Introducción[1]

Pensamiento político: la inevitable identidad lingüística del poder

En la experiencia humana, palabra y poder nacen al mismo tiempo. Esta combinación es una justificación plausible de la especificidad biológica del ser humano. No nos distinguimos por convivir. Manadas, bandadas, jaurías, cardúmenes, rebaños, piaras, harenes, jaurías, nubes, clanes; el reino animal retrata las formas más diversas de coordinación entre los miembros de una misma especie (mucho más limitadas son las colaboraciones entre diferentes especies, lo que hace del ecologismo una oblicua manera de reivindicar la particularidad del ser humano). Estas agrupaciones son, en muchos casos, increíblemente efectivas y se coordinan de modo mucho más ágil que las diseñadas por humanos. Dos milenios antes de que se popularizaran los ideales colectivistas a lo largo del siglo XIX, la armónica organización de los *animalia politica* –las de hormigas y abejas siempre fueron las más prestigiosas– despertaba la envidia de los pensadores políticos, conscientes de la mayor inclinación humana al desorden.

Los seres humanos somos únicos no por ser sociables, sino por una peculiar mezcla entre sociabilidad y lenguaje: usamos muchas palabras, necesitamos de un contenido rico y variable para crear el poder y legitimar la jerarquía. Palabras, verdaderamente mágicas, inventaron la realidad asombrosa del poder. Un hechizo lingüístico engrandeció la débil voluntad de un individuo hasta convertirla en un Dios mortal, de acuerdo a la expresión inventada por Hobbes. En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres,* Rousseau describe como

[1] Este libro ha sido escrito gracias a la financiación del proyecto Fondecyt 1210553 del Gobierno de Chile.

un milagro la asimetría que muchas veces genera la autoridad política: «una cadena de prodigios pudo resolver que el más fuerte sirviera al más débil». En el libro I de *La política*, Aristóteles apela a la superioridad lingüística para distinguirnos como especie: la palabra humana habla de lo justo y de lo injusto, mientras que la voz animal discurre por lo placentero y lo doloroso. Sin embargo, no es necesario atribuir una especial grandeza epistémica o moral al discurso humano, basta con recordar su cantidad y su variación para diferenciarlo del de otras especies. El poder no se crea a través de una estática ideación sino a través de una palabra móvil que jamás lo justifica de manera definitiva. Otros animales poseen habilidades comunicativas superiores impresionantes, como el baile de las abejas o la comunicación a distancia de los delfines. Sin embargo, lo que hasta ahora sabemos de estas capacidades revela que son bastante más estables que las nuestras. Pueden ser mejores palabras, pero son muchas menos. Parece que millones de generaciones de abejas habrían llegado con los mismos signos a resultados organizativos muy parecidos: la colmena es siempre una monarquía. En cualquier caso, incluso si descubriéramos que otros animales, a la vez gregarios y reconocedores de la autoridad, recambian con tanta frecuencia como nosotros la lengua del poder, este hallazgo no supondría el fin del pensamiento político. Si bien desaparecería como justificación de la especificidad humana, seguiría siendo una rama fundamental de una biología universal. Y por supuesto contar su historia seguiría siendo un trabajo fascinante.

Es necesario advertir que la conexión entre discurso y poder no significa la inevitabilidad de la democracia, la única forma política que, desde hace un siglo y medio, sabe legitimar la coacción y la obediencia. Para captar la riqueza de la palabra que hace única a la teoría política es necesario comprenderla de un modo amoral. También en sus expresiones más autocráticas, el poder ejercido por hombres y sobre hombres necesita de una sofisticada construcción discursiva. Cuando Hobbes recuerda en el *Leviatán* que hasta el físicamente más débil puede asesinar al más fuerte –este también duerme–, confirma oblicuamente la necesidad de la legitimación lingüística del poder. El poder necesita ser la propiedad constante de un agente y ninguna cualidad natural, ni la fuerza ni la sangre, confiere esta permanencia. Solo la palabra

–ella misma móvil y vacía– lo da. Exageradamente, Hannah Arendt restringe a la polis griega esta centralidad lingüística, cuando juzga a la democracia ateniense como la más *talkative* en la historia de las formas políticas. Más coherente con la experiencia histórica es el aforismo de James Madison, cuarto presidente de los Estados Unidos: «todo poder depende de la opinión». También el filósofo fascista Giovanni Gentile confirma este principio cuando afirma de modo más brusco: «toda fuerza es voluntaria». En la segunda mitad del siglo xx, diversos experimentos de psicología social –como el de Milgram– demuestran el carácter estructural de la obediencia en la psique humana. Este expediente no desmiente la variación de las palabras que justifican el poder. Recuerda simplemente que los individuos poseen una predisposición a la obediencia, la cual es compatible con que los símbolos, los contenidos y los fines de los mandatos varíen sustancialmente a lo largo del tiempo.

La palabra es una condición necesaria de cualquier poder, es la savia que lo nutre, tanto del eficaz y moralmente ejercido como del más patoso y corrupto, tanto el de Pericles en Atenas como el de Berlusconi en las teledemocracias contemporáneas. La palabra ha sido empleada masiva y eficazmente por agentes mucho menos ilustres que nuestros antepasados griegos: Orban y Bolsonaro también son maestros del discurso (mejor capacitados, plausiblemente, que sus competidores). También es un discurso la exaltación del poder desnudo y del realismo, como lo es la exigencia de que el poder se ejerza de modo científico y matemático. Puesto que poder y palabra se relacionan necesariamente, los reyes del Antiguo Régimen no tuvieron que esperar a que llegara la Revolución para promoverse con las mejores palabras. Si esta coartada lingüística no fuera permanente, los gobiernos totalitarios habrían prescindido de una de sus ejercicios preferidos: la propaganda. Como recordó Michel Foucault, toda sociedad controla sus discursos porque estos son los únicos que proveen la deseada mercancía del poder.

El recurso a la palabra es perfectamente amoral. La relación entre palabra y poder incluye tanto a los diálogos altruistas pronunciados en el ágora en busca de la verdad común como a las ideaciones emitidas desde búnkeres y subterráneos ministerios, tanto a complejas ideaciones filosóficas como a exhortaciones pronunciadas al calor de una cam-

paña electoral. La palabra engrandece al poder y también lo pervierte. La centralidad discursiva no debe celebrarse como una victoria del humanismo. Es una condición de existencia del poder. La palabra hace de la política una práctica a la vez inquietante y maravillosa: si la potenciación de la voluntad que supone todo poder ha de generar respeto, su alianza con la palabra lo convierte en una realidad ambivalente. Aunque algunos animales son capaces de jugar con las apariencias (para proteger su vida y la de sus crías o para reproducirse), la masividad y la sofisticación de la mentira es la previsible consecuencia de esta hiperactividad lingüística y la causa de que las almas puras –los «impecables», de acuerdo a la categoría del desaparecido Rafael del Águila– prefieran evitar la política desde Platón. Solo si somos conscientes del riesgo esencial de la política, podemos explicar algunos males de la democracia contemporánea –la posverdad, la decadencia de los discursos políticos– no como problemas originales, sino como la actualización díscola y superficial de esta inevitable programación lingüística.

La palabra que articula el poder es histórica. Poder, palabra, historia, tres términos que no son sinónimos, pero que se entrelazan de manera íntima y caótica. Las condiciones del poder –los lenguajes que lo crearán– varían a lo largo de la historia. Incluso si se trata de una disposición psicológica, está históricamente modulada. Pueden existir las reglas del poder, pero estas varían en cada momento de la historia. «El poder del más fuerte» no es siempre del que tiene más armas o cuenta con una mejor tecnología. Por este motivo, la política y el pensamiento político nacen al mismo tiempo. Aunque convencionalmente Platón y Aristóteles son considerados los fundadores de esta disciplina, antes de que se escribieran *La república* y *La política* el pensamiento político ya existía. Este nació en el momento en que un agente logró a través de un discurso ampliar la influencia de su voluntad. Aunque lo utiliza para establecer una distinción entre pensamiento político y filosofía política, podemos rescatar la descripción de Leo Strauss siempre que la despojemos de cualquier espíritu jerárquico: «el pensamiento político es tan viejo como la raza humana; el primer hombe que pronunció una palabra como padre o una expresión como tú no harás… fue el primer pensador político». De esta manera, la historia del pensamiento político y la política poseen la misma duración. El pensamiento político no busca

la perfección del poder, ni en un sentido ontológico ni epistemológico, sino la justificación de su eficiencia concreta. En el momento en que no haya teoría política, cuando la palabra haya dejado de hacer razonable al poder, el hombre se relacionará, si reformulamos el clásico dilema aristotélico: o con dioses (cuando obedezcamos a seres perfectos sin mediación de palabra) o con bestias (cuando, más probablemente, respetemos las órdenes de eficientísimas máquinas interconectadas con nuestro código genético).

La especificidad de la Modernidad política

Ya la enorme extensión de esta disciplina impone que el narrador divida su relato en episodios. En este libro, describiré los hitos fundamentales de su último capítulo, cuyo inicio se sitúa de modo convencional –y que respetaré– hace unos quinientos años, cuando Maquiavelo escribe sus obras en la Florencia de comienzos del *Cinquecento*. Aunque un motivo puramente cuantitativo –su dilatación temporal– sería suficiente para justificar la parcelación de esta historia, tanto la filosofía política como la historiografía han intentado reconocer en este último capítulo –la Modernidad– caracteres más sustanciales y distintivos. Aunque los capítulos están redactados de manera cronológica y cuantitativa, a continuación enumeraré las razones –aunque también me atreveré a añadir alguna propia– que prototípicamente han servido para atribuir una identidad conceptual a esta época del pensamiento político.

Preliminarmente, es necesario insistir en la extrema dificultad de reducir a unos pocos criterios formales el pensamiento político producido en estos últimos quinientos años. Si siempre es una operación compleja circunscribir a un puñado de variables cualquier actividad realizada durante mucho tiempo, en este caso es especialmente arriesgada por un motivo muy sencillo: desde hace quinientos años, la escritura de pensamiento político se ha ido multiplicando exponencialmente en cada siglo. Esta fecundidad le obliga al historiador del pensamiento político moderno a ser consciente de que a lo largo de todos los siglos modernos existieron muchas más opciones intelectuales de las que será capaz de introducir en su reconstrucción (justifico más adelante mi postura sobre los criterios de selección a través de una reflexión sobre el canon).

La especificidad del pensamiento político moderno no es automática por un segundo motivo: el pensamiento político previo, especialmente el que se desarrolla en Grecia y Roma, resulta completísimo. La tecnología griega es balbuciente comparada con la contemporánea: la especificidad tecnológica moderna queda asegurada por su indiscutible superioridad, por la enorme cantidad de cosas que los modernos saben hacer con ella y los antiguos no. No existe esta desproporción entre el pensamiento político antiguo y el moderno. Es posible considerar inmorales la organización política o el pensamiento político de los griegos; es imposible juzgarlos rudimentarios. Si todas las disciplinas tienen su origen en Grecia, el desarrollo de la filosofía política alcanza, además, su madurez en el periodo clásico. El adelanto de este pensamiento político es tan notable que muy pocas obras modernas pueden competir con la ambición y la grandeza de *La república* o *Las leyes* de Platón (solo el *Leviatán* de Hobbes parece capaz de hacerlo). Curiosamente la rama menos filosófica y atemporal de la filosofía –la filosofía política– ha sobrevivido mejor que otras ramas más puras y abstractas.

De la relevancia de su antecedente grecorromano es completamente consciente la Modernidad, pues, en ningún momento de los últimos cinco siglos ha olvidado a estos clásicos, antes bien su conocimiento, incluso si bien puede ser polémico y poco preciso, se ha expandido. Se releerá y se reeditará a Platón y a Aristóteles, cuya popularidad sobre todo en los primeros siglos modernos desbancará a la de los autores propiamente modernos. Previsiblemente, en 1651, el año en que se publica el *Leviatán*, este será menos leído que los textos políticos de Platón o Aristóteles. Más aún, en determinados periodos de la historia moderna, sobre todo a lo largo del siglo xx, ha sido habitual que pensadores defendieran que, para resolver los problemas que aquejan a las sociedades modernas, bastaría rescatar instituciones y teorías pensadas por los antiguos. Para muchos pensadores políticos de los últimos cinco siglos, el problema moderno consiste exclusivamente en ser poco clásico. La reivindicación de la Antigüedad que figuras del siglo xx como Hannah Arendt o Eric Voegelin han hecho es solo la continuación de una larga tradición moderna que, en este libro, protagonizan con especial rotundidad Nicolás Maquiavelo y Jean Jacques Rousseau.

A pesar de que el pensamiento político antiguo es disciplinariamente pleno, a pesar de que durante la Modernidad los clásicos grecorromanos fueron leídos con tanta reverencia como los modernos, a pesar de que muchos pensadores del siglo xx han reclamado que las soluciones clásicas fuesen retomadas, resulta difícil no reconocerle cierta fisonomía particular al pensamiento político moderno. Por supuesto, es necesario apuntar que muchos importantes historiadores de la filosofía –entre ellos, Rodolfo Mondolfo, Étienne Gilson, Allan Gilbert– recomendaron renunciar a la discontinuidad teórica entre Modernidad y clasicismo para examinar la disciplina como un perene almacén intelectual de dos mil quinientos años. Sin embargo, ha sido habitual que la historiografía del pensamiento político moderno desoyera esta recomendación –se trata de mi punto de vista– y juzgase que entre el moderno y el clásico existían suficientes diferencias como para que, incluso si el relato continuo de su historia fuese lógica y filosóficamente posible, el discontinuo resultara preferible.

Aunque no sean evidentes ni definitivos, motivos sólidos justifican la aproximación discontinua. En primer lugar, los pensadores políticos modernos desde los siglos xvi y xvii son muy conscientes de que ocupan un lugar particular y único en la historia. Descartes es la figura paradigmática del filósofo moderno convencido de su nueva y mejor posición. La misma seguridad asiste a los pensadores políticos; Maquiavelo cree iniciar una nueva reflexión política, ajena al vicio recurrente del idealismo; sin ningún signo de humildad, Hobbes repite una y otra vez haber fundado la ciencia política. Cuando Tocqueville escribe en el prólogo de *La democracia en América* que una «nueva ciencia de la política es necesaria para un mundo completamente nuevo», no está realizando una petición extravagante o imposible, sino que está actualizando, con un pretexto adecuado al siglo xix, una de las costumbres que definen la práctica del pensamiento político moderno.

Estos modernos de los siglos xvi y xvii se consideran originales antes en términos epistémicos que históricos. Más que nuevos, Descartes y Hobbes se ven a sí mismos como verdaderos, descubridores de una ciencia que la pereza y las soluciones de segunda mano heredadas de Aristóteles y Santo Tomás habrían ocultado. Pero también los críticos modernos de la Modernidad –papel encarnado en este libro

por los reaccionarios en el capítulo 10– le asignarán una posición específica, por primera vez desde una perspectiva histórica, pues la consideran una manera única, incluso si se trata de una peor solución, de fundar la política y justificar el poder. Por supuesto, la aproximación reivindicativa al pensamiento político clásico distingue también a los modernos, pues los clásicos griegos no son conscientes de su unidad ni la reivindican: basta recordar la crítica, bastante destemplada, que Aristóteles dedica a Platón en *La política*. Sin embargo, como ha sido establecido eruditamente por la bibliografía continuista, por lo general, los historiadores del pensamiento político moderno han transformado en relato historiográfico, muchas veces de modo pasivo y acrítico, los motivos por los que autores como Maquiavelo, Descartes o Hobbes se consideraban en un nivel diferente o superior al pensamiento político clásico sin determinar si estos eran admisibles (muchos de ellos parecen no serlo, como cuando, por ejemplo, para renegar de él, Hobbes describe a Aristóteles como un demócrata revolucionario).

El canon de autores es otro motivo que distingue a la Modernidad política. Aunque se trata de un instrumento historiográfico extraordinario y muy artificial, ha adquirido una cierta naturalidad. No es necesario saber mucho de pensamiento político moderno para conocer algunos de sus miembros: Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Marx. Por supuesto, la perduración de este repertorio refuerza la unidad del pensamiento político moderno: los autores canónicos posteriores comentan a los anteriores, los historiadores conocen solo a una decena de autores entre los miles que produjeron obras valiosas de pensamiento político en estos últimos cinco siglos. El canon refuerza la especificidad moderna: si los numerosos comentadores de la *Política* de Aristóteles o los cientos de autores que criticaron a Maquiavelo durante los últimos cinco siglos hubieran entrado en el canon, resultaría mucho más difícil justificar la unidad disciplinaria, la misma coherencia de los discursos políticos modernos.

Por otra parte, la particularidad del canon moderno es evidente al compararlo con el precedente. A diferencia del Aristóteles o el Pedro Lombardo de los medievales, el canon moderno no exige, al menos *de jure*, la reverencia. De esta manera, los filósofos políticos de los siglos xviii y xix conocen y citan a autores precedentes como Maquiavelo o

Hobbes –aquel más leído que este– para refrendarlos, para corregirlos, pero también para descalificarlos y demonizarlos. Más aún, es frecuente que ni Maquiavelo ni Hobbes sean reconocidos como padres fundadores, sino como orígenes incómodos de cuya perniciosa influencia los pensadores posteriores deben librarse. Más allá de la crítica, más allá de la coincidencia que puede haber en la crítica, más allá de la influencia reconocida –la de Rousseau especialmente manifiesta en autores de fines del XVIII y comienzos del XIX–, los autores modernos suelen ser lectores descuidados, cuyo examen de la historia del pensamiento político precedente podría haber recibido la calificación de suspenso hasta de un profesor benévolo. No solo se citan de modo descontextualizado las obras de Maquiavelo o de Hobbes –normalmente los pasajes más chocantes–, sino que muchas veces se desfiguran a través de sólidos y reificados clichés, como los temibles «el poder del más fuerte» o «el fin justifica los medios». Como ni siquiera esta mezcla de desidia y crítica moralizante deshace el aire de familia, la unidad del pensamiento político moderno queda reforzada por este argumento que podemos describir como filológicamente irrespetuoso.

A todos estos motivos tradicionales que aseguran la especificidad del pensamiento político moderno, quiero añadir algunos más personales. Formularé estos motivos con un estilo mucho más abstracto del que caracterizará al resto del libro (lo advierto para que el lector no se desanime). Considero que el pensamiento político moderno se define por tres principios formales –transparencia entre pensamiento y realidad, anulación de lo dado y conceptualización rígida– y uno material: considero que el pensamiento político moderno renuncia a los discursos en que la desigualdad natural genera desigualdad política. No todos los pensadores políticos modernos canónicos adherirán a estos principios formales y materiales. Sin embargo, sirven para especificar el pensamiento político moderno, pues ningún autor canónico puede dejar de tenerlos en cuenta y criticarlos para elaborar sus propuestas.

El pensamiento político moderno tiene la confianza de que los programas intelectuales crearán una política perfectamente coherente con sus objetivos y proyecciones. Este proyecto se alimenta del presupuesto de la transparencia entre pensamiento y realidad práctica más que de un completo o fantasioso deseo utópico. Aunque los pensado-

res políticos no conceden siempre atribuciones ilimitadas a los programas intelectuales, consideran que su programa intelectual puede aplicarse íntegramente sobre la realidad. Cuando Foucault afirme en 1977 que «los sistemas de vigilancia, de coacción» son «la consecuencia de fundamentos ideales» solo está dando rienda suelta a la versión más desesperanzadora de este principio moderno en el que, sin embargo, cree como cualquier moderno.

Por este motivo, despoja de toda normatividad a las prácticas establecidas. No hace falta que las costumbres o las constituciones hayan colapsado –aunque esta situación marca la biografía de muchos pensadores políticos modernos– para que no se las entienda como un límite, un trampolín o un pilar sobre el que realizar la transformación deseada. Esta despreocupación por lo fáctico no necesita esperar ni a promesas de redención ni a las decimonónicas ideologías revolucionarias, aunque estas necesariamente la asumen. Ni siquiera se apoyan obligatoriamente en el género de la utopía, redescubierto y practicado de manera obsesiva en la Modernidad, para desinteresarse de lo fáctico. Existe también una negación realista de lo dado, como la de Hobbes: todos los ejercicios de la soberanía deberán descartarse para ajustarse a los criterios establecidos en el *Leviatán*. El derecho, como ciencia que también en la Modernidad se entendió como legitimadora de las costumbres y las prácticas heredadas del pasado, es una disciplina estructuralmente incompatible con esta ambición del pensamiento político moderno.

La convicción de que un programa intelectual puede transformar la realidad hace que el pensamiento político se escriba con un estilo rígido. Tradicionalmente, esta fijeza se asocia con el cientificismo: el pensamiento político debería estar escrito en el mismo idioma de la ciencia moderna. Puesto que existe una transparencia entre conocimiento y realidad, la prudencia, virtud cognoscitiva con que la ciencia práctica aristótelica debía conocer los aspectos de la realidad sobre los que existía una certidumbre limitada –los morales–, deja de ser necesaria. El destierro de la prudencia promueve la escritura de un pensamiento político muy teórico, que será mucho más hábil a la hora de hablar de programas ideales que de intereses. El pensamiento moderno se caracteriza por entender la política mucho más como una lucha de

filosofías y de ideas, no de voluntades contrapuestas. Este intelectualismo también afecta al modo como se entiende el espacio: este no es un lugar, como todavía lo será en las obras de Maquiavelo, sino un escenario pintado exclusivamente con los colores de las ideas. Cuando se recuerda el material del que está hecha la política hasta el día de hoy –los intereses, los egoísmos individuales, la misma imprevisibilidad–, la perspectiva del pensamiento político moderno aparece a la vez excéntrica y exitosa, por muchos intentos de desenmascaramiento que haya podido haber desde Marx. Por último, la transparencia entre razón y realidad genera otro presupuesto comprensivo específicamente moderno. Como todos los problemas pueden resolverse si se siguen las instrucciones de la razón, alguna voluntad humana –normalmente la del poder establecido– será culpable de la susbsistencia de cualquier injusticia. Para el pensamiento político moderno, la realidad solo es problemática como resultado de una mala aplicación intelectual.

Junto a estas convicciones metódicas, existe un segundo principio que específica materialmente al pensamiento político moderno: su particular concepción de la igualdad, la cual se manifiesta siempre en una dialéctica entre igualdad y desigualdad. La esencia del pensamiento político moderno es antiesclavista no porque no pueda admitir y justificar la esclavitud (de hecho será una institución habitual en el pensamiento político moderno hasta mediados del siglo xviii, reconocida por la legislación de muchos países –como la española en Cuba– hasta fines del siglo xix). El pensamiento político moderno se funda sobre la convicción de que el ser humano nace igual y de que las desigualdades naturales no generan automáticamente desigualdades políticas.

Este igualitarismo inicial afecta a la justificación de la desigualdad artificial, pues se considera que no es una realidad bruta, sino que debe estar funcional y teleológicamente controlada. Se legitimará el poder –la desigualdad política–, normalmente a través de su capacidad para proteger la vida y otras libertades o derechos. El potencial democrático, pero también revolucionario y hasta anárquico, de este presupuesto es evidente: en el momento en que no se cumpla o parezca no cumplirse esta teleología del poder, la desigualdad dejará de tener sentido y, con ella, la construcción política que asegura el poder y la obediencia. La inestabilidad que genera la legitimación

moderna del poder se comprueba sobre todo en Hobbes, el más autoritario de los pensadores modernos, quien al entender el poder como la garantía más eficaz para proteger la vida, tendrá muchas dificultades para exigir la obediencia de un súbdito cuya vida no haya sido debidamente protegida (lo cual le obliga a definir al ejército como una asociación voluntaria). Las ideologías modernas más importantes –especialmente el marxismo, el anarquismo y, en menor medida, el liberalismo– van un paso más allá en este camino que se comienza a andar en el momento en que la existencia del poder depende de la legitimación –ideal o ficticia– de los individuos. Estos presupuestos metafísicos igualitarios les permiten considerar a la desigualdad artificial como una etapa transitoria de la civilización humana, cuya etapa definitiva se caracterizaría por una situación que podrá definirse como de igualdad artificial absoluta.

Por último, desde una perspectiva material, la especificidad del pensamiento político moderno queda asegurada por la aparición de un objeto histórico único: las ideologías. No existieron en el pasado premoderno y es muy probable que no existan en el futuro posmoderno. De hecho, hoy existen menos y, sobre todo, con menos vigor del que tuvieron hasta fines del siglo xx. Por este motivo, dedicar la segunda parte de este libro –la que empieza con el análisis de la filosofía política del liberalismo a comienzos del siglo xix– a describir las ideologías puede ser juzgado como la decisión de un niño al que sus padres hace ya más de treinta años le sorprendieron al alegrarse de que un muro caía en una ciudad de un país que jamás habían visitado. Por este motivo, todos los capítulos dedicados a las ideologías se cierran con la respuesta a una pregunta melancólica, como si se tratase de actualización politológica del tópico de la vanidad de vanidades: ¿qué queda de ellas?

Las ideologías pueden ser definidas de dos maneras: de modo ontológicamente intenso, pero también como una categoría puramente lógica: las ideas compartidas por un grupo de pensadores. Aunque usaré ambos significados en el libro, la ideología específicamente moderna es la primera. La ideología asume y lleva a sus extremos los presupuestos de la Modernidad: irrelevancia de lo fáctico, transparencia entre realidad y teoría, inexistencia –ineficacia política, más bien– de la