

## 9. *¿De dónde provienen los posmodernistas?*

Terry Eagleton <sup>1</sup>

Traducción de María Laura Aguilar  
aguilar.mlaura@gmail.com

Imaginemos un movimiento radical que haya sufrido una derrota contundente. Tan contundente, de hecho, que su resurgimiento parezca improbable en el transcurso de toda una vida, en caso de que renaciera alguna vez. Con el paso del tiempo, las ideas de ese movimiento, más que falsas o inútiles, empezarían a parecer sencillamente no pertinentes. Sus opositores, más que ocuparse de refutarlas con vehemencia, las contemplarían con algo semejante al interés desapasionado del anticuario, que antes se pudo haber reservado para la cosmología ptolemaica o la escolástica de Tomás de Aquino. Los radicales, más que sentirse abrumados o superados por los argumentos de sus detractores, se sentirían simplemente abatidos, se verían empleando un lenguaje tan pintorescamente ajeno a su época que, como ocurre con el lenguaje del platonismo o del amor cortés, ya nadie se molestaría en preguntarse si es genuino. ¿Cuál sería la probable reacción de la izquierda ante una situación tan nefasta?

Sin duda, muchos se inclinarían cínica o sinceramente por la derecha y se arrepentirían de sus opiniones anteriores por considerarlas de un idealismo infantil. Otros mantendrían la fe por mera costumbre, angustia o nostalgia, aferrándose a una identidad imaginaria y arriesgándose a padecer la neurosis que podría traer aparejada. Un puñado de triunfalistas de izquierda, optimistas incurables, seguiría

viendo, sin duda, indicios de revolución en el más leve gesto de militancia. En otros, el impulso radical persistiría, pero se vería forzado a desplazarse hacia otras cosas. Cabe imaginar que el supuesto imperante en semejante período sería que el sistema vigente es inquebrantable, al menos por el momento, y gran parte de las conclusiones de la izquierda se desprenderían de esa sombría suposición. Podríamos esperar, por ejemplo, que surgiera un renovado interés por los márgenes y las rendijas del sistema, esos lugares ambiguos e indeterminados en los cuales su poder parece menos sólido. Pues, si el sistema fuese inquebrantable, al menos se podría recurrir a las fuerzas que pudieran trasgredirlo, subvertirlo o eludir su control momentáneamente. Se podría predecir que habría gran interés por lo marginal, lo cual sería, en parte, hacer de la necesidad una virtud, dado que la izquierda, bruscamente desplazada de las tendencias imperantes, llegaría, muy convenientemente, a sospechar de todo discurso relativo a la centralidad. En su manifestación más burda, ese culto a la marginalidad se reduciría a la suposición ingenua de que las minorías son positivas y las mayorías, opresoras. No quedaría del todo claro cómo encajarían en esa nueva escena minorías tales como los grupos fascistas, el partido unionista del Ulster o la burguesía internacional. Tampoco sería evidente cómo se lidiaría desde esa nueva posición con el hecho de que un movimiento que solía ser marginal —el Congreso Nacional Africano, por ejemplo— se haya convertido en el partido gobernante, dado el prejuicio formalista de los acólitos de la nueva escuela de que la preponderancia en sí misma es indeseable. El fundamento histórico de tal razonamiento sería que la mayoría de los movimientos políticos que alguna vez fueron masivos, centrales y creativos, en general, habrían dejado de existir. Es más, la idea de un movimiento central y subversivo a la vez parecería un contrasentido y, por lo tanto, parecería natural demonizar lo masivo, lo dominante y lo consensual, e idealizar todo lo que se desviara de ello por uno u otro motivo. Sobre todo, esa sería la actitud de los

<sup>1</sup> Terry Eagleton, "Where do Postmodernists Come From?", *Monthly Review*, Volume 47, Number 3, July-August 1995.

disidentes más jóvenes, que no tendrían mucho que recordar desde el punto de vista político, y que carecerían de experiencia propia con las políticas de masas radicales y hasta de su recuerdo, pero que sí tendrían bastante experiencia de sombrías mayorías opresoras.

Si el sistema realmente pareciera haber anulado toda oposición, entonces, a partir de esa situación, no sería difícil llegar a la generalización vagamente anarquista de que cualquier sistema, como tal, es opresor. Ante la ausencia de ejemplos de sistemas políticos atractivos, esa creencia parecería perfectamente plausible. La única crítica genuina sería la que surgiera totalmente desde afuera del sistema; por ende, en un período como el que imaginamos, se podría esperar cierta fetichización de la "otredad". Habría gran interés por cualquier cosa que pareciera ajena, diferente, exótica, imposible de incorporar al sistema, desde el oricteropo hasta el sistema estelar Alfa del Centauro; existiría una gran pasión por todo lo que permitiera vislumbrar algo tentador que excediera por completo la lógica del sistema. Pero ese ultra izquierdismo romántico coexistiría, aunque parezca mentira, con un pesimismo frágil, dado que, si el sistema es todopoderoso, entonces por definición, no puede haber nada fuera de él, así como no puede haber nada más allá de la curvatura infinita del espacio cósmico. Si hubiera algo fuera del sistema, sería completamente incognoscible, y por lo tanto, incapaz de salvarnos y, aun cuando pudiéramos arrastrarlo hacia la órbita del sistema para que se afanzara allí su otredad, se contaminaría al instante y su poder subversivo se disolvería hasta desaparecer. Aquello que negara el sistema en teoría sería lógicamente incapaz de hacerlo en la práctica. Todo lo que entendiéramos, por definición, no podría ser radical, dado que tendría que estar dentro del sistema; pero todo lo que escapara al sistema, para nosotros no podría ser más que un murmullo lleno de misterio.

Tal modo de pensar habría abandonado la noción misma de un sistema con una

contradicción interna que, encarnada en su médula, pueda llegar a desmoronarlo. En cambio, razonaría mediante una oposición rígida entre "adentro" y "afuera", según la cual estar adentro significa ser cómplice y estar afuera, ser impotente. Entonces, el pensamiento típico de un período como el que imaginamos podría describirse como pesimismo libertario: "pesimismo" porque habría demasiada conciencia de la omnipotencia de la ley y el poder para creer que un sueño de libertad pudiera hacerse realidad; "libertario" porque no se renunciaría al sueño de alcanzar algo diferente de lo que hay. Si todavía se creyera en la subversión, pero no en la existencia de sus agentes de carne y hueso, entonces sería posible imaginar que de alguna manera el sistema se subvierte a sí mismo, deconstruye su propia lógica, lo que permitiría la combinación de cierto radicalismo con cierto escepticismo.

Ahora bien, si el sistema está en todas partes, entonces sería –como el mismísimo Todopoderoso – invisible, y, por ende, sería posible creer, paradójicamente, que lo que se encuentra allá afuera ni siquiera es un sistema. Hay solo un pequeño paso entre la afirmación de que el sistema es demasiado complejo para ser representado y la afirmación de que el sistema no existe. Entonces, en el período que imaginamos, algunos sin duda estarían protestando contra lo que ellos considerarían la tiranía de una totalidad social real; mientras que otros estarían ocupados deconstruyendo la idea misma de totalidad y proclamando que es tan solo producto de nuestra mente. No sería difícil considerar esa situación, al menos en parte, como una compensación teórica por el hecho de que, en la práctica, la totalidad social resultaría difícil de fracturar. Si por el momento ninguna acción política ambiciosa parece posible, si las llamadas micropolíticas parecen estar a la orden del día, siempre es tentador convertir esa necesidad en virtud, consolarse pensando que las propias limitaciones políticas tienen cierto fundamento objetivo anclado en la realidad, dado que en cualquier caso la "totalidad"

social es simplemente una ilusión. (Decir ilusión "metafísica" hace que la posición de marras parezca más imponente). No importa que no haya un agente político a mano que transforme el todo, porque, de hecho, no hay un todo para transformar. Es como si, habiendo perdido el cuchillo del pan, uno dijera que el pan ya está cortado en rebanadas. Pero la totalidad también podría parecer una ilusión, porque no habría ningún agente político muy evidente para quien la sociedad se presentara como una totalidad. Están aquellos que para ser libres necesitan entender cómo los afecta una situación y que se dan cuenta de que solo pueden lograrlo si comprenden alguna parte de la estructura general con la que se vincula su situación personal. "Local" y "universal" no son, en estas formulaciones, simples opuestos u opciones teóricas, como pueden serlo para los intelectuales que prefieren pensar a lo grande y para los académicos más modestos que prefieren lo concreto. Pero si alguno de esos agentes políticos tradicionales está en problemas, entonces también lo estará el concepto de totalidad social pues lo que le confiere fuerza a esa noción es que esos agentes la necesiten.

Comprender una totalidad compleja requiere un análisis riguroso, por eso no llama la atención que en un período como el que imaginamos, un pensamiento tan sistemático y vigoroso no esté de moda, que sea descartado por fálico, cientificista, o como quieran llamarlo. Cuando no hay nada en esa totalidad que le permita a uno saber dónde está parado, —si uno es profesor en Ithaca o en Irvine, por ejemplo—, uno se puede permitir ser ambiguo, esquivo, deliciosamente impreciso. En tales circunstancias, también es muy probable que uno se vuelva cada vez más idealista, pero en un sentido mucho más conveniente, por original y moderno, en lugar del anticuado y tedioso que tenía esa palabra. Pues una de las principales maneras de conocer el mundo es, sin duda, a través de la práctica, y si se nos niega cualquier práctica muy ambiciosa, no pasará mucho tiempo hasta que comencemos a preguntarnos si hay algo realmente allá

afuera. Por lo tanto, cabría esperar que en una era como la que imaginamos, la noción de la realidad como algo que se nos resiste ("La historia es lo que duele", como dijo Frederic Jameson) daría paso a la creencia en el carácter "construido" del mundo. Sin duda, esa visión iría acompañada de un "culturalismo" de pura cepa que subestimaría lo que tienen en común los hombres y las mujeres en tanto criaturas humanas materiales, y consideraría que cualquier mención de la naturaleza es una mistificación insidiosa. La tendencia sería no ver que semejante culturalismo es tan reduccionista como el economicismo o el determinismo biológico. Las explicaciones cognitivas y realistas de la conciencia humana cederían el paso a diversos tipos de pragmatismo y relativismo, en parte porque desde el punto de vista político ya no habría, al parecer, mucho en juego por saber qué postura toma cada uno. Todo se transformaría en una interpretación, incluso esta misma afirmación. Y lo que también implosionaría gradualmente, junto con lo sabido con certeza razonable, sería la idea de un sujeto humano suficientemente "centrado" y unificado para emprender una acción significativa de importancia. Pues tales acciones parecerían escasear, y el resultado, una vez más, sería hacer de la necesidad una virtud entonando himnos de alabanza a un sujeto humano difuso, descentrado y esquizoide; un sujeto que carecería de "unidad" suficiente para emprender ninguna acción y menos aún para derribar el estado, pero que, de cualquier manera, podría ser presentado como algo de espeluznante vanguardismo si se lo comparara con los prolijos y centrados sujetos de una fase más antigua y clásica del capitalismo. En otras palabras: el sujeto como productor (coherente, disciplinado y autodeterminado) le habría cedido paso al sujeto como consumidor (nómada, efímero, caracterizado por un deseo insaciable).

Si las ortodoxias de "izquierda" de un período como el que imaginamos fueran pragmáticas, relativistas, pluralistas, deconstructivistas, entonces esas formas de pensamiento bien podrían considerarse peligrosamente

radicales. ¿Acaso no necesita el capitalismo bases firmes, identidades estables, autoridad absoluta y certezas metafísicas para sobrevivir? ¿Y acaso el tipo de pensamiento que imaginamos no implicaría serrucharle el piso a esos fundamentos y certezas? La respuesta, por poco convincente que parezca, es sí y no a la vez. Es cierto que el capitalismo, al menos hasta ahora, ha sentido la necesidad de respaldar su autoridad con fundamentos morales indiscutibles. Tomemos, por ejemplo, la extraordinaria tenacidad de la creencia religiosa en los Estados Unidos. Por otro lado, tomemos a los británicos, que son un grupo notablemente impío. Ningún político británico que invocara en público al Ser Supremo provocaría más que un gran bochorno; además, los británicos hablan mucho menos de abstracciones metafísicas como "Gran Bretaña" que los estadounidenses de eso que se llama "Estados Unidos". En otras palabras, no queda claro cuántos conceptos metafísicos necesita verdaderamente el sistema capitalista avanzado; y no cabe duda de que sus implacables operaciones de secularización y racionalización amenazan con socavar sus propias nociones metafísicas. Sin embargo, es evidente que el sistema no podría sobrevivir sin pragmatismo y pluralidad. La diferencia, "lo híbrido", la heterogeneidad, la movilidad incesante son propios del modo de producción capitalista, y por ende, no son en absoluto fenómenos intrínsecamente radicales. Entonces, aunque, en un plano, esas formas de pensar son un obstáculo al sistema, reproducen su lógica en otro.

Si un sistema opresor parece regularlo todo, entonces es natural buscar algún enclave en el que eso no sea tan así, un lugar en el que todavía sobreviva, aunque de manera precaria, cierto grado de libertad o azar o placer. Tal vez se lo podría llamar deseo, o discurso, o cuerpo, o inconsciente. Así, se podría predecir para ese imaginario período un interés creciente por el psicoanálisis, ya que el psicoanálisis no solo es el sensacionalismo de las personas pensantes, que mezcla el rigor intelectual con los materiales más morbosos, sino que exhala un

emocionante aire de radicalismo sin ser radical, particularmente, en el terreno político. Si las cuestiones más abstractas del estado, el modo de producción y la sociedad civil parecen demasiado difíciles de resolver por el momento, entonces se podría desplazar la atención política hacia algo más íntimo e inmediato, más vivo y carnal, como el cuerpo. Conferencias académicas tituladas "Devolviéndole el ano a Coriolano<sup>2</sup>" atraerían multitudes entusiasmadas que jamás habrían oído hablar de la burguesía pero sabrían todo acerca de la sodomía.

Sin duda, esa situación sería más acentuada en las sociedades que carecieran de una fuerte tradición socialista. De hecho, a pesar de su recelo por lo universal, cabría imaginar gran parte de ese estilo de pensamiento como una mera universalización espuria de esas condiciones políticas particulares. Es posible concebir que un interés de esa índole por los asuntos del cuerpo y por la sexualidad constituiría una gran profundización y enriquecimiento políticos, y, a la vez, indicaría un desplazamiento total. Sin duda, se podría decir lo mismo si se presenciara una obsesión creciente con el lenguaje y la cultura, temas en los que el intelectual, en todo caso, se siente más a gusto que con el campo de la producción material.

También se podría esperar que algunos, fieles al espíritu pesimista del período, hicieran hincapié en que los discursos están controlados, regulados y cargados de poder, mientras que otros proclamarían con un espíritu más libertario que la adrenalina del

---

<sup>2</sup> En 1994 Jonathan Goldberg, teórico literario, presentó una conferencia titulada *The Anus in Coriolanus* (El ano en Coriolano). En ella "cuestiona suposiciones críticas previas acerca del deseo erótico y la subjetividad masculina presentes en la obra de Shakespeare" (Carla Mazzio, Douglas Trevor, *Historicism, psychoanalysis, and early modern culture*, Gran Bretaña. Routledge, 2000). Terry Eagleton hace referencia a esa conferencia, y en un artículo publicado en *The Guardian* ("Nights With The Honey Monster", 2002) plantea que, tras la ponencia de 1994, se generó una moda en la cual las biografías literarias nos cuentan más acerca de la vida privada de los autores que de su obra en sí. [N. de la trad.]

significante puede eludir al sistema. Cualquiera fuera el caso, sin duda presenciáramos una inmensa inflación lingüística, puesto que lo que pareciera inconcebible en la realidad política aún parecería concebible en los ámbitos del discurso o de los signos o de la textualidad. La libertad en los textos o en el lenguaje compensaría la falta de libertad en el sistema en su totalidad. Todavía existiría una visión utópica, pero sería cada vez más frecuente llamarla "poesía". Incluso, también cabría imaginar, en una variante "extremista" de ese estilo de pensamiento, que el futuro ya está aquí, que la utopía ya ha llegado con la forma de las placenteras intensidades, las múltiples identidades y los estimulantes intercambios del mercado y el centro comercial. Entonces, sin duda, la historia habría llegado a un fin, un fin que ya estaba implícito en el bloqueo de la acción política radical. Pues si ninguna acción colectiva de esa índole pareciera ya posible, entonces, sin duda, la historia parecería aleatoria y sin rumbo, y afirmar que ya no existen los "grandes relatos" sería, entre otras cosas, una manera de decir que ya no sabríamos cómo construir un relato eficaz dadas esas condiciones. Para ese pensamiento, la historia habría llegado a su fin porque finalmente se habría alcanzado la libertad. Para el marxismo, en cambio, alcanzar la libertad sería el comienzo de la historia y el fin de todo lo conocido hasta la fecha: esos grandes relatos prehistóricos aburridos que no son más que la misma vieja historia reciclada de escasez, sufrimiento y lucha.

Aun el lector más obtuso ya debe de haber notado que la situación que describo no es totalmente hipotética. ¿Por qué tenemos que imaginar una situación de esta índole cuando en realidad se encuentra delante de nuestras narices? ¿Ganamos algo con este tedioso artilugio retórico? Una cosa, tan solo: un experimento mental por el cual, como resultado de poner la historia entre paréntesis por un momento, podemos darnos cuenta de que casi todos los aspectos centrales de la teoría posmoderna pueden deducirse de la suposición de una importante

derrota política. Es como si, enfrentados al hecho de la cultura posmoderna, pudiésemos retroceder sobre el camino recorrido hasta llegar a la derrota en cuestión. (Si esa derrota ha sido realmente tan absoluta y definitiva como da a entender la existencia del posmodernismo no es un tema que nos compete aquí). Todo este ejercicio especulativo tiene, por supuesto, la ventaja de la mirada retrospectiva y no debería tomarse totalmente en serio; nadie puede realmente inferir la existencia de la deconstrucción, la corrección política ni Pulp Fiction de la disminución de la militancia en la clase trabajadora o en los movimientos de liberación nacional. Pero si el posmodernismo no es una consecuencia inevitable de esa historia política, al menos, es una consecuencia lógica de ella: así como el quinto acto de El rey Lear no está determinado por los cuatro actos previos, pero tampoco es simplemente una casualidad.

¿Pero no es este el tipo de explicación históricamente reduccionista que el propio posmodernismo encuentra tan desagradable? No, porque aquí no se sugiere que el posmodernismo sea tan solo la consecuencia de un fracaso político. Es difícil aceptar que Madonna o la arquitectura que imita el estilo gótico o la narrativa de Umberto Eco son fruto de un revés semejante, si bien algún ingenioso comentarista cultural probablemente intentará explicarlos de esa manera. El posmodernismo tiene muchas fuentes: el modernismo propiamente dicho, el llamado postindustrialismo, el surgimiento de nuevas fuerzas políticas fundamentales, el resurgimiento de la vanguardia cultural, la penetración de la vida cultural por parte de la forma mercancía, la reducción de un espacio "autónomo" para el arte, el agotamiento de ciertas ideologías clásicas de la burguesía, entre otras. Pero más allá de ser todo eso, es hijo de un revés político. El hecho de que plantee temas de género y etnicidad, sin duda, causó una ruptura permanente en el claustro ideológico de los hombres blancos y occidentales de izquierda –de quienes lo máximo que puede decirse es que al menos no estamos muertos –, y al mismo tiempo dio

por sentado un discurso cada vez más culturalista que pertenece precisamente a ese rincón del mundo [el occidental]. Esas valiosas preocupaciones también revelan a menudo una indiferencia notable frente al poder, que es el color invisible de la vida cotidiana, que determina nuestra existencia —a veces incluso de manera literal— en casi todos los ámbitos y que en gran medida signa el destino de las naciones y las luchas intestinas entre ellas. Es como si se pudiera debatir con facilidad cualquier otra forma de poder opresivo, pero no ese que determina a largo plazo la agenda de las naciones o que, como mínimo, forma parte de su propia médula. El poder del capital se ha vuelto familiar hasta el hartazgo, tal es así que incluso grandes sectores de la izquierda lo naturalizaron, lo aceptaron como una estructura inmutable. Para trazar una analogía apropiada, sería necesario imaginar una derecha derrotada que debatiera con entusiasmo la monarquía, la familia, y la pérdida de las buenas maneras pero mantuviera un silencio absoluto sobre aquello, que después de todo, la compromete de manera más visceral: el derecho a la propiedad, pues ese derecho habría sido extirpado tan meticulosamente que desear su regreso parecería un mero academicismo.

La cultura posmoderna ha producido un conjunto de obras rico, audaz y estimulante en todos los ámbitos de las artes, y ha generado una cuota excesiva de kitsch deplorable. Le quitó sustento a un gran número de certezas autocomplacientes, destrozó algunas totalidades paranoides, contaminó algunas purezas resguardadas con celo, rompió algunas normas opresivas e hizo temblar algunos cimientos que parecían bastante firmes. También sucumbió a un escepticismo políticamente paralizante, a un populismo chabacano, a un genuino relativismo moral y a un estilo sofisticado al cual —dado que de todos modos las convenciones son arbitrarias— bien podían ajustarse las del "mundo libre". Al quitarle sustento a las certezas de sus oponentes políticos, esa cultura posmoderna con frecuencia también se lo quitó a sí misma, y nos dejó así sin

ninguna razón por la cual deberíamos oponernos al fascismo más que el pobre y pragmático pretexto de que el fascismo no es la manera en que hacemos las cosas en Sussex o en Sacramento. Envileció la imponente austeridad de la alta cultura con su espíritu travieso y paródico, y al imitar así la forma mercancía logró reforzar la austeridad mutiladora del mercado. Liberó el poder de lo local, lo vernáculo, lo regional y al mismo tiempo contribuyó a hacer del mundo un lugar más uniforme y más aburrido. Su nerviosismo frente a conceptos como la verdad alarmó a los obispos y deleitó a los ejecutivos. Constantemente niega la posibilidad de describir cómo es el mundo, y con la misma constancia se halla a sí misma haciéndolo. Está plagada de fórmulas morales universales —la pluralidad es preferible a la singularidad, la diferencia a la identidad, la otredad a lo ya conocido— y acusa a todo universalismo de ser opresivo. Sueña con un ser humano liberado de leyes y restricciones, que se desliza con ambigüedad de una "posición de sujeto" a otra, y ve al sujeto humano como el efecto determinístico de las fuerzas culturales. Cree en el estilo y el placer, y produce a diestra y siniestra textos que bien podrían haber sido escritos por una computadora.

Sin embargo, todo lo que he dicho pertenece a una evaluación dialéctica del posmodernismo, y el mismo posmodernismo sostiene que el pensamiento dialéctico puede relegarse al basurero metafísico. Es en esta cuestión, tal vez, que difiere más profundamente del marxismo. Se supone que los marxistas son pensadores "doctrinarios", pero aun así reconocen que no puede haber un socialismo auténtico sin la rica herencia del liberalismo burgués ilustrado. Los posmodernistas, en cambio, se proclaman devotos del pluralismo, de la mutabilidad, de los finales abiertos pero, aun así, se los halla constantemente demonizando el humanismo, el liberalismo, la Ilustración, el sujeto centrado, etcétera. No obstante, la Ilustración burguesa es como la clase social: para lograr deshacerse de ella, primero hay que atravesarla. Tal vez sea en esta cuestión, más que en cualquier otra, que

el marxismo y el posmodernismo se encuentran completamente enfrentados.

El posmodernismo capta la ironía con facilidad, pero hay una ironía sobre todas que parece haberse escapado. En el preciso momento en el que tildaba de "metafísica" la idea de revolución, cuando despreciaba la noción de un "sujeto colectivo" e insistía en el peligro de la totalidad, estalló la revolución donde menos lo esperaba, cuando un sujeto colectivo de algún tipo atacó el "sistema total" de las burocracias poscapitalistas. Los resultados actuales de esa transformación no son, por supuesto, algo que un socialista pueda contemplar con ecuanimidad, pero los dramáticos movimientos de Europa oriental desmienten muchas de las suposiciones en boga en el occidente posmoderno. Con un poderoso gesto de alejamiento, esos tumultos revelaron que el posmodernismo era el ala más agotada y derrotista de la intelligentsia liberal-capitalista, que ha confundido sus propias dificultades con una condición humana universal, exactamente como lo hacen las ideologías universalistas que critica. Pero si bien el posmodernismo puede mantenerse convenientemente "alejado" de lo que sucedió en Europa oriental, definitivamente, ese derrumbe no fue su causa. El posmodernismo es menos una reacción a la derrota del comunismo (que de todos modos ocurrió mucho antes), que —por lo menos en su versión más reaccionaria— una respuesta al "éxito" del capitalismo. He aquí otra ironía. En la convulsionada década de los noventa, parece más que extraño concebir el éxito capitalista como una ley general e inmutable de la naturaleza. Si esa concepción no es una clásica absolutización ahistórica del tipo que los posmodernistas rechazan con fiereza en otros, es muy difícil entender qué es.