

VILFREDO PARETO Y LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO CONSERVADOR EUROPEO

LUIS GONZALO DÍEZ ÁLVAREZ
Universidad Francisco de Vitoria

RESUMEN.—ABSTRACT.—1. LA SOCIOLOGÍA COMO MISIÓN.—2. LA COBARDÍA POLÍTICA
DE LA BURGUESÍA.—3. EL ERROR SOCIOLOGICO DEL LIBERALISMO.—BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

Vilfredo Pareto (1848-1923), uno de los referentes de la teoría sociológica contemporánea, se sirvió del lenguaje científico para plasmar sus odios políticos, en concreto, un furibundo sentimiento antiburgués y antiliberal. En este sentido, su obra debe situarse, para un correcto entendimiento de la misma, en la tradición del antiliberalismo no marxista y compararse con la de los grandes representantes del conservadurismo europeo. La interpretación de la sociología paretiana como ideología científicista permite atisbar un momento específico de la evolución del pensamiento conservador, el que se refiere al paso de la religión a la ciencia en tanto paradigma de la crítica conservadora de la modernidad.

Palabras clave: Vilfredo Pareto. Pensamiento Conservador. Antiliberalismo. Elitismo.

ABSTRACT

Vilfredo Pareto (1848-1923), one of the touchstones of contemporary sociological theory, used scientific language to give expression to his political hatreds, specifically, his violently anti-bourgeois and anti-liberal sentiments. To understand his work correctly, it should be placed in the tradition of non-Marxist anti-liberalism

and on a footing with the work of the great representatives of European conservatism. The interpretation of Paretian sociology as quasi-scientific ideology sheds light on a specific moment in the evolution of conservative thought, linked to the transition from religion to science as paradigm of the conservative critique of modernity.

Key words: Vilfredo Pareto. Conservative Thought. Anti-liberalism. Elites.

1. LA SOCIOLOGÍA COMO MISIÓN

I

La aproximación a la obra sociológica de Vilfredo Pareto (1848-1923) desde la historia de las ideas políticas pone de relieve que el lenguaje científico fue, en su caso, una *retórica de la intransigencia* (1), un medio para dar apariencia de objetividad a sus odios políticos. En concreto, a su virulenta reacción intelectual contra el mundo liberal-burgués de finales del XIX. Esta reacción condiciona, a nuestro entender, la lectura de su famoso *Traité de Sociologie Générale* (1916), cuyas categorías centrales («residuos» y «derivaciones», «circulación de las élites», etc.) cobran su auténtico sentido en tanto exponentes de un conservadurismo radical.

Pareto se sirvió de la sociología para desacreditar política e intelectualmente a esa «bourgeoisie ignorante et lâche» que, como la nobleza francesa del XVIII, había sucumbido a la enfermedad del humanitarismo. La decadencia burguesa constituye el núcleo del diagnóstico histórico paretiano sobre el que se levanta el *Tratado*. Decadencia vinculada a la cobardía política de los gobiernos burgueses, causa del avance del socialismo, y motivada por el error sociológico del liberalismo, por la creencia en que una política ilustrada (difusión del conocimiento, imperio de la ley, reconocimiento de derechos básicos) libraría definitivamente a la sociedad del despotismo, la superstición y la violencia.

Según la tesis que defendemos, la obra sociológica paretiana no puede separarse del significado histórico e ideológico de la misma pues el impulso al que obedece poco o nada tiene que ver con los principios que deben presidir toda empresa científica. En Pareto, la ciencia terminó siendo una modalidad de lenguaje reaccionario que nos sitúa en la perspectiva de un conservadurismo racionalista. Esta variante del conservadurismo tiene su origen en la

(1) Una exposición histórico-analítica de las principales tesis reaccionarias se encuentra en la imprescindible obra de HIRSCHMAN (1994).

obra del pensador tradicionalista francés Louis de Bonald, el cual defendió la posibilidad de «construir una rigurosa ciencia social al mismo tiempo cristiana, tradicionalista y antidemocrática» (2).

El advenimiento de una ciencia contrarrevolucionaria que depurase, en un sentido ya netamente positivista, la «sociología de Dios» (3) de Bonald es anunciado por Hippolyte Taine:

«El reino legítimo del mundo y del futuro no pertenece a lo que en 1789 se llamaba la razón, sino a lo que en 1878 se llama la ciencia» (4).

La ciencia contrarrevolucionaria implica una «laicización del tradicionalismo» y comparte con la «Escuela teocrática» una visión negativa del ciclo revolucionario iniciado en 1789 y la «necesidad de una regeneración». La diferencia radicaría en que esta regeneración se vincula, en clave saint-simoniana y comteana, ya no con el dominio sobre la sociedad de las leyes divinas, sino de las leyes científicas (5).

Las ciencias humanas y el racionalismo entendidos como instrumentos reaccionarios, antidemocráticos y antisocialistas quedan perfectamente delineados en la obra de un Frédéric Le Play, Ernest Renan, Gustave Le Bon, Gaetano Mosca, etc. El *conservadurismo racionalista*, en su plena expresión científicista, desacredita los ideales revolucionarios, paradójicamente, por ser poco modernos, por traslucir un fondo metafísico que resulta anacrónico en el evolucionado mundo intelectual europeo de finales del XIX. La modernidad *epistemológica* cambia de bando y procura las armas intelectuales necesarias para criticar, desde una base aparentemente científica, es decir, neutral y objetiva, la modernidad *política*.

Pareto también habla en nombre de la primera contra la segunda, pero lo que reprocha a los Taine y compañía, a excepción de Le Bon, es su excesivo intelectualismo, su idealista creencia en que el esclarecimiento de las leyes de la sociedad llevará a la regeneración de ésta. Los intelectuales conservadores habrían caído en el mismo error que los revolucionarios al pensar que la razón y la clase que la administra socialmente pueden gobernar la sociedad con la verdad.

Pareto, para quien «nada sería peor que el reinado de los intelectuales» (6), estima que la única verdad social es que la sociedad no atiende, en su funcionamiento, a criterios lógico-experimentales, sino a la utilidad que

(2) JAY REEDY (2001): 177.

(3) GENGEMBRE (1989): 118.

(4) Cit. por GASPARI (1993): 79.

(5) *Ibid.*, 84-85.

(6) PARETO (1966): 307.

extrae de las diversas opiniones. Así, por ejemplo, desde un punto de vista social, siempre tendrá más influencia una opinión falsa, pero capaz de entusiasmar a las masas, que una verdadera, pero que no toque el alma religiosa de la muchedumbre (7). De ahí que, según Pareto, la única política científica digna de este nombre es aquella que sustituye la razón por la fuerza, el conocimiento por la manipulación, la verdad por la utilidad, la lógica por el mito. El intelectual conservador debe ceder el paso al político fascista (8).

De un conservadurismo que criticó la modernidad en nombre de la religión y los *valores* que aquélla había comprometido por su inmoralidad hemos pasado a un conservadurismo que lo hace en nombre de la ciencia y los *hechos* que había soslayado por su idealismo (9).

El *Tratado* y los diversos escritos donde Pareto hizo aplicación de las teorías contenidas en él deben situarse, más que en la tradición del pensamiento sociológico, en la del pensamiento conservador de raíz más antiilustrada y antiliberal. Y ello en la medida en que los dos tópicos que articulan la sociología paretiana (la cobardía política de la burguesía y el error sociológico del liberalismo) representan, como tendremos ocasión de ver, una fase concreta en la evolución intelectual del conservadurismo. Para demostrar esta tesis, compararemos cada uno de esos tópicos con modulaciones previas de los mismos detectables en la obra de dos grandes exponentes de la contrarrevolución europea: Joseph de Maistre (1753-1821) y Juan Donoso Cortés (1809-1853). Así podremos comprobar cómo Pareto retomó alguna de las preocupaciones fundamentales del pensamiento conservador (la desatención ilustrada de los componentes irracionales de la vida social, el fracaso de la burguesía como clase dirigente) y las moduló de acuerdo con el paradigma de la ciencia, de una sociología de inspiración darwinista, en su caso.

Lo que no conviene olvidar es que el paso de la religión a la ciencia como paradigma dominante del pensamiento conservador significa un cam-

(7) «¿Cómo es posible —se pregunta Pareto— que no se constate ningún progreso en las opiniones sociales, mientras que es incontestable en las ciencias naturales? (...) Las oscilaciones observadas en las opiniones sociales son, en el dominio de la teoría, el resultado del antagonismo entre dos fuerzas opuestas: la correspondencia de las derivaciones (opiniones) con la realidad y su utilidad social. Si las dos fuerzas se confundiesen, un movimiento continuo que estableciera el predominio absoluto de su unión no sería imposible» [PARETO (1968): 1002-1003].

(8) Poco antes de morir, Pareto dijo que «Mussolini (...) se ha revelado ahora como el hombre que la *Sociología* puede invocar» [cit. por BUSINO (1966): 48].

(9) Pareto señala que su obra intelectual apunta a «un fin exclusivamente científico. No me empuja ningún deseo de defender una doctrina, una tendencia o de combatir a los demás. Ni siquiera tengo el deseo de persuadir a nadie, sólo quiero buscar objetivamente la verdad» [PARETO (1987): 66].

bio en cuanto a la *forma expresiva*, pero no respecto al *contenido ideológico* del mismo. Pareto no habla del pecado original, de la maldad humana; sino de los residuos, de la irracionalidad humana, para referirse a la inextirpable violencia social. Tampoco habla de la inmoralidad, sino de la debilidad de la burguesía para explicar su responsabilidad en el avance del socialismo. Y, por último, no acusa al liberalismo de ser pecaminoso, sino de ser utópico a la hora de establecer el origen de la crisis de la modernidad. Pero la violencia como expresión de la naturaleza social, la responsabilidad burguesa en el despegue socialista y la crisis moderna desencadenada por el error liberal persisten, pese a los cambios formales reseñados, como *topos* centrales del discurso conservador.

II

Detrás del odio darwinista de Pareto a la burguesía de su tiempo y de su crítica sociológica al liberalismo, hay toda una evolución biográfica que conviene tener en cuenta a fin de entender el origen de su radicalismo anti-burgués y antiliberal.

Su padre era un noble genovés que se involucró activamente en la defensa del partido de Mazzini y que, a causa de ello, hubo de abandonar el Piemonte y refugiarse en París, donde nació Vilfredo Pareto en 1848. Hasta el año 1854, la familia no regresó a Italia, fijando su residencia, tras diversos cambios, en Florencia, donde Pareto obtendría el diploma de ingeniero y sería nombrado director de la Sociedad de los Ferrocarriles Italianos.

El joven Pareto, que asumió con entusiasmo los ideales mazzinistas de su padre mostrándose liberal en lo económico y demócrata en lo político, era un hombre de acción que, desde su cargo al frente de los ferrocarriles italianos, deseaba participar activamente en la modernización de su país. Sin embargo, todo empezó a torcerse desde el momento en que los gobiernos de Depretis (1881-1887) y Crispi (1887-1896), representantes del nuevo momento político que vivía Italia tras el hundimiento de la Derecha histórica en 1876, establecieron el proteccionismo económico.

A ello se unió, entre 1887 y 1893, una crisis bancaria y una serie de escándalos financieros que hicieron tambalearse los cimientos de la economía y desacreditaron a la clase política. Además, en esos años, el *transformismo* quedó institucionalizado como práctica de un régimen parlamentario corrupto. Las diferencias programáticas, ideológicas y partidista dejaron su lugar a las intrigas, los intereses y los favores. Es decir, a una política clientelar de facciones y camarillas, a una praxis basada en el ejercicio ventajista del po-

der por parte de una clase política cohesionada, más allá de sus diferencias, por su interés en mantener el monopolio de dicho ejercicio.

Pareto, como liberal heredero de los economistas clásicos, sólo podía ver en el proteccionismo un parón en el proceso modernizador italiano. De ahí que, en torno al *Giornale degli Economisti* y a la *Rassegna settimanale* y en compañía de nombres tan relevantes de la cultura y la política italianas como Maffeo Pantaleoni, Sidney Sonnino, Pasquale Villari, etc., emprendiese una campaña de agitación periodística contra el gobierno Crispi.

En los artículos publicados entre 1887 y 1892, Pareto empieza a dar señales de una creciente oposición a la burguesía por entender que estaba traicionando los viejos ideales revolucionarios en nombre de los cuales había llegado al poder (tanto la libertad política, corrompida por el *transformismo*, como la libertad económica, corrompida por el proteccionismo). En lugar de éstos, los sombríos perfiles de un capitalismo de Estado, el dominio insolidario y egoísta del interés burgués, se iban asentando en Italia y en Europa.

En la década de 1880, el avance del proceso modernizador italiano provocó que la «burguesía humanística», auténtica protagonista de la unificación del país, empezase a ser sustituida en tanto clase dirigente por la «burguesía industrial». El «ingeniero pasó a primer plano y dejó a un lado, desde el punto de vista del prestigio y del rango, al abogado y al médico». Sin embargo, las esperanzas depositadas por Pareto en la «moderna burguesía técnica y de negocios» pronto se vieron defraudadas. Aquélla no cortó amarras con la «mentalidad rentista muy extendida entre la burguesía propietaria y profesional» ya que su «propia forma de concebir la producción era orgánicamente paternalista» (10).

La incapacidad de la burguesía industrial italiana para estar a la altura de su misión histórica, para cumplir adecuadamente su papel como élite modernizadora, y su deslizamiento hacia un modo de acción clientelar y paternalista, más propio del pasado que del presente, se hallan en la base del sentimiento antiburgués que progresivamente se irá adueñando del ingeniero Pareto hasta convertirse en el núcleo de su obra intelectual. Que la incapacidad de la burguesía para estar a la altura de su misión histórica había pasado a ser una visión compartida por muchos intelectuales europeos a finales del XIX puede confirmarse al leer el discurso pronunciado por Max Weber al tomar posesión de su cátedra en 1895. Para el economista y sociólogo alemán, el problema de la burguesía de su país radicaba en su apoliticismo, lo que, llegado el momento de suceder al frente del Estado a los representantes de los *Junkers*, abocaría a una situación peligrosa para Alemania dada la falta de

(10) MERIGGI (2000): 270-271.

madurez política de los nuevos dirigentes (11). Tanto Weber como Pareto comparten una visión hasta cierto punto trágica de los destinos que esperan a sus respectivos países por el *apoliticismo* (Weber) y *antimodernismo* (Pareto) de la nueva élite.

Según Pareto, la «perversión del sistema parlamentario ha tenido por consecuencia sacrificar los intereses de la gran masa de la población a los intereses particulares y a las pasiones de un pequeño número de personas...» (12). El *transformismo* y el capitalismo de Estado no serían más que las dos caras de un régimen plutocrático basado en la alianza entre la burguesía política y la económica. Aquel grupo de liberales italianos que participaron junto con Pareto en la campaña de agitación periodística contra el gobierno Crispi «quedaron profundamente marcados por la vuelta al proteccionismo» (13) y por la corrupción de los valores patrióticos del *Risorgimento*. La burguesía italiana era responsable, a sus ojos, de haber cometido una traición histórica. Esta percepción produjo «una ruptura en la cultura económica (...) que determinó su orientación (la de buena parte de aquellos liberales) hacia un socialismo genérico o hacia el marxismo doctrinal» (14). No así Pareto, que, como consecuencia del fracaso de la campaña antiproteccionista y de su ideal modernizador, lo cual «le llevó casi hasta la exasperación» (15), abandonó su compromiso con la acción retirándose de la vida pública y de su profesión de ingeniero para encontrar refugio en las abstracciones de la economía pura.

Este Pareto reaccionará contra los ideales mazzinistas de su padre y, en general, contra los ideales de 1848. Mazzini, su padre y él mismo terminarán siendo un claro ejemplo para el modernizador decepcionado de aquellos *soñadores* que nunca entendieron la naturaleza real del hombre y la sociedad, ni adoptaron la fría y cínica actitud que tal naturaleza exige a quien pretende conocerla.

Pareto, por mediación de Maffeo Pantaleoni y León Walras, fue nombrado en 1893 profesor extraordinario de Economía política en la Universidad de Lausana. Por entonces, había dejado de ser un hombre de acción, un ingeniero reformista y un publicista liberal, y se había convertido, a diferencia de muchos liberales pasados al socialismo tras la experiencia del gobierno Crispi, en «el hombre de la contemplación». El aislamiento de Pareto en las abs-

-
- (11) WEBER (1991).
 (12) Cit. por VALADE (1990): 41-42.
 (13) GUINOCHET (1985): 350.
 (14) *Ibid.*, 350.
 (15) BORKENAU (1978): 4.

tracciones matemáticas de la economía oculta, pero no extingue, la frustración y la cólera acumuladas en el período 1887-1892.

Aunque los oscuros manejos del mundo expulsaron al bienintencionado reformador a las alturas de la economía pura y le demostraron su fracaso como hombre de acción, Pareto nunca aceptó semejante retiro porque su orgullo y una pasión política incombustible se lo impedían. La cuestión radicaba en cómo podía volver al mundo sin formar parte del mundo; denunciar sus mentiras, infamias y estupidez sin mancharse intelectualmente las manos, es decir, sin dejar de hacer ciencia. Una ciencia, como él mismo dice, «au dessus de la mêlée» que le permitiese ser, al mismo tiempo, un «ermitaño» y un profeta de nuevos apocalipsis. Esta ciencia será la sociología, que Pareto asume en los términos no de una «profesión», sino de una «misión», lo que ya por sí solo debería bastar para precavernos respecto al tipo de obra científica al que nos vamos a enfrentar.

De la ciencia *pura* pasamos así a la ciencia *colérica*. La sociología nos revela a un Pareto que de «hombre de la contemplación» se ha convertido en el «solitario de Céligny» (16), que no se conforma con la aislada contemplación de las abstracciones económicas, que demanda, por temperamento y resentimiento, una soledad combativa, desafiante y cínica, *racional* en su cólera y desprecios, capaz de poner patas arriba el mundo que le rodea, sus absurdas quimeras de felicidad y progreso, su humanitarismo y temple democrático. Mientras la economía respondió a una estrategia de evasión, la sociología obedece a una estrategia de difamación que tiene mucho de «sermón moralizante» (17).

A diferencia de sus compañeros liberales, el fracaso de la campaña anti-proteccionista condujo a Pareto a una crítica reaccionaria, y no socialista, del mundo burgués en virtud de la que ponía en solfa sus antiguos ideales progresistas, el error sociológico que anidaba en su base, lo cual le inmunizaba respecto a cualquier variedad de «religión humanitario-democrática»; y arremetía contra la deriva socialista de aquel mundo causada por la mezcla de astucia especulativa (capitalismo de Estado) y cobardía política (concesiones políticas y sociales a los trabajadores) que le era inherente.

Lo que resulta de esa crítica, más que una obra sociológica, es un «manifiesto político bajo un disfraz científico» (18) que, para ser entendido adecuadamente, debe leerse no en la compañía de los grandes nombres de la so-

(16) Tras recibir una importante herencia familiar en 1898, Pareto se recluyó en 1900 en una villa de Céligny (Suiza).

(17) SCHUMPETER (1990): 197.

(18) BORKENAU (1978): 137.

ciología contemporánea, sino de los grandes representantes de la tradición del antiliberalismo no marxista. Sólo así conceptos como el de los «residuos» y el de la «circulación de las élites» adquieren toda su relevancia como parte de un proyecto de desacreditación ideológica de la sociedad burguesa, del tipo de civilización que solemos identificar con el siglo XIX y que, según Pareto, el siglo XX tenía la responsabilidad de destruir antes de que el apocalipsis socialista sellase su destino histórico.

2. LA COBARDÍA POLÍTICA DE LA BURGUESÍA

I

El diagnóstico histórico de Pareto de los años anteriores e inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial incide en el carácter prerrevolucionario de los mismos, en el paralelismo existente entre el mundo burgués de finales del XIX y el mundo de la nobleza francesa de finales del XVIII. En ambos casos, nos encontramos con una aristocracia decadente a punto de ser devorada por las hordas jacobinas y socialistas. La raíz de esa decadencia estriba en el humanitarismo, «una enfermedad de los hombres que carecen de energía», sensibles, por ello, a las exigencias de los oprimidos (19). En vez de ejercer la fuerza contra éstos, tanto nobles como burgueses se habrían dejado dominar por unos sentimientos filantrópicos que, en términos estrictamente políticos, sólo significan una cosa: cobardía.

Una aristocracia políticamente cobarde es una aristocracia decadente. Por cobardía debemos entender la renuncia al uso de la fuerza frente a aquellos sectores de la sociedad que envuelven en demandas de igualdad y justicia su verdadero objetivo: suplantarse a la vieja élite. Por decadencia, la situación prerrevolucionaria creada por la acumulación «en los estratos superiores» de ciertos «elementos» que «evitan el uso de la fuerza, mientras que crecen en los estratos inferiores los elementos de calidad superior (...) que están dispuestos a usar la fuerza». De ahí que «una aristocracia humanitaria y cerrada, o poco abierta, llegue al máximo de inestabilidad» (20).

Según el famoso aforismo de Pareto, la «historia es un cementerio de aristocracias» pues éstas «no duran» y «al cabo de un cierto tiempo, desaparecen» (21). Lo que permanece es la forma jerárquica de toda sociedad. Que

(19) PARETO (1980): 266.

(20) *Ibid.*, 71 y 121.

(21) *Ibid.*, 70.

las aristocracias mueran, no significa que la democracia y, en general, la igualdad sean algo más que las máscaras con que la élite en ascenso oculta el sentido depredador de su acción.

La «circulación de las élites» constituye la dinámica natural de la historia, «circulación que tiene lugar precisamente cuando elementos extraños a la clase selecta entran a formar parte de ella, aportándole sus opiniones, caracteres, virtudes y prejuicios» (22). La entrada de esos «elementos extraños» resulta saludable para la vida social porque, de esta manera, la vieja élite se renueva sin graves trastornos. Esta renovación normal no tiene nada que ver con un cambio revolucionario.

Lo que singulariza el caso de la nobleza francesa de finales del XVIII y el de la burguesía europea de finales del XIX consiste, por un lado, en que la «clase selecta de gobierno» está blindada respecto a la posibilidad de integrar «elementos extraños» en su seno y, por otra, elude el cumplimiento de su principal deber político, el uso de la fuerza, en beneficio de una actitud filantrópica, esto es, complaciente con aquellos que la desafían. Esta paradójica mezcla de cerrazón y humanitarismo aboca inevitablemente a un tipo de «circulación» excepcional, revolucionaria, acompañada de graves trastornos, completamente ajena a los procesos normales de renovación de las élites.

Si algo define al mundo burgués finisecular es precisamente su carácter prerrevolucionario, el hecho de haber olvidado la enseñanza de la clase gobernante francesa del Antiguo Régimen. Según Pareto, la expansión del movimiento obrero, del sindicalismo y de los partidos socialistas no ha tenido por respuesta una política de fuerza y resistencia, sino el espaldarazo de los gobiernos al proceso democratizador y al mejoramiento de la situación de los trabajadores. Democracia y bienestar, en la ecuación paretiana, no significan medios para integrar a aquellos en el orden burgués y, por tanto, para garantizar la supervivencia, en la época de la política de masas, del parlamentarismo y del capitalismo. Más que una estrategia de adaptación a las circunstancias, lo que subyace a las concesiones políticas y sociales de la burguesía fin de siglo es la cobardía de una aristocracia decadente y cerrada.

La valoración de la respuesta integradora de los gobiernos al desafío socialista como un ejemplo de cobardía política remite, por sus categorías centrales (fuertes y débiles), al mundo intelectual del darwinismo social. La selección natural halla en la circulación de las élites su expresión en la sociedad humana. Una circulación normal sería aquella en que la apertura de la clase selecta a la entrada de «elementos extraños» en sus filas resulta insepa-

(22) *Ibíd.*, 270.

rable del uso de la fuerza. Sólo los que consigan, dentro de los «estratos inferiores», sobrevivir a los golpes del poder habrán demostrado que merecen forma parte de la élite y, andando el tiempo, ocupar su puesto.

Los «obstáculos a la selección» corrompen el proceso natural de renovación de la clase dirigente pues favorecen «sistemáticamente a los débiles, viciosos, vagos, mal adaptados, pequeños y humildes como los llaman nuestros filántropos, a expensas de los fuertes» (23). El humanitarismo burgués, ese «ideal deseado por los éticos» que ha terminado adueñándose de la escena política, adultera la circulación de las élites al promover el abandono de la fuerza. Fruto de ello no es sólo la decadencia de la burguesía, sino la supervivencia de los débiles, dos hechos nefastos «para el bien de la sociedad».

La interpretación histórica paretiana enfatiza el hecho de que la política apaciguadora de los gobiernos occidentales dentro de sus respectivos territorios ha pervertido la dinámica natural de la sociedad. Ésta tiene que ver con el ejercicio de la fuerza, de un lado, y la resistencia al mismo, de otro. Sólo así se garantiza la *legitimidad* de la clase dirigente y la *idoneidad* de aquellos «elementos» que, más adelante, deberán sustituirla. El período de «cristalización» de una nueva «casta» vivido por Pareto despertó su hostilidad por corromper, que no incumplir, dado que esto sería imposible, la norma sociológica que constituye la estructura profunda de la historia. Un período excepcional y prerrevolucionario por lo que tuvo de humanitario y filantrópico. Sobre esta paradoja, está construida una *sociología del apocalipsis* que apuntala la siguiente tesis: la inminente revolución socialista es consecuencia de la cobardía política de la burguesía.

La pérdida del acento religioso en beneficio del científico (aunque de una ciencia colérica se tratase, ideológicamente maleable) estaría detrás de la presentación del mundo liberal-burgués no como un mundo esencialmente pecaminoso, sino decadente. La explicación de las diferentes dimensiones de esta decadencia y sus consecuencias revolucionarias nos permitirán dilucidar la exacta modulación que representa la sociología paretiana de uno de los principales tópicos conservadores: la responsabilidad burguesa en el avance del socialismo.

Para conservadores como el español Donoso Cortés (24) y el escocés Thomas Carlyle (25), el problema de la sociedad liberal en los años centrales

(23) PARETO (1987): 73.

(24) Una interpretación global del pensamiento de Donoso Cortés puede encontrarse en DÍEZ ÁLVAREZ (2003).

(25) Carlyle y Donoso compartieron una gran variedad de atisbos críticos sobre la *praxis*

del siglo XIX consistía en la *inmoralidad* de su clase dirigente, en el incumplimiento por parte de ésta de sus deberes políticos y sociales (subordinación al poder real, preocupación por los menesterosos). El motivo de este incumplimiento era el deterioro de la fe religiosa que había propiciado el triunfo del escepticismo, desorden moral asociado con una ambición de poder y riquezas ilimitada que hallaba su expresión epocal en el liberalismo.

Pareto diagnostica el mal burgués a finales del XIX en términos no de inmoralidad, sino de *debilidad*. El hecho de que el socialismo vaya ganando posiciones en los principales países europeos se debe a que los burgueses no están «animados por el mismo espíritu de abnegación y sacrificio a favor de su clase como el que tienen los socialistas» (26). Lo que le sobra a la burguesía finisecular no es orgullo y egoísmo, pues estas pasiones garantizarían su «abnegación y sacrificio» en la defensa del orden social que preside, sino «el gozo perverso de ver arrastrar en el fango todo lo que había respetado hasta el momento, de ver derrumbarse las bases del orden social» (27). Pareto no puede reprimir su cólera ante los «juegos socialistas» y «amaneramientos sentimentales» (28) de las «clases altas», las cuales disertan «agradablemente, en medio del lujo, sobre la miseria» y claman «contra el capital» pese a vivir «exclusivamente de las rentas de este capital» (29).

El «gran error» burgués no consiste en la pérdida de la fe religiosa, sino en «creer que se puede gobernar a los hombres mediante el razonamiento puro, sin hacer uso de la fuerza» (30). La estabilidad social depende de la capacidad política de la clase dirigente, es decir, de su disposición para gobernar con «mano de hierro» y «guante de terciopelo». Esta inversión del planteamiento conservador del problema burgués obedece al hecho de que la interpretación paretoiana descansa en supuestos darwinistas que nada tienen que ver con el enfoque religioso de los primeros conservadores.

II

El avance del socialismo en la Europa de finales del XIX es interpretado por Pareto en los mismos términos en que fue interpretado por Donoso a mi-

liberal e industrial. Una comparación sistemática entre ambos autores se halla en Díez Álvarez (2001).

(26) PARETO (1987): 190.

(27) *Ibíd.*, 110-111.

(28) *Ibíd.*, 111.

(29) *Ibíd.*, 112.

(30) *Ibíd.*, 210.

tad de siglo: no como la consecuencia del desarrollo del proletariado en el mundo industrial, sino como la consecuencia del fracaso de la burguesía en tanto «aristocracia legítima» (Donoso). Esta perspectiva constituye uno de los soportes fundamentales del antiliberalismo no marxista y hace comprensible que los caballos de batalla de las diatribas donosianas y paretianas sean el liberalismo y la burguesía antes que el socialismo y el proletariado, meros epifenómenos de aquéllos. El catolicismo militante de Donoso y el darwinismo colérico de Pareto se nos presentan como dos modulaciones ideológicas de un mismo sentimiento antiburgués y antiliberal.

En el caso del sociólogo italiano, ese sentimiento apunta a la responsabilidad histórica de «los liberales de la primera mitad del siglo XIX» en el advenimiento del socialismo. Así como la «obra de los humanitarios del siglo XVIII en Francia preparó los asesinatos del Terror», la «obra» de aquellos liberales «ha preparado la opresión demagógica, en cuyo albor nos hallamos». Ello se debe al carácter utópico e idealista de dicha «obra», que partía de un concepto ilustrado del hombre, el cual establecería relaciones armónicas y pacíficas con sus congéneres desde el momento en que se difundiese el conocimiento, imperase la ley y se reconociera una serie de libertades básicas. Lo que no previeron esos liberales de primera hora ocupados en arrojar luz sobre el oscuro mundo absolutista es que la «igualdad de los ciudadanos», la «libertad de huelga», la «igualdad de impuestos», etc., no conducen a la paz civil, sino al levantamiento de los sometidos toda vez que han comprobado la debilidad de sus dirigentes (31).

Otra de las semillas esparcidas con alegre imprudencia por el suelo europeo durante el siglo XIX, cuyo terrorífico fruto asoma la cabeza en el XX, es la democracia. Respecto a ésta, ya en el momento «en que comenzó la evolución democrática», «algunos pensadores vieron perfectamente cuál sería el final, pero sus previsiones han sido olvidadas donde ahora se realizan». Pareto cita directamente las siguientes palabras del legitimista alemán F.J. Stahl: «si la expresión arbitraria de mi voluntad es el principio del orden legal, mi placer puede ser también el principio del reparto de la riqueza». La democracia conduce inexorablemente al socialismo porque la «soberanía de la voluntad» (Donoso) no es más que el preámbulo de la «soberanía de las pasiones» (Donoso). Este vínculo entre democracia y socialismo, firmemente asentado en el pensamiento conservador, se le presenta a Pareto como una «observación lógica» que «el hombre perteneciente a las últimas capas sociales» se encargará de convertir en realidad (32).

(31) *Ibid.*, 210.

(32) *Ibid.*, 218.

Para un contemporáneo de Pareto como Gaetano Mosca también «el socialismo es una consecuencia de la democracia pura» y, como Pareto, Mosca se remite a la intuición del legitimista alemán F. J. Stahl para confirmar ese extremo: «En este punto, estamos completamente de acuerdo con Sathl y completamente en desacuerdo con Tocqueville y otros» (33). Una frase como esta última, que podría haber sido asumida sin ningún problema por Pareto, revela claramente que éste y Mosca, a diferencia de Tocqueville, no aspiraban a tramitar el advenimiento democrático evitando sus excesos, sino a impedir dicho advenimiento y, en caso de que se produjese (el sufragio universal fue implantado en Italia en 1913), a acortar su vida tanto como fuese posible.

La diferencia entre la reacción antidemocrática de un Mosca y un Pareto radica en que el primero nunca dejó de ser un liberal. La tragedia del liberalismo mosquiano es la de no haber entendido que, en la situación histórica en que «se encontraba, la suerte del régimen liberal era inseparable de la democracia» (34). Mosca, como Pareto, contribuyó a cavar la «fosa» de la burguesía, «pero cuando advirtió, en el último momento, que la tumba era la suya (...) se negó a caer en la trampa». Pareto, por su parte, eludió las contradicciones de Mosca porque, a diferencia de éste, habitó una «nihilista tierra de nadie» en su «cruzada científica» contra la democracia. Esto significa que Pareto nunca tuvo ningún escrúpulo de tipo liberal respecto a la aceptación del mundo posdemocrático representado por el fascismo (35).

Desde una perspectiva más económica y menos política, Pareto señala que «el desarrollo de los sentimientos humanitarios y el mejoramiento de la condición del pobre son los efectos» y que el «crecimiento de la riqueza es la causa». Liberalismo y democracia habrían prosperado en el siglo XIX gracias a la expansión del capitalismo, responsable último de la debilidad y cobardía de los burgueses pues, «a medida que la riqueza de un país crece, la importancia del capital disminuye y la del trabajo asciende (...) los trabajadores adquieren el poder y los privilegios que fueron ejercidos, en un principio, por los capitalistas» (36).

El capitalismo favorecería al socialismo no de manera *dialéctica*, por las desigualdades e injusticias que genera, sino de manera *causal*, por el bienestar que proporciona a los trabajadores. Si a este bienestar unimos las conce-

(33) MOSCA (1939): 276.

(34) DELLE PIANE (1952): 319.

(35) MEISEL (1975): 21 y 24.

(36) PARETO (1971): 298.

siones políticas obtenidas por aquellos, tendremos por resultado la revolución socialista.

En definitiva, los grandes referentes del cambio producido en el siglo XIX (liberalismo, democracia, capitalismo) asumen en la obra del sociólogo italiano una dimensión poco habitual ya que aparecen como el preámbulo del triunfo del proletariado. Dichos referentes apuntarían no a la hegemonía, sino a la incapacidad política de la burguesía, manifiesta en su renuncia a ejercer la fuerza en aras de un proyecto de integración totalmente contrario a la dinámica profunda de la sociedad humana, al persistente irracionalismo de la misma y al carácter violento y depredador de sus integrantes.

El cuadro histórico dibujado por Pareto, donde aparece una burguesía astuta, débil y humanitaria, incapaz de plantar cara al desafío socialista, y un movimiento obrero al que las concesiones ratifican en su apuesta revolucionaria, está muy alejado de la realidad, pero esto importa poco cuando lo que buscamos no es conocer la realidad a través de dicho cuadro, sino aclarar el significado ideológico de este último.

Entonces, podemos llegar a comprender que el análisis darwinista de la sociedad, el concepto hobbesiano de la política y la presentación del liberalismo, la democracia y el capitalismo como realidades presocialistas (en un sentido no marxista, es decir, dialéctico, sino causal: el socialismo como el efecto de aquellas realidades, y no como la antítesis de las mismas) adquieren toda su verosimilitud y coherencia en cuanto exponentes intelectuales de una actitud antiburguesa.

III

Pareto vivió lo suficiente para asistir a la llegada de Mussolini al poder. Rápidamente integró el ascenso del fascismo en su visión del mundo contemporáneo, cuyos acontecimientos principales constituían, a sus ojos, pruebas fehacientes del acierto de sus teorías sociológicas. El fascismo le hizo pensar que el inevitable desplome de la sociedad burguesa no tenía por qué desembocar necesariamente en el socialismo. El «mito fascista» sacaba ventaja al «mito socialista» al vincularse con el «renacimiento idealista» que se vivía en Europa (37). Renacimiento de tenor antidemocrático y antiparlamentario que, si empezó a calar en las masas, fue por su plasmación política en un discurso de regeneración nacional mucho menos materialista y estre-

(37) PARETO (1966): 331.

cho de miras que el discurso socialista, mucho más capacitado, por tanto, para despertar un nuevo entusiasmo entre la *religiosa* muchedumbre.

Pareto se adscribe, en su análisis del mundo de posguerra, a las coordenadas mentales del fascismo (38), para lo cual estaba ya dispuesto por su insistencia en que el problema de la época no era otro que la cobardía política de la burguesía y el subsiguiente avance de la «tiranía roja». La aparición del fascismo en el horizonte le permitió sacar la última consecuencia de esa actitud decadente: si el Estado burgués no impide «las invasiones de tierras» ni «las agresiones y chantajes a los propietarios», éstos terminarán avalando una completa ruptura con ese Estado para, desde fuera del mismo, con la vista puesta en la creación de otro sistema político, activar la durante tanto tiempo demorada reacción antisocialista. Mussolini, «un hombre político de primer orden» (39), ha comprendido perfectamente este hecho y lo ha sabido encauzar por medio de una «religión nacionalista».

Según el sociólogo italiano, el fascismo ha llevado a la práctica «una solución por medio de la que poner una nueva clase dirigente en el lugar de aquélla que se había mostrado absolutamente inepta en el gobierno. El poder del Estado yacía abandonado, el Fascismo trata de asumirlo». Con ello, aspira a fortalecer el poder central mediante un obrar «audaz y enérgico» que sustituya las «blandas e ingeniosas medidas electorales». Sólo enfrentando en términos radicales el «mito del fascismo» a la «ideología democrática» se conseguirá romper definitivamente con los problemas legados por el siglo XIX (40).

El fascismo, a ojos de Pareto, está llamado a ser la revolución del siglo XX, un movimiento antiburgués y, por ello, antiliberal, antidemocrático y antisocialista. Revolución conservadora en el fondo porque no debe ser otra cosa sino una restauración sociológica del ritmo normal y de los procedimientos normales de la «circulación de las élites». Acabar con la excepcionalidad sociológica del siglo XIX y devolver al mundo occidental el patrón de un cambio no revolucionario implica que la cerrada y decadente aristocracia burguesa sea finalmente aniquilada.

(38) En una carta dirigida por Pareto a Mussolini el 28-XII-1922, el primero le dice al segundo que prefiere «la política de la porra a la de los dulces» y que, como él, piensa que «la democracia ha cumplido su misión histórica» [cit. por VALADE (1990): 297].

(39) PARETO (1966): 337.

(40) PARETO (1974): 740 y 778.

3. EL ERROR SOCIOLOGICO DEL LIBERALISMO

I

El liberalismo poseía, para Donoso Cortés, un carácter pecaminoso porque era un vástago del «racionalismo», origen de todas aquellas «doctrinas de perdición» que habían situado al Hombre en el lugar de Dios. La obra histórica del liberalismo transformó la herejía racionalista de teoría (filosófica) en práctica (política y social). El «ateísmo práctico» (Joseph de Maistre) establecido por los liberales en 1789 es la consecuencia de la quiebra del primero de los deberes, el religioso, que, por pura lógica histórica, conduce a la quiebra subsiguiente del principio de autoridad representado por la Monarquía. De la Reforma protestante a la Revolución francesa, hay una clara línea de continuidad que permite, desde el punto de vista conservador, ver en las doctrinas filosóficas y políticas de la modernidad *protestantismos* de diverso signo, es decir, manifestaciones de una sociedad esencialmente pecaminosa.

Pareto también se sitúa en la línea del antiliberalismo no marxista al vincular el problema burgués con la deletérea influencia del liberalismo (41). Pero su caracterización de dicha ideología se produce desde una perspectiva científica, y no religiosa. Si el liberalismo ha corrompido a la burguesía, ello se debe, más que a ser la plasmación política del ateísmo, a que se ha equivocado completamente en su concepto del hombre y la sociedad. Pareto lo juzga no desde el punto de vista del catolicismo, sino de la sociología; no como el exponente político de la pérdida de la fe religiosa, sino como el resultado intelectual de una imperdonable ingenuidad sociológica. De ahí que lo tache de utópico antes que de pecaminoso.

En el fondo, la obra del liberalismo es enteramente futil. Su carácter diabólico resulta verosímil siempre y cuando supongamos que la sociedad constituye un espacio moral articulado por una serie de deberes (mansedumbre del monarca y obediencia del súbdito; caridad del rico y resignación del pobre). Desde este punto de vista, el liberalismo puede presentarse como la quintaesencia del orgullo y del egoísmo, de un individualismo nihilista y anárquico que hace saltar por los aires el delicado engranaje de lo que Donoso denominaba el «estado de libertad».

(41) Para los conservadores de raíz antiliberal, caso de Donoso y Pareto, la crisis de la modernidad tiene un «origen intelectual» vinculado a un «error filosófico o un acto de desobediencia (que) marcarían el comienzo de la corrupción moderna» [HOLMES (1999): 25].

Pero, ¿qué sucede cuando la sociedad deja de ser un espacio moral y se convierte en un campo de lucha donde el hombre ya no es un hermano, sino un lobo para el hombre? Planteadas así las cosas, con la crudeza propia de un sociología darwinista, el riesgo liberal se transmuta en la futilidad liberal. Ésta implica ya no que la sociedad sea una entidad religiosa y los liberales, unos seres diabólicos; sino que la primera es irracional y violenta y los segundos, idealistas y, por su idealismo, débiles y cobardes.

El error intelectual del liberalismo sería la causa ulterior de la cobardía política de la burguesía y, por tanto, de la situación prerrevolucionaria que se vive en la Europa de los años previos e inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial. Los utópicos liberales, de los que Pareto había formado parte en un primer momento, predicaban que la «libertad económica es de derecho natural y que basta para procurar la felicidad de los hombres», que las «cuestiones políticas y sociales son muy secundarias», que es necesario «respetar los poderes establecidos y simplemente pedirles leyes que aseguren la libertad económica» y, finalmente, que «es posible obtener esas leyes solamente por la difusión de los conocimientos de las verdades de la ciencia económica». El liberalismo «debe su carácter de utopía al hecho de que no tiene en cuenta ciertos caracteres de los hombres» (42).

El falso dilema de la modernidad (superstición o ilustración), asumido con entusiasmo por los liberales, explicaría su error, la creencia en que los hombres son seres racionales que, por ello, podrán ser liberados de sus prejuicios mediante la difusión del conocimiento, ver reconocidas sus libertades básicas y acostumbrarse a vivir pacíficamente bajo el imperio de la ley. Pero los hombres no se conducen habitualmente por la razón, sino por «el sentimiento y los intereses»; anteponen siempre sus necesidades a las libertades ajenas y tienden a «despojarse entre ellos» sin que las leyes tengan ningún efecto civilizador sobre sus relaciones. La vida social es irracional y violenta, por lo que debe ser gobernada por la élite con «mano de hierro» y «guante de terciopelo».

La ilustración no pasa de ser una alternativa utópica a la superstición pues «los sentimientos religiosos son la base de todos los sistemas sociales existentes». De ahí que «quiere sustituir (como quieren los liberales) la religión por la ciencia (a efectos de organizar la sociedad sobre una nueva base cultural) es un absurdo» (43). La religión, según Pareto, y en esto también se diferencia de los primeros conservadores, no se vincula al *deber ser*, sino al *ser* de la sociedad; no a la *moralidad* que le debe ser consustancial a ésta (y

(42) PARETO (1978): 54-56.

(43) *Ibíd.*, 268 y 302-303.

que los liberales han reducido a escombros), sino a la *irracionalidad* que le es inherente (y que los liberales han desatendido). Toda la interpretación parretiana del tiempo que le tocó vivir gira en torno a la persistencia de lo religioso en la sociedad burguesa.

Esta interpretación religiosa de la sociedad burguesa, que pone en solfa el proceso secularizador al que se suele vincular, subyace a las fórmulas «era de las multitudes», de Gustave Le Bon (44), y «mitos sociales», de Georges Sorel (45). Pareto, Le Bon y Sorel habrían dado la espalda al *discurso de la modernidad* para enfatizar, en los albores del siglo XX, el valor político y social de las fuerzas irracionales. Por no tenerlas en cuenta, a las «buenas gentes» de las que hablaba cínicamente Sorel se les escapan tanto las obligaciones de todo gobierno (represión y manipulación) como el significado profundo de las revoluciones (espasmos religiosos acompañados de una violencia ritual). El antiprogresismo de todos ellos se sustancia en la identidad entre sociedad e irracionalidad y en la subsiguiente visión de la primera como un espacio sagrado y violento.

La obra secularizadora de los liberales no ha provocado el declinar de la religión porque ésta persiste bajo nuevas y variadas formas, con lo que, invirtiendo el planteamiento conservador tradicional, Pareto podría decir que estas formas desmienten aquella obra y la vuelven completamente fútil, al menos, respecto a sus intenciones originarias. Obviar el peso de lo religioso, de lo irracional en la vida de cualquier sociedad, incluida la moderna, provoca consecuencias políticas no deseadas, imprevistas por aquellos *ilusos* que, si por un lado, no consiguieron transformar la sociedad de acuerdo con sus intenciones; por otro, dejaron de hacer lo que toda élite debe hacer: gobernar con la fuerza y el mito. En este punto, la obra de los liberales deja de ser fútil y se convierte en perversa pues, al fin, su utopía, aunque no modifique para nada la realidad social, les impide darse cuenta de lo que ésta demanda a toda clase selecta.

Pareto coincide con Joseph de Maistre en que, de los ideales modernos, se derivan consecuencias no deseadas; en que gobernar de espaldas a la inextirpable violencia social en nombre de la libertad y la igualdad no suprime el fondo irracional y tenebroso de toda sociedad humana, sino que lo exagera al liberarlo de las cadenas políticas y simbólicas que lo tenían sometido. Para Maistre y Pareto, una obra política de emancipación social sólo puede ser causa de nuevos apocalipsis.

(44) LE BON (1995).

(45) SOREL (1976).

El vacío político y religioso dejado por los liberales abre las puertas a una «aristocracia ascendente» que, frotándose los ojos por lo que ve, una invitación necia y cobarde a ocupar el poder, llenará rápidamente ese vacío monopolizando el uso de la fuerza e instaurando sus propios mitos. Los estragos y rapiñas de la revolución desencadenada por la «utopía liberal» serán el preámbulo de un nuevo gobierno de los cuerpos y los espíritus que poco o nada tendrá que ver con el humanitarismo burgués.

El fracaso histórico del liberalismo, su debilidad frente al socialismo y al fascismo, reside en su impotencia para cuajar como un «ideal» capaz de entusiasmar a las masas. Su mensaje de paz civil y emancipación intelectual no penetró en los sentimientos más profundos de aquéllas, sensibles sólo a la palabra religiosa y la renta per cápita, al *pan et circense* de los romanos. El auténtico dilema social no tiene nada que ver, consiguientemente, con la disyuntiva a-sociológica (y, por tanto, falsa políticamente hablando) típica de la modernidad entre ilustración o superstición, sino con la disyuntiva sociológica (y, por tanto, verdadera políticamente hablando) inherente a toda sociedad humana entre mitos fortalecedores y debilitadores.

El gran reto del siglo xx consistiría, según Pareto, en romper con los debilitantes mitos de la civilización burguesa y establecer una nueva mitología que garantizase la normal «circulación de las élites», esto es, que impidiese un estallido revolucionario. Para ello, esa mitología debería ser trasunto de un gobierno fuerte y autoritario capaz de garantizar el sometimiento de las masas y de entusiasmarlas con palabras que tocasen su alma religiosa. Represión y propaganda serían las dos caras indisociables de una política mitológica, que Pareto terminó viendo encarnada en la «religión nacionalista» del fascismo italiano.

II

En nombre de la verdad social, Pareto habla de la futilidad de las progresistas intenciones liberales y de las consecuencias políticamente nefastas de dicho progresismo. Con ello, prolonga la herencia de otro de los grandes nombres del conservadurismo europeo: Joseph de Maistre.

Maistre nunca creyó en las «quimeras de la contrarrevolución» porque sabía que, con la Revolución francesa, había comenzado una nueva «época», la de la democracia y los derechos humanos. Pero el cambio introducido por ésta no iba más allá de la superficie pues la política de los revolucionarios había dejado intacto el fondo religioso de la sociedad, inmutable a través de los tiempos. Ese fondo se materializa en un concepto pecaminoso del hom-

bre, criatura malvada e imperfecta a la que sólo la *política religiosa de la soberanía* vuelve sociable (46).

La obra revolucionaria no ha cambiado la naturaleza humana, el pecado original sigue siendo su atributo diferencial, la causa del mal persiste en el nuevo mundo democrático. Lo que han hecho los revolucionarios es destruir los remedios contra ese mal al suponer equivocadamente que la estructura política del absolutismo constituía un medio de opresión, y no un instrumento para proteger a la sociedad de sus propios impulsos asesinos. Estos, liberados de las prácticas insituacionales que los tenían bajo control en el Antiguo Régimen, han encontrado en la época revolucionaria, en sus grandes principios, un medio histórico que les permite adueñarse de la sociedad impunemente.

El *despotismo del pecado original* queda instaurado desde el momento en que se quiebra el vínculo entre política autoritaria y maldad humana. La libertad, la igualdad y la fraternidad son, teóricamente, valores que presuponen la bondad natural del hombre y legitiman una política ilustrada y democrática, pero, prácticamente, son instrumentos de deslegitimación de la única y verdadera política que no hacen al hombre mejor de lo que es, sino que le dejan con las manos libres para cometer todo género de excesos. El Terror sería el estado normal de una sociedad liberada de sus cadenas políticas y religiosas y, por ello, abocada a la autodestrucción.

Como se puede observar, el tipo de crítica de Maistre a los ideales revolucionarios es muy parecido al que esgrime Pareto en su denuncia de la «utopía liberal». Ambos, uno en nombre de la *verdad religiosa* y otro en nombre de la *verdad científica*, adoptan el tono de esa «cólera racional» (Maistre), fría y cínica, que desacredita los tiempos modernos por su antipolítico progresismo. Más que tiempos de ilustración, son tiempos de ignorancia, de culpable ignorancia, por no haber reparado en el fondo violento de la vida social, en el carácter malvado e irracional de los hombres y en las nefastas consecuencias políticas que tiene suprimir el gobierno del *mal* (Maistre) o de la *irracionalidad* (Pareto), esto es, deslegitimar, por oscurantistas, las técnicas de represión y manipulación.

Maistre y Pareto coinciden en que la violencia social demanda una política autoritaria plenamente consciente de su razón *católica* («pecado original») o *sociológica* [«residuos» (47)] de ser. Si esta evidencia se oscurece

(46) Una amplia referencia del conservadurismo radical de Maistre se encuentra en Díez Álvarez (2005).

(47) Los «residuos» están detrás de las «acciones no lógicas», las cuales remiten a «un determinado estado psíquico: sentimientos, subconsciencia, etc. Le corresponde a la psicología

bajo las sombras de la «teología del progreso» y de la «religión humanitario-democrática», como sucede en la modernidad, asistiremos entre resignados y coléricos a una interminable guerra ideológica (Maistre) que sólo puede terminar con «la muerte de la muerte» o a una revolución social (Pareto) que elevará al poder a una nueva élite sobre los despojos de la anterior a través de estragos y rapiñas.

La *política religiosa* de un Maistre y la *política científica* de un Pareto se oponen a la política democrática no como un género de política se opone a otro, sino como la única y verdadera política se opone al autodestructivo progresismo de la libertad y la igualdad. Mientras que, en la obra de Maistre, la política religiosa termina desdibujándose en las invectivas contra la época revolucionaria; en la de Pareto, la política científica termina encontrando una posibilidad de restauración en el fascismo. Éste habría devuelto la esperanza a quienes creían que la violencia social es inextirpable y que, por ello, la necesidad de una política autoritaria y mitológica resulta ineludible para superar la crisis de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BORKENAU, FRANZ (1978): *Pareto*, FCE, México.
- BUSINO, GIOVANNI (1966): «Introduction», *Mythes et ideologies*, de Vilfredo Pareto, Droz, Genève.
- DELLE PIANE, MARIO (1952): *Gaetano Mosca. Classe politica et liberalismo*, Edizione Scientifiche Italiane, Napoli.
- DÍEZ ÁLVAREZ, LUIS GONZALO (2005): «Joseph de Maistre: el despotismo del pecado original», *Historia y política*, n.º 13, pp. 27-47.
- (2003): *La soberanía de los deberes. Una interpretación histórica del pensamiento de Donoso Cortés*, Institución Cultural El Brocense, Cáceres.
- (2001): «Donoso Cortés y Thomas Carlyle: el ocaso del príncipe liberal», *Ars et Sapientia*, n.º 5, pp. 141-161.
- GASPARINI, ÉRIC (1993): *La pensée politique d'Hippolyte Taine: entre traditionalisme et libéralisme*, Press Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence.

ocuparse de ese estado psíquico. En nuestro estudio (sociológico), partimos de este estado de hecho...» [PARETO (1986): 297]. A Pareto no le interesa realizar un estudio *psicológico* de los «residuos», así como a De Maistre no le interesaba emprender un estudio *teológico* del «pecado original». A ambos, lo que de verdad les atrae es dilucidar qué implicaciones tienen para la vida social (irracionalidad y maldad, respectivamente, o, lo que es lo mismo, la violencia como atributo característico de la sociedad); justificar, en virtud de esas implicaciones, la necesidad de una política autoritaria y señalar el carácter *perverso* de una política democrática en la medida en que, por dar la espalda al hecho social de la violencia, exacerba ésta en vez de reprimirla.

- GENGEMBRE, G. (1989): *La Contre-révolution ou l'histoire désespérante*, Imago, Paris.
- GUICHONET, PAUL (1985): «El socialismo italiano de sus orígenes a 1914», *Historia general del socialismo*, Destino, Barcelona.
- HIRSCHMAN, ALBERT O. (1994): *Retóricas de la intransigencia*, FCE, México.
- HOLMES, STEPHEN (1999): *Anatomía del antiliberalismo*, Alianza, Madrid.
- JAY REEDY, W. (2001): «Maistre's twin? Louis de Bonald and the counter-enlightenment»; *Joseph de Maistre's life, thought and influence*, McGill-Queen's University Press, Montreal and Kingston.
- LE BON, GUSTAVE (1995): *Psychologie des foules*, PUF, Paris.
- MEISEL, JAMES H. (1975): *El mito de la clase gobernante. Gaetano Mosca y la élite*, Amorrortu, Buenos Aires.
- MERIGGI, MARCO (2000): «La burguesía italiana y alemana: un análisis comparativo», *Las burguesías europeas del siglo XIX: Sociedad civil, política y cultura*, Biblioteca Nueva/Universitat de València, Madrid.
- MOSCA, GAETANO (1939): *The ruling class*, McGraw-Hill Book Company, New York.
- PARETO, VILFREDO (1987): *Escritos sociológicos*, Alianza, Madrid.
- (1980): *Forma y equilibrio sociales*, Alianza, Madrid.
- (1978): *Les systèmes socialistes*, Droz, Genève.
- (1974): *Écrits politiques. Reazione, libertà, fascismo, 1896-1923*, Droz, Genève.
- (1971): *Manual of Political Economy*, Augustus M. Kelley Publishers, New York.
- (1968): *Traité de Sociologie Générale*, Droz, Genève.
- (1966): *Mythes et ideologies*, Droz, Genève.
- SCHUMPETER, JOSEPH (1990): «Vilfredo Pareto», *Diez grandes economistas*, Alianza, Madrid.
- SOREL, GEORGES (1976): *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid.
- VALADE, BERNARD (1990): *Pareto: La naissance d'un autre sociologie*, PUF, Paris.
- WEBER, MAX (1991): «El estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión de la cátedra (1895)», *Escritos políticos*, Alianza, Madrid.