene –así Barth– una serie de implicaciones: «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.

b) *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 Europa⁷⁷. 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 amenazada⁷⁸.

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

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 editado por la editorial De Gruyter en Berlín. Existe una deficiente edición castellana: Hermann Heller, *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1985, traducción de Salvador Gómez de Arteche. Dada esta deficiencia, las citas provienen de una traducción propia del original.

natural” de validez universal se ha visto amenazada y, finalmente, destruida en el momento en que, analizados los contenidos concretos del Derecho 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 por 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 histórico⁸⁰.

El empirismo extremo de Pareto corre paralelo a su descreimiento en cuanto a los alcances 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 ra-

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”, etc. 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».

cional 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 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 vital⁸².

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 sólo en razón de su eficacia momentánea.⁸³

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). Tomo la cita de Piet Tommissen, «Pareto-Gehlen-Schmitt», en Helmut Klages y Helmut Quaritsch (Hrsg.), *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin, Duncker und Humblot, 1994, pp. 171-197, cf. pp. 184-185. El pasaje 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».

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 inadmisibile 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 el 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 responder negativamente. Por su parte, su póstuma *Teoría del Estado* y otros escritos tardíos son un intento de rescatar una *ciencia 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 existencial⁸⁵.

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.

Para ambos intelectuales, el pensamiento de Pareto es el producto de un estrato social que ya no espera nada de la historia, pero simultáneamente es también

84. *Teoría del Estado*, *op. cit.*, p. 22.

85. *Ibid.*, *loc. cit.* 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.

la expresión más nítida de la crisis general y el inspirador de un movimiento político que es la encarnación concreta 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 colega⁸⁷. 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 lúcida-mente el autor– respecto de las líneas que ordenaban el conflicto en el siglo anterior⁸⁸. Este nuevo frente, discernible en su oposición unánime a la *demagogia y palabrería parlamentarias*, es particularmente evidente 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 aún 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 desilusionados⁸⁹. A todas estas posturas, inspiradas en las filosofías de la vida de Nietzsche, Bergson y James,

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.

89. *Ibid.*, p. 489.

las anima un meritorio sentimiento de afirmación de lo vital e individual en oposición al racionalismo abstracto, vacío y *mortífero* del siglo XIX⁹⁰.

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 incomprensión 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 razas⁹².

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

90. *Ibid.*, p. 491.

91. *Ibid.*, p. 492.

92. *Ibid.*, p. 493.

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 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 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

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 éstos 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, *Mussolini il fascista. La conquista del potere 1921-1925*, Torino, Einaudi, 1968, pp. 164-166.

94. *Ibid.*, p. 506.

95. *Ibid.*, *loc. cit.*

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 norma⁹⁶. Curiosamente, y tras haber divisado en Pareto al 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.

Concluye aquí nuestro análisis. Hemos visto 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. En el contexto 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.

Universidad de Buenos Aires

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.

Abstract

This article explores the readings of Vilfredo Pareto's thought in the intellectual milieu of the Weimar Republic. It will first illustrate how Pareto was mainly seen as an eminently political figure whose significance rested in his role in the genesis of Italian fascism. Secondly, the paper aims to show that, behind this passionate interpretations and debates around his figure, Pareto's views had a considerable influence in Karl Mannheim's and Hermann Heller's diagnosis of the European political crisis.