

## **RESEÑA**

### **ANTÓN FERNÁNDEZ DE ROTA, *DEUS EX MACHINA*. BARCELONA: MELUSINA, 2014, 187 PÁGS**

**Cristopher Morales Bonilla**

Universidad de Barcelona  
cmoralbon@gmail.com

Desde la aparición de la filosofía de la historia de Hegel, el modo de narrar el transcurso de la historia europea de los últimos siglos ha consistido, principalmente, en la exaltación de aquellos hitos en los que el devenir de todo un continente da un salto revolucionario en una dirección nueva. El relato de las guerras heroicas y las gestas de los grandes reyes y generales han ocupado las crónicas de esa narración que podemos llamar "historia europea".

Sin embargo, a raíz de la crisis de la metafísica, en la que se inserta la filosofía de la historia, por un lado, y el nacimiento de nuevas formas de pensamiento filosófico, especialmente aquella que ha venido en llamarse "postestructuralismo", ha empezado a ser posible construir un relato de Europa atendiendo al desarrollo de ciertos acontecimientos alejados de la reconstrucción canónica del pasado. A partir de los avances de Foucault, Deleuze, Guattari o Derrida es posible empezar a construir una visión del continente europeo que tenga la ventaja de explicar ciertos acontecimientos históricos que han sido olvidados hasta ahora, además de poder ofrecer una nueva interpretación a hechos que parecían haber agotado sus posibles significados. Esta es la intención de *Deus ex machina*.

Ya en su comienzo, se explicita la perspectiva de este texto desde "una antropología de las prácticas y formas políticas, y más en concreto del Estado y del gobierno" (p. 11). La filosofía de la historia de Hegel queda aquí, ya de entrada, desplazada por la antropología como la ciencia a partir de la cual se va a construir el relato.

Esta nueva historia antropológica de Europa tiene su primer momento con una presentación del feudalismo desde *Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari, en la que se unen la importancia del caballo como medio de transporte y el papel del estribo

como elemento dominador del animal, es decir, como medio de sometimiento de lo natural por parte del hombre (pp. 22-27). Este primer hito histórico del nuevo relato que se pone en circulación supone una gran novedad. Acostumbrados a las aproximaciones marxistas, que ven en este momento las condiciones materiales e históricas de las que pudo surgir el capitalismo en siglos posteriores, ya el método antropológico desplaza la perspectiva hacia la cuestión de las prácticas. La novedad que se introduce aquí es la de abandonar el esquema de los grandes procesos estructurales, aquellos que producen las instituciones por las que se ordena una sociedad (en este caso el feudalismo como sistema económico-social) para poner el enfoque en la aparición de una nueva práctica muy concreta, relacionada siempre con un adelanto tecnológico, a través de la cual no puede entenderse la aparición o desaparición de las configuraciones económico-sociales.

El segundo momento del relato se sitúa ya en la Modernidad. Si en el feudalismo se entiende como elemento clave la aparición del estribo y el papel del caballo como fuente de energía, ahora la época moderna gira en torno a la cuestión de la "representación" (pp. 29-35). A comienzos del siglo XVII se empieza a producir un cambio en el modo en el que concebimos y entendemos nuestra realidad. A través de los análisis que hace Michel Foucault de dos textos clásicos como son *El Quijote* de Cervantes y *El discurso del método* de Descartes, se intenta explicar aquí el cambio de paradigma. Lo que destaca Foucault es que Don Quijote olvida que, realmente, los molinos son monstruos extranjeros que habían llegado para transformar la faz de la Tierra. El nuevo elemento tecnológico dispara el miedo del soñador. Como no podía ser de otra forma, la aparición de nuevos engendros mecánicos en el paisaje es visto como el final de una era y el comienzo de otra, lo cual trastoca completamente el modo de entender la filosofía moderna.

Tal vez, en el contexto de este problema concreto ya no se trate de una crisis de la representación como de la aparición de algo que no se deja representar. El nuevo engendro mecánico ya no forma parte del mundo de la mitología de las novelas de caballería de Don Quijote; tampoco pertenece ya al mundo racional cartesiano. En este caso concreto, la novedad tecnológica se muestra como algo exterior, inasible, como algo profundamente extraño, alienado de las posibilidades de la representación. En último término, el problema que plantea es que introduce la crisis de un mundo en el que la realidad mostraba una continuidad más o menos explicable con las categorías de la metafísica, aquellas que ya Descartes reduce a una producción subjetivo-trascendental. La revolución tecnológica que comienza en ese instante es también la revolución de un mundo antiguo. Por este motivo, se introduce la cuestión de la representación como aquel elemento clave sin el cual no puede entenderse la crisis que supone, a la vez, el final del mundo antiguo y el comienzo de la Modernidad.

Mientras tanto, el planeta se convierte en líquido. Con el descubrimiento de América, Europa se convierte en un terreno acuático. La Tierra se licua a través de la hegemonía de lo marítimo. Venecia se convierte en anfibia; Inglaterra pasa de ser un continente a ser una isla. Además, aparece la figura del *Leviatán* de Hobbes, animal marino que sirve como metáfora del nuevo gobierno en la Modernidad. De este modo, aparece aquí una desterritorialización de la política en sentido deleuziano, ya que el terreno de las luchas sociales se desplaza al medio marino dentro de la disputa por los nuevos territorios conquistados en los que aún no existen organizaciones políticas definidas, es decir, no existen Estados como las unidades políticas de una lucha político-económica por la soberanía de los nuevos territorios (pp. 36-49).

Sin duda, subrayar la importancia del medio marino en un momento concreto del desarrollo y génesis de la Modernidad tiene la ventaja de poder dar respuesta a ciertos acontecimientos que, de otra forma, no acabarían por poder ser entendidos en toda su complejidad. Los análisis del período de la conquista de América podrían entenderse, también aquí, a través de ciertos conceptos marxistas como los de "acumulación originaria" o el de la globalización del mercado capitalista. Sin embargo, estas categorías ignoran la importancia del cambio de representación que supuso el hecho de que toda Europa se lanzara al mar en busca de nuevos territorios. Desde las nuevas concepciones heliocéntricas hasta el desarrollo económico de las metrópolis en los siglos siguientes, el choque que supuso el encuentro de la civilización europea con las nuevas tribus americanas y todo lo que se derivó de ello, supusieron acontecimientos absolutamente trascendentales que no se hubieran podido entender sin el cambio de representación que va de un mundo dominado por el suelo firme a un mundo en continuo movimiento líquido.

Precisamente, el flujo de riquezas del nuevo continente contribuyó de forma decisiva a la aparición de nuevas formas de producción. Y con él, a nuevas formas de grupos sociales. Las primeras revoluciones burguesas surgen en este relato como el siguiente gran salto cualitativo. La pregunta que empieza a hacerse a partir de la creciente hegemonía social burguesa es: ¿cómo cortarle la cabeza a un rey? Además de eliminarlo como sujeto físico, se comienza a plantear a finales del siglo XVIII la necesidad de una eliminación simbólica, la cual es mucho más difícil de plantear que la primera. La física y la metafísica aparecen bajo un mismo prisma: no basta con decapitar al rey, sino que debe repetirse la operación en el plano simbólico. Las nuevas teorizaciones físicas y metafísicas implican la muerte o el desplazamiento de la idea de Dios, o del Rey convertido en Dios (Luis XVI), tanto en el tiempo como en el espacio (pp. 51-70).

Es justo en este momento de abandono radical de la temporalidad divina a través de la figura de la monarquía que se introduce un nuevo elemento técnico: aparece el

reloj como medición del tiempo. Este nuevo Dios viene a suplantar al antiguo. Pese a que todos estos elementos necesitarían un desarrollo mucho mayor del que queda expuesto aquí, lo cierto es que apunta a todo un conjunto de cambios de diverso tipo que contribuyen a la aparición de una Modernidad acelerada, es decir, a la aparición del momento revolucionario como el instante en el que una fuerza, o fuerzas, sociales precipitan la cantidad y cualidad de los conflictos sociales. No es casual que la muerte por decapitación del soberano coincida con el momento en que el tiempo, y su necesidad de control a través del reloj, lleguen a convertirse en algo tan esencial en la nueva vida moderna.

Ahora, ya están dadas las condiciones para la aparición de la Ilustración. Es el paso del agua al fuego. (pp. 81-92). Desde el papel de los clubes intelectuales durante la Ilustración hasta la mencionada aparición del reloj, van surgiendo las condiciones materiales para la producción de una cultura ilustrada. Sin embargo, ya desde el primer momento, las nuevas ideas de libertad e igualdad coinciden con la aparición de la policía como elemento interno de seguridad (pp. 92-109).

En numerosos relatos de la época se intenta presentar este momento revolucionario como una especie de situación más o menos idílica en la historia cuyo resplandor ha llegado hasta nuestro presente en forma de una débil fuerza mesiánica en sentido benjaminiano. No obstante, al introducir aquí el elemento policial nos damos cuenta de que el período de máximo esplendor en el pensamiento de la emancipación coincide con el nacimiento del miedo a que esa misma filosofía pudiera degenerar en algo demasiado incontrolable. Libertad, pero dentro de un orden limitado.

Uno de los mitos que parecen quebrarse aquí es la idea de que el concepto moderno de "revolución" no hace referencia tanto a la aparición de un orden social absolutamente nuevo como a la *repetición* de lo pasado surgiendo otra vez bajo un disfraz diferente (pp. 109-114). Antes de la revolución inglesa, dicho concepto remite a la vuelta de algo antiguo, es decir, se entiende como el retorno de un orden social que existió en un tiempo lejano y que el paso del tiempo no hizo más que degenerar. Repitiendo el papel que en Benjamin tienen los análisis de Marx sobre el comunismo primitivo, el momento revolucionario aparece bajo la idea de que el paraíso no está al final de la historia, sino que estuvo en su comienzo, el cual se pierde en la degeneración natural del paso del tiempo.

Paralelamente, la nueva sociedad que surge a partir de la Ilustración no es sólo la del florecimiento de la razón y el librepensamiento, sino que es, principalmente, la del *beneficio*. La economía, la producción, el conjunto de nuevas fuerzas productivas que surgen a partir del nacimiento del modo de producción capitalista inaugura una nueva época. Una de las metáforas que empiezan a ponerse en circulación es la de la "mano invisible" de Adam Smith. La nueva economía

capitalista parece estar dirigida por una especie de poder, incluso se podría llamar divinidad invisible del que no puede obtenerse un conocimiento directo y que vela por el buen funcionamiento de todo el conjunto de la sociedad. Con acierto, queda conectado aquí el nacimiento de la economía capitalista con la permanencia del elemento teológico, ya que sin ese poder fantasmagórico y omnímodo no parece posible pensar en el buen funcionamiento del conjunto.

Esta historia de Europa desde la antropología termina ocupándose de las últimas críticas al capitalismo como aquellas que, partiendo de algunos elementos presentados aquí, intentan superar el análisis clásico del marxismo para actualizar su crítica en relación a las nuevas condiciones materiales. En lo que se refiere a los análisis más contemporáneos hechos por Toni Negri y Michael Hardt, se establece una objeción que es especialmente importante. La crítica al neoliberalismo desarrollada por estos dos autores constituiría una *repetición comunista* de Adam Smith: el modo de superar el capitalismo y su lógica de la explotación estaría mediada por el dejar hacer a la libre cooperación de los individuos. El apoyo mutuo espontáneo sustituiría al *laissez faire* liberal. Esta perspectiva olvidaría que, tras el capitalismo, existe el panóptico, es decir, la sociedad de la vigilancia. Al dar por buena, o como posible, la metáfora de Adam Smith, estos autores no harían más que reapropiárselas con fines comunistas, sin entender que, en su raíz, la posición de Smith no se sostiene sin la permanencia del elemento teológico y represivo.

Sin embargo, aquí podríamos preguntarnos: ¿es posible la existencia de una sociedad que se regule por sí misma sin la constante amenaza del castigo y la vigilancia? ¿En qué medida la metáfora de Adam Smith es un residuo de una cierta metafísica anterior, aplicada ahora a la economía? ¿No sería una aplicación moderna de una cierta teodicea en la que todos los elementos ontológicos quedan armonizados bajo un poder superior, invisible, que vela por el buen funcionamiento y por la expulsión de la anomalía?

*Deus ex Machina* tiene intuiciones realmente potentes para poder entender no sólo la historia de Europa desde un punto de vista diferente al de la filosofía de la historia, sino que sirve también para construir nuevas interpretaciones allí donde éstas parecían imposibles. Con ello, se abre la perspectiva de poder superar, de una vez para siempre, la necesidad de adoptar la filosofía de la historia como marco filosófico en el que producir un pensamiento político que tenga como momento necesario una interpretación de la historia.

La crítica de la economía política por parte de Marx produjo, entre otras cosas, una historia pre-capitalista en la que todos los elementos históricos parecían abocados al surgimiento del capitalismo. Sin embargo, Marx todavía trabaja en el esquema de la filosofía de la historia, aunque ahora bajo un plano materialista, en el cual los adelantos tecnológicos, los cambios de percepción de lo social, las

diferentes formas de poder y soberanía, etc., se sitúan bajo el prisma general de la *necesaria* realización de la razón, ahora en la forma de una clase social, portadora de la promesa de emancipación. La perspectiva que abre *Deus ex machina* a partir de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX es la de una posibilidad de liberación sin el elemento inmovilizador que supone la promesa segura de su victoria.

Por lo tanto, desde un punto de vista interno a la filosofía contemporánea como a la posibilidad de un pensamiento y una práctica emancipadoras que superen ciertos esquemas del marxismo, lo que se abre aquí es todo un conjunto de problemas y de interpretaciones que pueden dar lugar a nuevos paradigmas mucho más acordes con nuestras condiciones materiales actuales, así como a la superación definitiva de una forma de entender la lucha política que, hasta ahora, se había basado en la interpretación mecanicista de la historia.