Estado, positivismo jurídico y trabajo: la profundización de la era de la máquina en la digitalidad y la deshumanización

State, Legal Positivism, and Labor: The Deepening of the Machine Age in Digitality and Dehumanization

Eva Cristina Franco Rosa dos Santos[1]

Resumen: Este texto propone una reflexión, con base en autores de la Teoría del Estado, la Ciencia Política, la Filosofía Política y Jurídica y la teoría del Derecho, sobre las transformaciones del mundo moderno que configuraron aquello que aquí se denomina “era de la máquina”, así como sobre su profundización en el contexto de la digitalización contemporánea. Se sostiene que ese proceso intensifica formas de deshumanización asociadas al biopoder y a formalismos jurídicos, especialmente al positivismo jurídico.

Palabras clave: Positivismo jurídico. Biopoder. Deshumanización. Máquina. Digitalización. Tecnologías.

Abstract: This text offers a reflection, based on authors from State Theory, Political Science, Political and Legal Philosophy, and legal theory, on the transformations of the modern world that shaped what is here called the “machine age,” as well as on its deepening in the context of contemporary digitalization. It argues that this process intensifies forms of dehumanization associated with biopower and legal formalisms, especially legal positivism.

Keywords: Legal positivism. Biopower. Dehumanization. Machine. Digitalization. Technologies.

[1] Profesora de la Facultad de Derecho de la Universidad Federal del Sur y Sudeste de Pará. Doctora en Derecho por la Universidad del Valle del Río de los Sinos — Unisinos. Magíster en Historia por la Universidad Federal de Goiás. Licenciada en Derecho por la Universidad Salgado de Oliveira. ORCID: 0000-0003-1194-5125. Correo electrónico: ecfrs.hist.adv@gmail.com

> *El ruido de motores, de intermitentes sirenas, del accionar de mecanismos, de la metamorfosis de la materia convirtiéndose en forma, sonaba tan melodioso y perfecto que invitaba a pensar en un gran coro de voces e instrumentos musicales. ¡Una orquesta! ¡La orquesta de los tiempos! ¡Interpretando la sinfonía de las sinfonías, la del progreso! Era un hermoso espectáculo, no pocas veces la emoción colmada de alegría, de satisfacción, humedeció mis ojos.*
>
> *Pout, Manuel. Filosofía de la máquina(2011)*

1. La Teoría del Estado, la Ciencia Política y la llegada de la máquina

En el siglo XIX, América en su conjunto pasó a desarrollar un nuevo tipo de Estado, bastante diferente de la concepción existente hasta entonces. En gran parte, estos Estados respondían a cambios que ocurrían en todo Occidente, con las novedades traídas por los movimientos revolucionarios de 1848 en Europa y por la avalancha de movimientos organizados tras la Revolución Francesa y la Revolución Americana. Lamentablemente, para nosotros, habitantes de países cuyos Estados se estructuraron a partir de estas novedades históricas, en procesos que desembocaron en las constituciones de 1810 en adelante en las Américas, el sentimiento de desconexión entre lo que el pueblo necesita y quiere, y lo que las decisiones políticas promueven, en vez de ser simplemente un problema moral de los políticos o de significar un problema de mal uso de las instituciones, también implica efectos previsibles de un modelo institucional mal construido, debido a que los proyectos constitucionales que se erigieron después de las revoluciones populares habían distorsionado las ideas de igualdad que tales revoluciones demandaban (Gargarella, 2010).

Entre los problemas más clásicos que demuestran lo que esta distorsión significa, tenemos que esos proyectos institucionales y constitucionales disminuyeron las formas de control de la sociedad, desalentaron la participación de esta y establecieron un sistema político contramayoritario, más preocupado por “sustituir que refinar” la opinión del pueblo. En general, nuestros órdenes constitucionales americanos aminoraron los valores de igualdad, aquellos valores que fueron ampliamente fomentados tanto por las élites locales, cuando fue conveniente movilizar una gran masa para oponerse al yugo colonial, como por los denominados intelectuales “radicales”, sobrenombre cariñosamente dado a estos por aquellos que Gargarella llamó antifederalistas —aristócratas y conservadores en general, una clase de gente que veía en la democratización el establecimiento del “mal”—. En general, durante el siglo XIX, los proyectos constitucionales conservadores, liberales y radicales disputaban entre sí, pero constituyen la base originaria de modelos constitucionales usados hasta hoy (Gargarella, 2010, p. 34).

Cuando el Estado muestra su nuevo aspecto en el siglo XX, entra en este siglo con los pertrechos que tan bien mostraron los autores de la Escuela de Frankfurt. El Estado ya no es simplemente un sueño circunscrito a la idea de una nación romántica, y tampoco es ya simplemente aquello que es administrado y poseído por un rey o una monarquía. Con la llegada del siglo XX, los Estados continúan siendo objeto de disputas por las élites que componen un determinado ente, pero ahora, en este nuevo siglo, las élites pasan a contar con un nuevo instrumento para ganar la adhesión popular a su administración: los medios de comunicación de masas. Además, las masas en sí pasan a ser un nuevo ente que despunta ya a fines del siglo XIX, pero que, en ese comienzo del siglo XX, pasa a ser visto como pieza clave para entender gran parte de los fenómenos que ocurren en el transcurso de esta era devota de la tecnología.

Es en este espíritu, tal vez, que León Daudet, líder del partido monárquico en Francia, que vivió hasta 1942, recordado por Walter Benjamin, dice, acerca del Salón del Automóvil, que “L’automobile c’est la guerre”. El filósofo aclara que tal declaración del monárquico deja entrever que hay una aceleración de los instrumentos de la técnica, los cuales movilizan tan brutalmente al ser humano, sin encontrar ninguna justificación más evidente en la vida humana en términos de proporción, que, por eso, solo les queda como salida luchar para justificarse, para imponerse, y de ahí viene la guerra. El conflicto es la prueba de que la sociedad no maduró lo suficiente como para armonizarse con la técnica, y que, al mismo tiempo, la tecnología no tiene aún suficiente poder sobre la sociedad; por lo tanto, ocurre ese estado de guerra (Benjamin, 1994, p. 61). Y continúa Benjamin diciendo que la oda de una determinada parte de los alemanes a la guerra de la cual escaparon es un reflejo de la oda a la destrucción de la civilización que sectores de la burguesía implementaron y que, al mirarse al espejo, no les agradó la civilización que habían construido a partir de sus artes y oficios en los burgos occidentales (Benjamin, 1994, p. 69).

Pensar en la tecnología, en el descompás entre los usos de la tecnología, de las máquinas y el desarrollo de las sociedades humanas, nos hace pensar también en cómo esas sociedades y, más aún, los Estados han coordinado la relación entre el poder y la maquinaria. En realidad, en gran medida, la tecnología tiene una gran relación con la modernidad, con el mundo moderno, y podemos entender que la oda a la tecnología que vemos a partir de la Revolución Industrial y del siglo XX es también una continuación de los sistemas que organizaron y dieron sentido a la vida del ser humano en el mundo durante todo el período moderno. Así, en términos de organización del Estado, debemos ver cómo ese mundo sustentó el poder y, más aún, una teoría política sobre el poder, a fin de comprender mejor el papel de esas tecnologías en la consolidación de la forma del poder en la actualidad.

En su obra inacabada sobre la Teoría del Estado, que puede ser mejor comprendida después de su fallecimiento en 1933 con la ayuda de las notas de su entonces esposa, la señora Gertrud Heller-Falke, es posible ver que

Hermann Heller deja entrever su percepción sobre la función social del Estado y el poder estatal: ve en el poder del Estado una unidad de acción política y en la técnica jurídica una técnica vinculada al poder. La Teoría del Estado, que para el autor fue una simple materia de Derecho Político en la tradición germánica, pero que también se fundamenta como equivalente a una Ciencia Política en otras tradiciones, no puede ser dejada de lado como una mera cuestión de contingencia del individuo científico-político en el seno de una época, como quiso Vilfredo Pareto, ni tampoco puede ser aquello que, a sus ojos, quiso Carl Schmitt, es decir, una simple teorización de la relación amigo-enemigo. Esas posiciones sobre lo que es la referida área del saber son incapaces de sustentar a largo plazo una teoría de la materia. Heller sostiene que, si los dos autores mencionados estuvieran en lo cierto, y toda la teoría política fuese una teoría de la voluntad de poder, pura y simple, no sería posible construir una ciencia de la Teoría del Estado; y, frente a tal "anarquía intelectual", frente a la imposibilidad cognitiva, lo único que quedaría sería la posibilidad de la dictadura, lo cual es, en todo caso, odioso (Heller, 2015).

La Ciencia Política, disciplina que guarda importancia para la Teoría del Estado, pasó por un período en que, con Platón, tenía un aspecto basado en la polis, en el que política y religión estaban mezcladas. Así, se desarrolló al mismo tiempo una filosofía de la historia del Estado, una ética política y una metafísica política. De este modo, en la República, se tiene la defensa de un Estado con cualidades morales, en la aurora del idealismo; ya en Las Leyes, hay un giro empírico. Sin embargo, solo con Aristóteles se tiene una ciencia política que, de algún modo, recuerda lo que actualmente queremos decir con este término. Aristóteles busca una ciencia histórico-descriptiva acerca de lo político, ve en las transformaciones estatales un reflejo de los fenómenos de la sociedad y de la lucha entre plebeyos y nobles en su tiempo; mira también hacia la producción jurídica concerniente a una teoría política mayor, algo que hace a partir de la crítica a modelos constitucionales y del análisis comparado de tales modelos. De cualquier modo, los griegos aún no tenían una teoría general del Derecho Político, algo que solo ocurrió en el período medieval (Heller, 2015).

Cuando llegamos al medioevo, tenemos un cambio, visto que, para el cristianismo de aquella época, por la importancia dada a la parte anímica del ser individual, el Estado no podía ser una comunidad total. Así, se produjo una escisión entre categorías que se volvieron tema central de la teoría política medieval: la escisión entre el poder proveniente de la espiritualidad y el poder proveniente del siglo. Tenemos ahí el surgimiento de un Derecho Natural cristiano, que es visto como originario de la voluntad de Dios. Este derecho tiene en su base formulaciones jurídicas procedentes de la cultura canónica, de los helénicos y de los germánicos. Pero, al final del medioevo, hubo una secularización de las teorías, movimiento proveniente de un resurgimiento de los estudios aristotélicos (Heller, 2015).

Se llega, alrededor del siglo XVI y en autores como Gabriel Biel, a la noción de un derecho natural que puede ser conocido por la racionalidad de los seres humanos y que, por lo tanto, es obligatorio, incluso cuando no se crea en lo divino o cuando lo divino busque, en tesis, castigar al ser humano. En ese

momento, la preocupación por si el poder es espiritual o secular ya no está en primer plano; lo que se plantea ahora como preocupación es cuál es la medida del poder del soberano y cuál la medida del poder del pueblo. En este sentido, en Francia, Bossuet, Filmer y Fénelon buscan una explicación aún teológica para resolver esa cuestión; por otro lado, autores como Hobbes van a buscar el poder soberano en una explicación externa a la ética religiosa. Por eso Hobbes es visto como el padre de la ciencia política moderna. Hobbes no cree que el poder soberano provenga de Dios; sus escritos no dejan de traer referencias a textos sagrados, sin embargo, eso no tiene valor primordial en la filosofía del autor. El Estado, para Hobbes, tiene una explicación afincada en sí mismo y compone un "deber ser". El autor contribuyó a la llegada de un pensamiento político empírico, con base incluso en la ciencia natural; también fortaleció la corriente iusnaturalista y contribuyó a una cierta racionalización de la ciencia política (Heller, 2015; Hobbes, 2019).

Influenciado por Hobbes, Locke habla del nacimiento contractual del Estado. Para Heller, el error principal de los teóricos del Estado de esa época fue considerar que el hombre político que crea el Estado es un ser que actúa de forma libre en relación con el ambiente en que se encuentra, libre de la geografía, de la familia, de la clase y de la nación. De Locke a Kant, tenemos ese equívoco gravísimo, para Heller, de ignorar cualidades que solo se refieren a aspectos históricos contingentes de los seres humanos y que influyen en la política. Eso solo cambiará con Maquiavelo, Hume, Bacon, Bodino y Montesquieu (Heller, 2015, p. 621).

En el siglo XIX, tenemos, con Hegel, la tentativa de reunificar los saberes en torno a la concepción de lo divino, y una tentativa de luchar contra la tendencia a la fragmentación que ya entreveía y de la cual autores posteriores como Wittgenstein, con sus teorías de los juegos, y Lyotard, con su apelación a la posmodernidad, serán avatares (Plant, 2011). Sin embargo, como muestra todo el siglo XX, excepto tal vez por las teorías materialistas provenientes de Marx y de los neomaterialistas, sus seguidores o continuadores, como Lukács o Gramsci, también hubo en el siglo XX una fuerte corriente antifragmentaria, una corriente de visión estructural de todas las categorías, inclusive del Estado y de la Ciencia Política.

En ese sentido antifragmentario, otro autor, Claus Offe, afirma en su libro que el capitalismo y el Estado de bienestar social que se organizaron en las últimas cinco décadas están pasando por complicaciones, pues el capitalismo, por su propia naturaleza, produce fenómenos como la decadencia de las ciudades, la polución de los ecosistemas y el aumento de las tasas de desempleo a causa de la modernización de la industria (Offe, 2019, p. 15). Así, vemos que, para el autor, que hace una especie de política económica del siglo XX, o una continuación de una crítica a la Marx, hay un movimiento general dentro del capitalismo que causa desprecio por lo humano y por las condiciones sociales y naturales que permiten la existencia de lo humano o de la vida.

De esta forma, el autor entiende que hay un "tentador y desconcertante enigma": ¿por qué la sociedad capitalista, a pesar de todo, permanece? Una de

las razones que el autor subraya es la existencia de una ideología burguesa que intenta neutralizar los conflictos que forman parte de ese capitalismo, puesto que esa burguesía tiene gran interés en ello. En este sentido, el Estado fue elegido modernamente, afirma el autor, como una de las bases para llegar a un equilibrio dentro de esta crisis que viene asolando al sistema capitalista, al elegir al Estado para ese papel como una panacea de la intervención y la administración (Offe, 2019, p. 35).

Así, por lo tanto, tenemos que el Estado busca ser neutro y, mejor aún, busca, en el mejor espíritu que nos informa Gramsci, una ideología de la neutralidad, que es una máscara para poder escamotear las inmensas contradicciones que forman parte de la sociedad. De este modo, el Estado fue, a lo largo de varios siglos, una artimaña, un artilugio capaz de silenciar a los descontentos y perpetuar durante eras determinado estado de cosas. Podemos pensar, en ese sentido, que el Estado en sí fue una tecnología y una técnica, construidas filosóficamente por autores con visiones ya democratizadas, como John Rawls, o derivadas de una práctica ya existente que usó la filosofía como base, como fue el caso, en mayor o menor medida, de lo que ocurrió en los escritos de varios autores modernos como Maquiavelo y Hobbes. Así, el Estado fue una herramienta que enmascaró la crisis.

Como la crisis es, por definición, una serie de acontecimientos que se desarrollan de modo catastrófico en un corto período de tiempo, Offe entiende que, por esa razón, es difícil observar la crisis en todo un sistema social, pues estamos entrenados para entenderla, generalmente, como correspondiente a eventos que ocurren en un corto período de tiempo. Por eso, prefiere adoptar el concepto de crisis como una serie de eventos que violan la gramática de los procesos sociales, o que apartan la idea de contingencia de este concepto. Propone entonces que se identifique el principio que regula la gramática de los procesos sociales de una sociedad y que se llegue a percibir si los intercambios existentes dentro de un determinado sistema económico están en consonancia o discordancia con ese principio. Así, se tienen entonces dos opciones para hacer tal verificación: por medio de la clásica teoría del materialismo histórico, que usa las teorías del cambio para llegar a una noción, o por medio de una teoría de los sistemas de crisis.

Tanto Claus Offe como Eugenio Zaffaroni concuerdan en que el Derecho desarrollado dentro de un Estado burgués, en cuanto derecho que pretende parecer neutro y desobligado, no hace más que, para el primer autor, responder como subsistema dominado dentro del macrosistema económico capitalista, que finge no ver los conflictos para escamotear las crisis y, así, perpetuar el sistema; y, por otro lado, como defiende Zaffaroni, el Derecho erigido por el Estado burgués no pasó de ser un derecho que fingía no ver los conflictos y, así, buscaba una neutralidad, exactamente porque tal derecho se desarrolló bajo la amenaza de Estados opresores, como el derecho frente al Estado nazi o a las dictaduras latinoamericanas. La opresión, para el autor, habría impedido el florecimiento intelectual del Derecho y, principalmente, que el Derecho acompañase novedades teóricas como la Crítica, que ya estaba en boga y ampliamente difundida en otras diversas áreas (Offe, 2019; Zaffaroni, 2015).

Así, la administración pública puede ser vista como una panacea para los males estructurales de esta crisis. Pero ¿qué podemos decir de esa administración pública en los tiempos del Holocausto alemán, de la dictadura militar en Brasil y de las dictaduras militares en Latinoamérica?

El autor Zygmunt Bauman afirma que una deshumanización burocrática, la posibilidad de ver los movimientos del Estado expresados de modo puramente técnico, en una pretensión de neutralidad ética, fue una trampa para implementar la política de deshumanización y exterminio del otro, en el caso de su estudio, los judíos. Notó que se implementó en las políticas del Reich una operación de distanciamiento capaz de separar la humanidad de los judíos de aquellos administradores de la máquina pública. El funcionario público responsable de transportar a los judíos no se veía transportando humanos, sino carga y toneladas; al soldado que debía asesinar a los judíos no se le recomendaba que “asesinase”, sino que la orden era “acertar al blanco”. Al desnudar la humanidad del judío, retirarle su identidad y negarle acceso a símbolos culturales o incluso a una imagen personal humanizada, con barbas, cabellos y ropas individualizadas; al quitar de las acciones proferidas contra ellos cualquier lenguaje popular que permitiese que el peso moral de aquellas actividades de exterminio viniese a la conciencia de los funcionarios públicos; y al referirse a los judíos con un lenguaje pretendidamente técnico, se consiguió entonces movilizar a un gran cuerpo de alemanes, funcionarios públicos, como dicho, capaces de movilizar lo que, por la propia apología al lenguaje mecánico, puede pasar a ser llamado “máquina pública” (Bauman, 1998, p. 126).

Así, por lo tanto, vemos que el cuerpo de funcionarios públicos que movilizan la administración pública puede asumir cualquier voluntad que la política estatal le someta, una vez que ese cuerpo pasa a expresarse según un vocabulario y una praxis pretendidamente neutros. Así, puede llevar a cabo los peores horrores morales de la humanidad, siempre que haya una orden y que esa orden se inserte aparentemente bien dentro de la estructura total que sustenta la coherencia de las prácticas de la administración. Se puede señalar que la no concepción moral de la máquina pública y, aún más, la visión de esta como una máquina, favorece la aparición de políticas y, principalmente, de prácticas que tienden a la deshumanización general del Estado y de la sociedad.

Tal descripción de lo que es y de lo que puede ser la máquina pública nos hace rememorar aquella filosofía jurídica que surgió en el seno de la burguesía y que fundamenta aún hoy, en las mentes más desprevenidas en cuanto a sus peligros: el iuspositivismo. Temo realmente decir que gran parte de lo que está en el cimiento de la práctica de la administración pública hoy en Brasil sea el iuspositivismo, pero es lo que la práctica muestra. Pero, antes de hablar del iuspositivismo, vale traer algunas palabras más acerca de la ascensión de la máquina en nuestro mundo, puesto que tal organización de ideas permitirá construir el fundamento final que da base a este artículo.

2. ¿Una era de la máquina?

Antes de nada, cuando hablamos de la “era de la máquina”, no queremos implicar el vocablo “era” como un fenómeno dado, como una estructura temporal predeterminada de la cual los sujetos son simples reflejos, dejando así de ser sujetos. No; por el contrario, quisiéramos evocar ese concepto de “era” a partir de la noción foucaultiana de sujeto que construye sus vivencias de época a partir de las teorías anglosajonas del juego, de las estrategias de los sujetos, de un sujeto que tiene una historia y, además de ello, de un término que tiene una historia dentro de lo que él mismo significa de modo general —“historia del término ‘era’”—, así como una historia del propio término “era de la máquina” aquí en este artículo, desde un punto de vista arqueológico, que es el punto de vista del giro foucaultiano.

En la noción foucaultiana, las prácticas jurídicas y las prácticas judiciales tienen relevancia en el movimiento que permite entrever un nuevo sujeto que se perfila. Foucault entiende que las prácticas judiciales, o lo que llamó “prácticas regulares”, que establecen qué cosa, quién, cómo y dónde debe ser castigado, establecen también, al decir el derecho en la práctica, formas de verdad, discursos y engendran sujetos, subjetividades nuevas y, por consiguiente, “formas de saber” y, consecuentemente, relaciones entre el ser humano y el tema de la verdad (Foucault, 2013, p. 213).

Claro que Foucault hace la mayor parte de sus análisis pensando en el Derecho Penal; incluso cuando desarrolla el tema del “interrogatorio”, lo hace a partir del campo criminal. Sin embargo, creemos que sus elucubraciones sobre el tema pueden ser aplicadas también al campo del Derecho del Trabajo en el mundo digital, teniendo en cuenta que en el campo laboral también existe, en los procesos judiciales, la figura del interrogatorio a los testigos y de la declaración de las partes del proceso.

Para el autor, el interrogatorio es una forma a partir de la cual se extrae la verdad en nuestro mundo. El interrogatorio, como forma de obtención de la verdad, a pesar de estar ya presente en autores antiguos como Esquilo, nació, de modo más parecido a lo que conocemos hoy, en la Edad Media, y se perpetuó en la Edad Moderna; evolucionó hacia aquello que es llamado “examen”, que fue la base de la ciencia como un todo con el advenimiento de las universidades modernas en áreas como la Psicología, la Sociología, etc. El autor entiende que hay una relación entre esas formas de establecimiento de la verdad y la existencia de controles sociales y políticos atinentes al origen del capitalismo (Foucault, 2013, p. 233).

El interrogatorio en Edipo es una forma, a los efectos de los modelos judiciales de la Grecia antigua, de traer la verdad. En Edipo, que pertenece a la familia real, es decir, la familia del poder, el verdadero poder de decidir no está en los poderosos, sino en un mísero, simple y campesino testigo, que presenció el hecho e irá, con su discurso, a establecer la verdad. Así, la verdad que vendría de la divinidad, presente en la forma del juramento, tipo de producción de prueba practicada hasta entonces, pasa a ser reemplazada por

la verdad del sin poder, el campesino que testimonió la situación criminal. Ese derecho de oponer la verdad contra el poder es una conquista de algunos siglos de la Grecia antigua, una conquista de su democracia (Foucault, 2013, p. 840).

Siglos después, durante la Edad Media, hay un segundo nacimiento de la investigación, más exitoso que el modo griego, aunque, lamentablemente, más inquisitivo. Especialmente en el siglo XII, surge un nuevo Derecho, ligado a los reinos medievales y, especialmente, a una nueva práctica judicial, donde la verdad ya no viene por combinaciones en las cuales, a veces, la democracia aparece, sino que, al contrario, ahora depende de una justicia que resuelve las cosas imponiéndolas desde lo alto de los poderes establecidos. Aparece también la figura del custos legis, que no existía en el mundo antiguo, en una operación en la cual el poder pasa paulatinamente a sustituir a la víctima, ocupando su lugar: el procurador ocupa el lugar del soberano lesionado y ocupa así, también, como ya dicho, el papel de la víctima. Surge también la infracción, que ocupa el lugar del simple “daño” en el mundo antiguo. En el medioevo, la infracción es un atentado contra el orden del Estado, y ya no solo una resolución de conflictos entre autor y víctima. El Estado, por lo tanto, en la Edad Media, pasa a hacer una confiscación de los “mecanismos de liquidación interindividual”, donde los soberanos pasan también a confiscar bienes como modo de reparar el daño contra el Estado, además de la penalidad de la infracción. Esto, expone Foucault, es una gran fuente de enriquecimiento para los Estados en la Alta Edad Media (Foucault, 2013).

Tenemos, por lo tanto, que en el origen de la Modernidad hay una búsqueda por el conocimiento. Esta es aventurera y mística con Descartes; posteriormente, Spinoza transforma ese conocimiento en algo desobligado y neutro, vinculado a la unidad; después llega Nietzsche, en La gaya ciencia, y destruye el conocimiento en su relación con la unidad, pero deja la posibilidad de este, vinculándola aún a una operación de distanciamiento proveniente de la risa, la burla, el escarnio o el amor. Nietzsche crea entonces, al mismo tiempo, la importancia del sujeto y una nueva opción para comprender la distancia, una que parte de las sensaciones del sujeto que escruta los saberes (Foucault, 2013; Descartes, 2013).

¿Puede el conocimiento, por lo tanto, que se desarrolló en medio del poder estatal de varios siglos a través de la figura del interrogatorio, antes, y del examen, después, haber sido usado para organizar un Estado fundamentado en prácticas sociales deshumanizadoras en el siglo XX? En verdad, los escritos de varios autores nos muestran eso. Pero vamos a enfatizar aquí específicamente lo que Bauman escribió sobre el asunto.

Bauman comienza su tesis sobre la relación entre la Modernidad y el Holocausto con lo siguiente:

> La Solución Final marca el momento crítico en que el sistema industrial europeo erró; en vez de favorecer la

> vida, lo que era la esperanza original del Iluminismo, comenzó a consumirla. Fue por fuerza de ese sistema industrial y del espíritu a él ligado que Europa consiguió dominar el mundo. (...) El poderío industrial y el conocimiento tecnológico del cual se precia nuestra civilización transpusieron nuevas actitudes con la solución final al asumir con éxito una [tal] tarea sin precedentes (...) no podemos sino admitir que en la exaltación del progreso material traído por nuestra civilización, subestimamos gravemente su verdadero potencial (...) difícilmente puede ser reducida la ansiedad teniendo en vista el hecho de que ninguna de las condiciones que tornaron Auschwitz posible realmente desapareció y ninguna medida efectiva fue tomada para evitar que tales posibilidades generen catástrofes semejantes (...) el problema hobbesiano no fue totalmente resuelto.[2]

En este sentido, por lo tanto, una era de la máquina es una era en que los saberes se organizan en favor de la deshumanización y de la constitución de un nuevo lugar de emanación de las verdades: la máquina. Sin embargo, esas verdades no son simplemente verdades en el sentido más puro del término; no son sino subterfugios para esconder una verdad más cruel: la voluntad de poder y de mantenimiento del status quo de algunos sectores políticos. Claro que, cuando hablamos de eso, estamos evocando aquí una teoría de las élites políticas, de cómo estas influyen en el juego político y de cómo organizan el Estado (Saes, 1994). Sin embargo, también estamos hablando de un sistema social o de una estructura social que fundamenta esa máquina y que la hace posible, siendo eso la “era”. Además de ello, también hablamos de sujetos que construyen esa era; sujetos como los funcionarios públicos que llevaban a cabo la tortura de latinoamericanos o que asesinaron judíos en la Alemania nazi, que practican los actos de voluntad en el lugar de los agentes políticos, las élites políticas, por voluntad propia, por intereses propios. Así, hablamos de élites, sujetos y estructuras, dando preferencia a una teoría de la síntesis.

Muchos registros culturales atestiguan la existencia de una “era de la máquina”: desde obras de arte, como el arte de George Grosz, un óleo sobre tela titulado “Una víctima de la sociedad” (1919); la oda a la creación de un mundo hecho por la humanidad, con Marcel Duchamp en “Rueda de bicicleta” (1913); el arte y la filosofía del arte de Kazimir Malévich; el arte abstracto de Vasili Kandinsky, en el óleo sobre tela “Na Belom II” (1923); la escultura “Teléfono afrodisíaco” (1936), de Salvador Dalí; la escultura “Indestructible” (1923), de Man Ray, la cual consiste en un metrónomo y una fotografía; los temas industriales de Roy Lichtenstein, como “In the Car” (1963), o de James

[2] Bauman, 1998, p. 26-28.

Rosenquist; la obra de César en acero comprimido; las esculturas de Julio González, como “Maternidad” en acero (1934), o de David Smith, “Agrícola IX” (1952) (Demilly, 2016; Harrison, 2000), y la lista no termina. Todas esas obras muestran la relación de la sociedad y del ser humano, en el arte, con los productos e insumos de la técnica y de las fábricas industriales, lo cual denota una sensibilidad humana marcada por esos objetos y sus temáticas. También está presente en el movimiento del futurismo italiano, con toda su oda a la máquina, a través de poemas y cuentos, como en el manifiesto futurista de Marinetti (1909), en el cual proclamaba “la belleza nueva: la belleza de la velocidad” (Marinetti apud Rawson, 1989, p. 200), o en su Manifiesto técnico de la literatura futurista, en el que afirma:

> En el aeroplano, sentado en el cilindro del combustible, calentado el vientre por la cabeza del aviador, sentí la ridícula inanidad de la vieja sintaxis heredada de Homero. Necesidad furiosa de libertar las palabras, arrancándolas de la prision de la frase latina! (...) cual la hélice giratoria, mientras yo proseguía a doscientos metros arriba de las potentes chimeneas de Milán.[3]

En el movimiento artístico y filosófico del futurismo podemos ver toda una oda a la máquina y a sus atributos, como la velocidad, sus sonidos y su estética. En el futurismo vemos incluso la cuna del mayor desarrollo del cine (Rawson, 1989), ese arte que dominará todo el siglo XX y se adentrará en el XXI, y que tiene en su naturaleza a la propia máquina como intermediaria directa. Esto puede observarse en la cámara usada para filmar, en la velocidad de la propulsión otorgada por el invento que permitió, en un comienzo, pasar de una imagen estática a otra, produciendo el movimiento y el filme en sí. El cine es una forma artística hija de tal relación con el momento de oda a la máquina y con las sensibilidades que ella expresa en el seno de las culturas humanas.

También puede observarse con el muralista Diego Rivera, con temas de maquinaria y pueblos luchando por mejores condiciones de trabajo, o con textos del poeta Lautréamont, con su célebre frase “bello como el encuentro fortuito, sobre una mesa de disección, de una máquina de costura y un paraguas” (Lautréamont, 2015, p. 225).

Pero, como no podría ser de otra manera, toda la novedad detrás de esa sensibilidad también trajo opositores. En el comienzo, cuando la oda a la máquina pasaba paulatinamente a ser parte de la vida de los hombres, también hubo conflictos con modos de vida tradicionales que, o bien veían en la ascensión de la máquina el dominio del mal, por ser algo totalmente incierto, o bien veían en la máquina una crítica que partía de sectores del status quo establecido por las élites mundiales: una sensación de que ella colocaría a todos frente al salvajismo del ser humano, y de que toda esa velocidad, ese frenesí de la ciudad y esa nueva estética industrial implicaban un

[3] Marinetti apud Rawson, 1989, p. 200-201.

desmantelamiento del buen gusto, del buen sentido, etc. (Sevcenko, 1992, p. 91).

Todos esos artefactos culturales muestran cómo la máquina, la velocidad y todo lo que ellas significan, en una verdadera oda a lo moderno, a lo nuevo y a lo incierto, perfilaron un nuevo mundo, una nueva sensibilidad que trajo aparejada una nueva era: lo que aquí llamamos era de la máquina.

De un lado, por lo tanto, la era de la máquina fue una oda a la nueva estética que la tecnología traía, pero fue también crítica de un sistema deshumanizado de trabajo, por ejemplo, lo cual quedó muy evidente en los acontecimientos de la Revolución Industrial inglesa. Fue también, por otro lado, especialmente a mediados del siglo XX, la creación de regímenes de gobierno dictatoriales y deshumanizados, que usaban la estética de la máquina, usando al ser humano como engranaje en cuanto funcionario público que no piensa lo que está efectuando con su labor; o transformando al otro, al opositor, en un desecho inútil a ser eliminado por la máquina del Estado; o incluso promoviendo, como explicaremos mejor en los próximos apartados de este texto, filosofías jurídicas que permitiesen la transformación del Estado en una máquina amoral. Todo ello para promover un nuevo orden de poderes y derechos de los cuales pudiesen disponer.

Vemos que una parte de la sociedad moderna veía con buenos ojos la llegada de la máquina, y otra observaba con recelo la novedad. Eso se dio más claramente entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX (Sevcenko, 1991; Bradbury, 1991; Hobsbawn, 1991). Cuando llega, sin embargo, ya a mediados del siglo XX, el Holocausto y, unas décadas más tarde, las dictaduras latinoamericanas, tenemos ahí una sociedad que desde hacía casi medio siglo luchaba contra o a favor de la llegada de la máquina. De una manera u otra, toda la sociedad fue capaz de organizarse de un modo que permitió la deshumanización causada por la máquina con la llegada e instalación de estos eventos tenebrosos de la historia de la humanidad. Seguramente hubo opositores a esos regímenes de deshumanización, pero el hecho es que estos existieron y fueron permitidos por el grueso de los poderes establecidos y consentidos por la mayoría de las sociedades mientras tales regímenes estaban en su auge.

3. Iuspositivismo y máquina

Una de las presuposiciones del iuspositivismo, tal vez más de su práctica, de aquellos que lo ponen en práctica, que de su filosofía en sí, es la neutralidad: un conocimiento, una forma de verdad —la legal—, que se quiere neutra, desobligada y, por lo tanto, podría ser aplicada a todos de manera justa, pues no estaría tomando partido por ninguno de los lados de un conflicto. Esa idea de neutralidad, debemos verlo, no es nueva del iuspositivismo ni del positivismo en sí. Debemos remontarnos a Spinoza, que defendía la posibilidad

de un tipo de conocimiento que fuese neutro. Esa comprensión de Spinoza como defensor de la neutralidad del conocimiento está tanto en el propio Spinoza como fue reconocida también por Nietzsche, en el texto La gaya ciencia, en el cual refuta la idea de neutralidad como posibilidad del conocimiento defendida por el autor de los Países Bajos (Foucault, 2013).

El conocimiento proviene de una serie de relaciones de poder y de fuerza; se configura no desde la desobligación, desde lo neutro, sino, para Nietzsche, a partir de la posición de la risa, del escarnio, del detestar o del amar aquello que se analiza y, así, el conocimiento pasa a distanciar el objeto a ser conocido en esa operación de análisis. El conocimiento parte, entonces, de un desconocimiento, y es la operación de analizar la que irá a desvelar algo nuevo (Foucault, 2013, p. 428). En verdad, observamos que esa es una línea de la Teoría del Conocimiento que viene desde Descartes y que fue buscada por él. Descartes se lanza a lo desconocido para preconizar la posibilidad de que el ser humano descubra cosas nuevas al dirigirse sin más hacia la res, la naturaleza, creando así un mundo nuevo, que es, en verdad, el mundo del conocimiento, inaugurando el camino de la ciencia moderna. Claro que existían premisas distintas entre Descartes y Nietzsche, por ejemplo, uno en el comienzo de la Modernidad y otro más en la otra punta de los tiempos; sin embargo, percibimos que todos contribuyen, cada uno a su modo, a una historia del conocimiento.

Llegamos entonces al siglo XIX y comienza a esbozarse, en el campo jurídico, una forma de conocer las leyes y, aún más, junto a un movimiento de fortalecimiento de las universidades, que ocurre en varias áreas del saber en ese siglo, el Derecho también comienza a establecerse como una disciplina académica (Prost, 2008; Vilanova, 1973). Ocurre que, en ese mismo momento, el nacimiento académico del Derecho en la Modernidad tardía viene en Francia con el Código Napoleónico y, en Alemania, con la Escuela Histórica del Derecho de Hugo y de Savigny, quienes comprendieron que era necesario abandonar la abstracción de tiempos anteriores del campo jurídico y dedicarse a aspectos concretos del Derecho. Esa visión nace como una crítica al iusnaturalismo y ese estado de cosas va, de esa forma, a instaurar el positivismo jurídico en Occidente a partir de entonces, y será su base.

Las ideas jurídicas ligadas a la percepción de la legalidad ya existían desde hacía mucho tiempo, en el mundo antiguo, con Aristóteles, quien, aunque sea la base de un derecho natural, no dejó de hacer apuntes sobre lo que llamó “justicia legislada”, la cual decía, incluso, que podría ser base de una “injusticia legal”. También en el medioevo, momento en el cual surgió una filosofía jurídica marcada por el cruce del cristianismo con filosofías de la antigüedad de Platón y Aristóteles, se observa el surgimiento de una triple división entre los derechos: el derecho divino, el derecho humano y el derecho natural, que serían los derechos eterno, positivo y temporal, división usada por los padres de la patrística, como san Agustín, Tomás de Aquino y el apóstol Pablo. Para esos filósofos, la norma humana en contradicción con la lex natural o la lex divina es lex corrupta. Ya en Lutero, cuando comienza la Modernidad, la ley natural es producto de una teoría, y no hay nada que ligue la ley humana a la ley eterna; ya no hay un lazo que debería existir, y toda justicia que pueda

existir en la ley humana viene de la misericordia de Dios. Así, para Kaufmann, el Derecho Natural de la época moderna es un derecho que ya cuenta con una secularización. En Hume, Bacon, Locke y Descartes, el Derecho Natural será visto a partir de lo que pueda experimentarse, y será "absoluto, universal y suprahistórico", teniendo más valor que el derecho legislado, pues es atemporal y, además, está en la base del propio contrato social de Rousseau, que intenta crear la base para un derecho secular que sea válido para todos, universal (Kaufmann, 1999, p. 67-68).

En el siglo XIX, partiendo de una veta racionalista, Kant crea un concepto de Estado, un concepto de Derecho que está apartado del empirismo. Con eso, él sale un poco del flujo de su tiempo y deja de enredarse en los caminos de apertura hacia la historicidad, tanto del ser humano como del Derecho, que fue el fundamento de tal siglo. Tal cosa no ocurrió con Hegel, que es el padre del idealismo en Alemania. En su aventura entre el idealismo y la Historia, Hegel entiende que lo proveniente del espíritu se realiza en la materia tras la relación dialéctica; se distancia así del espíritu del pueblo y se aproxima a las leyes de la razón. La propia Historia, además, para el autor, representa la realización de la razón, al mismo tiempo que el Estado desempeña para el autor el "valor último", el más "elevado valor jurídico", al contrario de la Escuela Histórica, que continúa apegándose a la idea del espíritu del pueblo, sin mayores explicaciones. De esa manera, no es posible para Hegel separar el derecho entre natural y positivo, pues el derecho sería único (Kaufmann, 1999, p. 71).

Hegel, así, hace un ensamblaje entre el racionalismo y el espíritu, crea categorías y conceptos que serán la base de la Teoría del Estado para los próximos siglos y no solo de esa teoría, sino también de una práctica que irá a encontrar lugar en las diversas casas legislativas y órdenes estatales de los diversos Estados que se forman o se fortalecen desde aquel siglo en adelante por el mundo.

En tal siglo se ve, por lo tanto, la alborada del pensamiento formalista junto al positivista. En el aspecto del formalismo, se tiene el desarrollo de una Teoría General del Derecho, que está ocupada básicamente de cuestiones formales del área, teniendo por base el pensamiento de Adolf Merkel y, además de ello, el mayor exponente de ese formalismo es Kelsen, preocupado por la forma lógica pura de concebir conceptos abstractos. Hay también, en esta franja, el desarrollo de un positivismo empírico con Ihering y, con Savigny, se desarrolla una doctrina metodológica positivista que, en verdad, intentaba responder al problema de las lagunas del sistema. Ya a fines del siglo XIX, el positivismo desarrolla su vertiente del "puro positivismo legal", que será la base de problemas sociales y, para la Teoría del Estado, como fue el nazifascismo. Esa última vertiente es el caso de autores como Bergbohm, de 1870, y lo que da a entender Kaufmann; es también lo que podemos ver por las palabras del propio autor transcritas por Kammerhofer y D'Aspremont:

> The legal norm, which destroys the rule of feeling, wrests itself away from the mere feeling of right, which is subject to every

> change in sentiment, the subjective internal condition becomes the objective external norm". Custom appears in Bergbohm as an obsolete, pre-positive source of law (...)[4]

La noción jurídica de Bergbohm, así, es la dura consecuencia, la consecuencia extrema, del abandono del mundo de la esencia en ese momento histórico. Si, por un lado, eso permitió el surgimiento de una crítica social, como en Marx, que tuvo aspectos importantes para el bien común, por otro lado, llevó a la ilusión del idealismo del sistema como verdad última, como fin mayor y, consecuentemente, como daño general.

Así, el positivismo jurídico desarrolla un dogmatismo que es el Derecho Positivo, que se apega a la noción de que la existencia del Derecho es algo diverso de la esencia del Derecho, dato último que era prestigiado por el iusnaturalismo. Busca así, no necesariamente con éxito, en la doctrina de la positividad jurídica, observar solamente aquello que existe, y llega a la conclusión de que el único derecho que existe es el positivo, pues está aparentemente apartado de las especulaciones metafísicas, ocupándose de aquello que creía ser un objeto real y existente. Para el positivismo clásico, la norma es distinta del hecho y se confunde con el “deber ser”, el logos, el pensamiento, y así con un objeto ideal; por otro lado, el hecho es real, tiene existencia, está ligado al ser. De ese modo, las normas están aisladas de los hechos y, así, la costumbre no podría derogar una norma, a no ser que la costumbre fuese acogida por otra norma (Vilanova, 1973).

Hay una total identificación entre el Derecho y la norma en la teoría clásica del positivismo jurídico, y aún en los primeros escritos de Kelsen. Además de ello, desde una visión etimológica del término, para explicar su filosofía, el positivismo jurídico, con la palabra “positividad”, hace mención al positum, que significa “aquello que está puesto”. De esa forma, la norma positivada es la norma puesta por el legislador. Cuando aquel que legisla crea la norma, por lo tanto, está dando a la norma el aspecto de algo puesto, algo que existe, y no necesariamente una mención lógica. El problema que aparece aquí es que hay una inmensa oscuridad en el hecho de lo que sería, de hecho, ese acto de “poner” las normas por el legislador. ¿Qué significa exactamente “poner” una norma? (Vilanova, 1973, p. 223).

Un gran problema de esa perspectiva del positivismo es que el derecho consuetudinario, la famosa law of the land, deja de ser visto como un derecho, pues no fue, en la lógica de la positividad, “puesto” por nadie. Ahí tenemos, por lo tanto, un gran problema para la idea de “puesto”, pues el derecho pasa a ser solo y únicamente aquello que fue legislado. ¿Y quién “pone” las normas? Fíjate, el positivismo clásico afirma que son puestas por el órgano que tiene autoridad para dictarlas. Eso, a fin de cuentas, lleva a lo que Vilanova llamó una “remisión recíproca” (Vilanova, 1973), que es una especie de Ouroboros, en el mal sentido, de la filosofía jurídica positiva, ya que no es posible encontrar el comienzo: si es derecho lo que está positivizado y quien positiviza es alguien

[4] Bergbohm apud Kammerhofer, D'Apreamont; 2014, p.58

determinado por la ley, ¿quién creó esa ley que determinó por primera vez? ¿Qué ley es esa, de dónde viene? Ahí llegamos a la "hipótesis gnoseológica" de la norma fundamental, que no fue "puesta" por nadie (Vilanova, 1973). Esta, en verdad, no pasa de ser un recurso para esconder lo que realmente es la verdad, incluso para la alegoría del castillo de normas creado por los positivistas, que es el hecho de que, en algún momento, el ser se apoderó de todo: el deber simple y puro no alcanza, no pasa de un idealismo.

Vilanova dice que la "hipótesis gnoseológica" es una forma de escamotear el trabajo intelectual que la doctrina clásica del positivismo debería haber hecho y no hizo, que consiste en dar cuenta de una relación entre el mundo de los hechos y el de las normas para la creación del Derecho. Defiende Vilanova una "buena doctrina de la positividad" que se renueve y consiga resolver la cuestión. Por otro lado, entiende que el positivismo clásico no lo hizo y se contentó con lo que llamó una mera "verbalización" para esconder la falacia de su construcción teórica. Finalmente, un gran problema es que existen leyes que caen en una especie de "derogación" por estar en desuso. De este modo, se percibe que el hecho de ser "puesta" no es garantía de la ley ni de su vinculación al Derecho vigente (Vilanova, 1973, p. 225).

Así, por lo tanto, percibimos que hay un gran problema epistemológico con el positivismo jurídico, especialmente en la modalidad clásica en que se presentó primero. Sin embargo, ¿habrán sido vencidos esos problemas por un positivismo jurídico posterior sin dejar de ser, en síntesis, un positivismo, sin comprometer la raíz de determinada visión jurídica en su lazo con esa filosofía? Eso porque, como se dijo antes, hay un claro problema epistemológico con el positivismo. Él quiere ser una alternativa al iusnaturalismo, a la abstracción y a la metafísica. Pero él mismo es un tipo de idealismo, de abstracción, porque no admite, especialmente en la vertiente originaria, una vinculación al mundo del ser, de los hechos, que es de verdad el mundo de la existencia. ¿Cómo, entonces, buscar ser una alternativa a la metafísica y buscar la existencia sin ligarse a la res? En verdad, él se enlaza a la res, solo que instaura un nuevo orden en la res, que es una especie de idealismo de la existencia. Sale de la metafísica, pero no se enlaza a los hechos sociales, a lo que ocurre en el modo de vida social.

En este punto, debemos preguntarnos: ¿no hay realmente relación entre el iuspositivismo y los demás positivismos? Y es ahí donde es difícil no establecer un lazo entre el positivismo jurídico y el positivismo en general, pues tanto uno como el otro estuvieron apartados de la sociedad por lo que ella es, especialmente en sus corrientes más extremadamente formalistas, como en el caso del positivismo de Bergbohm.

Claramente, el positivismo jurídico, cuando surge, está ocurriendo en el mismo momento en que las otras ciencias también comienzan a nutrirse de la filosofía del positivismo para actualizarse a la época. Existe una gran cantidad de autores que diferencian lo que es el positivismo puro y simple y lo que es el positivismo jurídico. Concordamos con esa diferenciación, pero pensamos

también que, aunque haya diferenciaciones, también existen puntos de encuentro.

Por ejemplo, a pesar de todas las críticas, hay una conquista importante del positivismo que, creo, ni el iusnaturalismo puede olvidar, que es el hecho de haber realizado una organización de la ciencia en la cual se insertó como filosofía. Esto es real para el positivismo en las Ciencias Sociales, en la Historia, la Biología y también es realidad para el Derecho. Pero dejemos ese debate para otro momento, pues se sale de los límites de este texto.

Cuando el positivismo, ya entonces dominante en el siglo XX, se enfrenta con los horrores de la Segunda Guerra Mundial, surge una nueva ola iusnaturalista, pues no se quiere poner en práctica, por el mero formalismo, aquellas terribles legislaciones deshumanas. Fue un primer momento en que los tribunales tuvieron que luchar contra la injusticia. Esa ola de renacimiento, sin embargo, es pasajera, y luego llega un neopositivismo.

Es muy interesante percibir cómo dentro del positivismo jurídico está toda una característica que compone la era de la máquina. La era de la máquina, en sí, es resultado de una serie de transformaciones por las cuales pasó el ser humano en la modernidad, e influye característicamente en sus conocimientos, su forma de lidiar con el Derecho y de estar en el mundo. La era de la máquina forma parte de una deshumanización derivada de la secularización y de los formalismos que le siguieron en los diversos ámbitos de la vida, resultado de una profundización de la modernidad y de los datos provenientes de las últimas revoluciones tecnológicas por las cuales la humanidad ha pasado desde el siglo XIX.

Se percibe entonces que el positivismo y el formalismo irán a desarrollarse hasta el punto de permitir un lenguaje y una filosofía que irán a suspender principios básicos históricos del Derecho, como el principio de abstenerse de hacer el mal, tratar a los demás como iguales, jurídicamente hablando, etc. El formalismo que surge en el seno del positivismo, de esa manera, es como una máquina que no tiene conciencia de lo que produce; solo se preocupa por producir según su programación, conforme a aquello para lo que fue montada. Es la pura reproducción de un esquema, de un sistema, al revés de los derechos, al revés del ser humano y de la propia sociedad.

4. luspositivismo, máquina y medio digital

Así, entramos en una era de la máquina, la cual creó una filosofía jurídica que prima por el sistema. Posteriormente, la era de la máquina pasó a ser deformada por esa misma teoría jurídica, ya que los terrores del nazismo y de las dictaduras latinoamericanas son deformaciones derivadas de la deshumanización emprendida por los formalismos. Veremos ahora cómo los

formalismos y sistemas inciden en diversos aspectos de la vida y desembocan en el medio digital, profundizando su sentido de deformación de lo humano.

Baudrillard habla de un sistema de los objetos y hace todo un análisis acerca de lo que ocurre con los objetos que componen la vida: los muebles, los espejos, los objetos de la industria, tanto los que son productos de ella como los usados para sustentarla. Para el autor, el objeto, además de crear una nueva función dentro de la vida de los seres humanos —la función que desempeña; entonces, por ejemplo, la cama tiene una función, la de proporcionar un lugar para dormir—, también crea una nueva sensibilidad, una nueva realidad, y afecta las vidas humanas y el todo que integra, porque el objeto nunca está solo: es un tecnema, siempre producido e integrado a un todo mayor que estructura la tecnología. Así, los objetos crean realidades (Baudrillard, 2012, p. 25-28).

¿Qué podemos pensar entonces de la computadora, que es un objeto, y de la red mundial de computadoras, internet, que es un objeto, un tecnema, pero es también una realidad mayor que integra la vida de los seres humanos y tiene implicaciones para ella? En el camino de Baudrillard, vemos que el autor busca las bases de una:

> Caracterización de la civilización tecnológica: si la hipocondría es la obsesión por la circulación de las substancias y el funcionamiento de los órganos primarios, se podría de cierto modo calificar al hombre moderno, o cibernético, como hipocondríaco cerebral, obcecado por la circulación absoluta de los mensajes.[5]

Así, por lo tanto, tenemos un aluvión de información, algo que está en el centro estético de la era tecnológica inaugurada en el siglo. Ese aluvión produce un nuevo sentido del mundo, una nueva sensibilidad y un acto devorador, en el cual algunas esferas y valores que deberían comandar a otros son invertidos y, así, al cambiar de lugar, pasan a devorarse unos a otros (Baitello-Júnior, 2008), ocasionando ese estado de cosas en el cual nos vemos actualmente. Por ejemplo, con la ascensión de una era digital, con redes sociales, con personas que conviven más tiempo en el propio mundo virtual que en vivo con otras personas, o con la generación de trabajadores en subempleos permitidos por aplicaciones digitales de smartphones, en las que, desde el confort de su residencia, un consumidor pide un producto a un prestador de servicios, todo remotamente. Ambos tienen contraprestaciones: el consumidor, que recibe el producto que quiere; la empresa, que lucra con el producto vendido y con la falta de necesidad de tener un local físico para albergar al consumidor, lo cual es dispendioso por sí mismo. Todos lucran,

[5] Baudrillard, 2012, p.35.

excepto el repartidor de la aplicación, que es un ser humano, un trabajador a quien se le niega la condición de empleado, que no tendrá ninguna seguridad en materia laboral derivada de ella, que muchas veces tendrá que atender en bicicleta, cruzando amplios kilómetros de la ciudad, apenas con el motor de sus propias piernas y corazón, para, al fin, ser mal pagado, con un valor miserable por entrega, ahora, recientemente, en la crisis del covid-19, sin la mínima seguridad en cuanto a una indemnización por el riesgo de contagiarse de coronavirus, ya que se encuentra diariamente, y varias veces, con una cantidad incontable de personas en plena pandemia. Es síntoma de la total inversión de valores ocasionada por la era digital, que es una continuación y profundización de la era de la máquina.

¿Por qué digo que es una continuación de la era de la máquina? Porque claramente la digitalización, ocasionada por la presencia de la web y por su uso masivo y constante por parte de las personas, crea vivencias digitales y una sociedad digital. La web es posible gracias a la computadora, y la computadora es en sí una máquina. La era digital es la profundización de la era de la máquina porque nunca fue tan claro que es, a la vez, la era de la máquina, ya que todas nuestras relaciones, gran parte de ellas antes del coronavirus y ahora casi prácticamente la mayoría, en el momento concomitante de la pandemia, pasan a ser y son mediadas por la máquina, la computadora. Esto tiende a mantenerse por más tiempo, visto que el mundo pasa a percibir que los medios telemáticos, a distancia y mediados por la tecnología, son la solución en los momentos de crisis, y así pasará a invertir en esta situación para que, respetando la válvula clave del capitalismo, se tenga la menor cantidad posible de pérdidas en un sentido cada vez mayor de lucro. De este modo, con toda esta adaptación digital, en una futura crisis ya estarán preparados.

Así, es muy curioso cómo la máquina, en su fase de evolución desarrollada, que es el aparato con acceso a internet, el dispositivo, pasa a ser la solución para los problemas humanos, para las vicisitudes del vivir. De allí que la máquina se impone: es tal su era que ella es la solución para los problemas, ella es la llave, la clave, el centro. Ella condensa presente y futuro.

Pero, antes de volver a este punto, abordaremos algunos apuntes teóricos más de quienes han escrito sobre la máquina y la digitalización hasta ahora. En general, Baudrillard afirma que, en el pasado, el grado de perfección de una máquina estaba relacionado con su automatismo. El automatismo, por lo tanto, para ser perfecto, debería excluir las posibilidades y generar siempre el mismo resultado; de este modo, el automatismo llevaría a la repetición, siendo un cierre, y el hombre, frente a él, pasaba a ser un espectador, un inerte. En la actualidad, sin embargo, el pensamiento de perfección de la máquina está ligado a la noción de que la máquina tenga apertura para nuevas posibilidades, permitiendo a la máquina tener una sensibilidad frente a lo que proviene de su exterior. En este nuevo modelo, el ser humano pasa a ocupar la función de “organizador” y de “intérprete vivo” (Baudrillard, 2012, p. 119).

Así, la máquina debe, cada vez más, contener una atmósfera; se requiere de ella que contenga capacidades humanas: observar, interactuar con el medio ambiente en que está. Esa habilidad, que es una sensibilidad del ser humano, ahora es transportada hacia la máquina. Esto tiene que ver también con la mayor compenetración del ser humano con la máquina en su vida diaria, posibilitada por diversos momentos de la historia del mundo en el siglo XX, en los cuales la máquina pasó a interactuar en una escala cada vez más próxima, más cotidiana, con el ser humano. Entonces vemos eso con los electrodomésticos, a partir del desarrollo de la industria para la Segunda Guerra Mundial, desarrollo que posteriormente fue transportado a la sociedad de consumo, en la forma de esas tecnologías para el hogar o para el trabajo. En el uso constante de la tecnología, que penetra cada vez más campos de la vida humana, la promesa era que la humanidad conquistaría más espacios, tendría más confort; el mensaje siempre fue que la tecnología estaría al servicio del ser humano.

Hay también, ahora, un cambio fundamental. Anteriormente, en un primer momento de la evolución de la técnica, el ser humano proyectaba en su exterior la imagen de su cuerpo y de sus gustos en los objetos automatizados. Lo que el ser humano proyecta hoy en los objetos automatizados es su conciencia, su intimidad. O su sí mismo. Así, la técnica automática representa una súper “funcionalidad de la conciencia”; su conciencia llegó a una autonomía formal individual a través de su proyección en el “hecho técnico”. Cuando lo hace, revela su significado en la sociedad de la técnica: el de ser un instrumento (Baudrillard, 2012, p. 120). Eso es muy evidente en la digitalización, pues actualmente, para algunos sectores de la población mundial, es difícil pensar sin remitirse a una realidad virtual, sea en la red social, publicando una foto, publicando un texto, etc.

Esa proyección de la conciencia humana, que creó la digitalización, pues la vida humana fue, de alguna forma, transportada al ambiente digital —en la virtualidad, término que no usamos aquí por cuestiones de espacio, pero que podría ser explorado en un futuro texto—, creó el fenómeno de la disminución de las distancias; no aquellas que ya habían sido operadas desde la globalización, sino la distancia misma entre factores internos de la personalidad de cada individuo, trayendo lo privado al ambiente público, cuando en una red social, por ejemplo, exponemos comidas, gustos, personas cercanas, pensamientos, etc. Para el autor Byung-Chul Han, estudioso de la digitalización, con esa ascensión de la proximidad entre las vidas privadas de las personas, disminuye la esfera pública y, especialmente, el respeto, que es lo que mantiene la esfera pública, su civilidad común, pues “es la técnica del aislamiento y de la separación, como en el Ádyton, que genera veneración y admiración”, siendo esos fenómenos, características, por lo tanto, de la comunicación en la digitalidad (Han, 2019).

Además de ello, el hecho de que haya un machin para cada tipo de cosa, a lo que agregamos el hecho de que haya una aplicación para cada tipo de cosa, incluso las más inútiles, muestra una voluntad de afirmar que todas las necesidades humanas pueden ser resueltas y previstas por la máquina, que es un objeto “técnico, racional, adaptado, absolutamente adaptado - mas a

qué?" (Baudrillard, 2012, p. 125). El hecho de haber un machin, un mecanismo técnico intermediado por la tecnología para absolutamente cada una de las necesidades humanas —y también para cada no-necesidad humana—, muestra que hay un imperio del automatismo en esa era. Rememorando a Hannah Arendt, Byung-Chul Han afirma que el acto promotor de la humanidad, que es el acto de crear, pasa a ser cada vez más raro y, al mismo tiempo, cuando ocurre, pasa a ser algo equivalente a un milagro. Han llega a afirmar que el automatismo es general y eso nos va destituyendo como sujetos de nuestras decisiones, y afirma: "la máquina digital y la máquina capital no constituyen una terrible alianza que aniquila esa capacidad de acción?". Si somos destituidos de acción, no vivimos plenamente, pero tampoco morimos, pasando a ser, esa era de la máquina digital, una era posmetafísica, puesto que sin muerte, y posnatal, puesto que sin vida plena (Arendt, 2007; Han, 2019).

Y, a fin de cuentas, ¿cuál es el sentido de la palabra "digital"? Han nos recuerda que digital viene de "dedo", dígito, y que significa el acto que el dedo puede realizar, que es el acto de "contar", tanto contar en términos de enumerar, que es lo que más combina con el sistema binario de la computadora, como también el acto de contar las cosas, lo cual, necesariamente, es opuesto a la idea de "narrar". Así, los amigos de Facebook y otras redes sociales son contados, ellos dan "me gusta" a las cosas de su timeline en forma de likes, los comentarios son añadidos, pero no hay narrativa, no hay Historia. La Historia es la narración, depende del acto de "narrar"; ni la timeline narra una historia ni una biografía, solo agrega datos, aunque temporales. Y las amistades, para el autor, necesitan también de narrativa, no caben en el acto de contar (Han, 2019).

También el trabajo sufre un gran cambio en este momento digital, pues, mientras que en la era anterior de la máquina, de las máquinas pesadas de las industrias, los operarios tenían que salir de sus casas y trasladarse hasta el lugar donde se localizaban las máquinas a fin de que desempeñasen sus trabajos y cumpliesen sus jornadas laborales, ahora, en el trabajo intermediado por la máquina digital, que, en general, es el smartphone, por ahora, el trabajo acompaña al trabajador a cualquier lugar o momento de su vida (Han, 2019), incluso hasta el baño. Es una gran intromisión dentro de la vida humana, consistente en una verdadera pérdida del derecho al ocio por parte de aquel que trabaja. El trabajo pasa a ser una labor, algo más naturalizado, dentro de la distinción que Arendt hace entre "labor" y "trabajo", puesto que actualmente el trabajo puede ser desempeñado incluso dentro del baño. Vemos ahí una verdadera fusión entre trabajo y naturaleza, lo que lleva a creer que, en el momento actual de la digitalización, podemos incluso estar perdiendo la característica del trabajo por lo que ella es, en términos de liberación de la humanidad. Arendt recuerda, en su brillante obra, que el trabajo es algo que solo la humanidad, es decir, la parte de los humanos que son vistos por las civilizaciones como humanos —pues, durante muchos siglos, durante las esclavitudes, hubo partes de la humanidad que no eran vistas como humanas y, por lo tanto, podían ser comercializadas como cosas—, desempeña. Y el esfuerzo de las manos de esos humanos esclavizados no era visto como

trabajo, sino como labor, de menor valor, sin necesidad de un salario (Arendt, 2007).

Podemos imaginar así que el derecho al trabajo puede estar pasando por una denegación en este momento de las digitalidades. Algo mucho más serio nos hace creer en esa hipótesis: el hecho de que, cuando pensamos en la Consolidación de las Leyes del Trabajo en Brasil, la CLT, que pasó por una reforma muy controvertida en 2017, a pesar de incluir el teletrabajo en su interior, dándole una previsión legal que antes no tenía, dejó de lado la posibilidad de que ese trabajo hecho desde casa por un aparato tecnológico fuese incluido en la jornada de trabajo, lo cual, lisa y llanamente hablando, significa que no dará derecho a horas extras. En Argentina, uno de los grandes autores comentaristas de la LCT, Grisolia, no aborda la cuestión de las horas trabajadas en exceso y no remuneradas. Eso probablemente se debe al hecho de que es un tema que necesita aún mucha reflexión, dada su novedad (Grisolia, 2019).

En general, el advenimiento de la tecnología digital y del trabajo intermediado por ella ha traído, en todas partes, el fenómeno del no salario y de lo no laboral, que significa colocar una relación de trabajo fuera de la protección del Derecho del Trabajo. Esto, denuncia Goldin, es un hecho que los tribunales y la legislación realizaron en conjunto en diversas partes y que él cree que representa un gran problema para el Derecho del Trabajo, al adentrarse en las cifras del llamado “trabajo negro”, que es todo tipo de fraude que intenta desnaturalizar el vínculo laboral para excluirlo de la protección a la que tiene, históricamente, derecho (Goldin, 2017, p. 188).

Así, por lo tanto, tenemos una era de la máquina que destituyó al ser humano de su humanidad en el campo del trabajo, en el campo de los lazos afectivos y de las amistades; que crea un sistema de objetos que destituye al ser humano de subjetividad, amplía la falta de respeto y disminuye la esfera pública con una hiperexposición de lo privado. De este modo, tenemos, por lo tanto, una era de amplia y profunda tiranía contra la humanidad.

Fíjate, esa tiranía, en verdad, es otro dato constituyente de esta era, puesto que, como afirma Agamben, gran iusfilósofo que también creó una Teoría del Estado, el período democrático es el momento en que el estado de excepción fue creado. Afirma que, muy lejos de ser un momento excepcional, el estado de excepción está en la raíz de la democracia tal cual ella fue creada, maculada desde el inicio, no en esencia, sino en intención, en el origen del crisol que compone la contemporaneidad, que es una serie de escamoteos, de juegos de claroscuros entre los modelos institucionales y jurídicos del poder y la biopolítica. Esta perfila un Estado, el poder soberano, que usa la violencia y el Derecho, y expone una vida desnuda frente a su voluntad de poder, que tiene siempre envainado, como estrategia, el estado de excepción. El poder en la democracia y en los estados de excepción que ella ha cargado en su seno es el biopoder, ese que se expresa desde el momento foucaultiano como forma de poder sobre los cuerpos. Llevar la política, como la lleva el biopoder, transformándola en lugar de vida desnuda, como hicieron los terrores nazis y como hicieron, aunque ello no haya sido afirmado por Agamben en esos textos,

las dictaduras latinoamericanas, es una manera que tal biopoder tiene de justificar aquello que, en verdad, es su centro y su destino: el totalitarismo, la totalización, el poder total. El poder, así, transforma la vida en vida puramente biológica, con todos los problemas que Hannah Arendt observa en ello, como ya expusimos (Agamben, 2004; 2010).

Cuerpo y poder dicen mucho, así, sobre cómo es el estado de cosas en que la era de la profundización de la lógica y de la influencia de la máquina, la era digital, surgió y se desarrolló. En un lugar, en una práctica política, o mejor, biopolítica, ya permeable por la necesidad de control y por la reducción de la vida a la vida desnuda, que es, al fin y al cabo, una forma de deshumanización.

En ese sentido, es muy importante destacar la concepción de Baudrillard de que es la irracionalidad humana detrás de una técnica lo que alimenta lo indecible y lo terrible. Así vemos todas las guerras, las armas desarrolladas para matar, pero también las máquinas que retiran la individualidad de los trabajadores en las fábricas o en sus propias casas, con el teletrabajo descontrolado. La búsqueda desenfrenada de un gadget para cualquier necesidad alimenta, en verdad, un sueño inconsciente de la funcionalidad milagrosa del cuerpo, un deseo de proyectarse y crear en el mundo. Así, por un lado, el momento de profundización de la era de la máquina en lo digital es una continuación del control sobre los cuerpos, de la deshumanización, del reino de la vida desnuda; pero es también la promesa del intento de superar ese control, porque la red de internet, cuando surgió para los primeros habitantes del mundo digital, tenía la intención de ser un lugar de libertad. Había el sueño de la libertad frente al trabajo pesado: las máquinas pasarían a realizar tales trabajos; era el sueño de la musa que Flusser indicó, pero que nunca llegó a ocurrir, porque el trabajo digital es un trabajo que nunca cesa, por lo menos de la forma en que está organizado hoy, que es, en verdad, una forma totalmente desorganizada, desreglamentada (Han, 2019; Baudrillard, 2012).

Frente a la vida desnuda fomentada por el estado de excepción, el positivismo jurídico, especialmente en su aspecto más formalista, ha funcionado como un perfecto engranaje que hace mover esa máquina de la deshumanización, esa máquina que está en su etapa actual de profundización de su propia lógica de funcionamiento. Es legal, es formal, es jurídico, y así la máquina continúa siendo movida, en detrimento de los derechos de los trabajadores, en detrimento de los derechos de la humanidad, en detrimento de la utopía democrática, en detrimento del futuro.

Referencias bibliográficas

Agamben, Giorgio. 2004, *Estado de Exceção*. São Paulo, BRA: Editora Boitempo.

Agamben, Giorgio. 2010, *O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte, BRA: Humanitas.

Arendt, Hannah. 2007, *A Condição Humana*. Rio de janeiro, BRA: Forense Universitária editora.

Baitello-Júnior, Norval. 2008, Las Cuatro Devoraciones: Iconofagia y antropofagia en la comunicación y la cultura. In: *La Era de La Iconofagia*. ArCiBel Editores. 131 p

Baudrillard, Jean. 2012, *O Sistema dos Objetos*. São Paulo, BRA: Editora Perspectiva.

Bauman, Zygmunt. 1998, *Modernidade e Holocausto*. Rio de Janeiro, BRA: Jorge Zahar.

Benjamin, Walter. 1994, Teorias do fascismo alemão. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo, BRA: Editora Brasiliense.

Bradbury, Ray; Mcfarlane, James. *Modernismo:* Guia geral. Rio de Janeiro, BRA: Companhia das Letras

Descartes, René. 2013, *Discours de la Methóde*: Pour Bien conduire sa raison et chercher la
vérité dans les sciences. Paris, FRA: J'ai Lu editora.

Demily, Christian. 2016, *Arte em Movimentos e Outras Correntes do Século XX.* São Paulo, BRA: Cosac Naify editor.

Foucault, Michel. 2013, *A Verdade e as Formas Jurídicas*; tradução Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro, BRA: Nau editora. Edição kindle.

Gargarella, Roberto. 2010, *The Legal Foundations of Inequality*: Constitucionalism in the Americas, 1776-1880. Nova Iorque, EUA: Cambridge University Press.

Goldin, Adrián O. 2017, *Configuración Teórica del Derecho del Trabajo*. Buenos Aires: ARG. Heliasta editora.

Grisolia, Julio Armando. 2019, *Manual de Derecho Laboral*. Buenos Aires, BRA: Abeledo Perrot editora.

Han, Byung-Chul. 2019, *En el Enjambre*. Buenos Aires, ARG: Herder Editorial.

Harrison, Charles. 2000, *Modernismo.* São Paulo, BRA: Cosac Naify editor.

Heller, Herman. 2015, *Teoría del Estado*. Districto Federal, MEX: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas. 2019, *Leviatán*. Buenos Aires, ARG: Colihue editora.

Hobsbawn, Eric. 1991, *Era dos Extremos*. Rio de Janeiro, BRA: Companhia das Letras.

Kammerhofer, Jorg; D'Aspremont, Jean. 2014, *Internation Legal Positivism in a Post-modern World*. Cambridge, ENG: Cambridge University Press.

Kaufmann, Arthur. 1999, Derecho natural y positivismo: Problema histórico de la filosofia del derecho. In: *Filosofía del Derecho*. PP 59-87. Bogotá, COL: Universidad Externado de Colombia editorial.

Lafer, Celso. 2006, Miguel Reale – Profesor. In: Miguel Reale y su filosofia del derecho. In: Laclau, Martin... [et al]. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* de la Asociación Argentina de Derecho Comparado. PP 139-247 Buenos Aires, ARG: AbeledoPerrot, 2010. v. 26, 345 p.

Lautremónt, Conde de. 2015, *Os cantos de Maldoror*: poesias, cartas, obra completa. São Paulo, BRA: Iluminuras.

Offe, Claus. 2019*, Contradictions of the Welfare State.* Nova Iorque, EUA: Routledge Library Editions.

Plant, Raymond. 2011, *Hegel*. The Great Philosophers collection. London, ENG: Phoenix editora. Edição ebook.

Prost, Antoine. 2008, *Doze Lições Sobre a História.* Belo Horizonte, BRA: Autêntica editora.

Rawson, Judy. 1989, O Futurismo Italiano. In: Bradbury, Ray; Mcfarlane, James. *Modernismo:* Guia geral. PP 198-210. Rio de Janeiro, BRA: Companhia das Letras.

Saes, Décio. 1994, Uma contribuição à crítica da Teoria das Elites. In: *Revista Sociologia e Política*. n. 3, Dossiê Ideologias Políticas. São Paulo, BRA: Editora da Universidade de São Paulo.

Sevcenko, Nicolau. 1992, Os maquinismos de uma cenografia móvel. In: *Orfeu Estático na Metrópole*: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20. PP 89-106. Rio de Janeiro, BRA: Companhia das Letras.

Vilanova, José. M. 1973, La Positividad. In: *Filosofía del Derecho y Fenomenología Existencial*. PP 217-227. Buenos Aires, ARG: Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales.

Zaffaroni, Eugenio Raúl. 2015, *El Derecho Latinoamericano en la Fase Superior del Colonialismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, ARG: Ediones Madres de la Plaza de Mayo.