

# El Lawfare, La Ley de propiedad y la crítica de la ley: Reflexiones desde de Franz Hinkelammert

Carlos Enrique Angarita Sarmiento<sup>1</sup>

## Resumen:

Lawfare es la más reciente forma de la ley que naturaliza y sacraliza la propiedad y el mercado. En el presente artículo se describe brevemente la aplicación del Lawfare en América Latina y se propone un análisis que vaya más allá de la explicación fenomenológica y estructuralista que suelen realizar las aproximaciones sociológicas y políticas. A modo de objetivo general, se busca desvelar la ley en tanto ilusión trascendental, tal y como funciona hoy en las sociedades modernas. Para ello se presentan los fundamentos del pensamiento de Thomas Hobbes, de Jean J. Rousseau y de John Locke, a fin de indicar cómo el proyecto moderno consolidó una profunda fe en la ley y la elevó en columna vertebral de la organización social. De trasfondo, la ilusión trascendental de la ley, en cada uno de estos autores, está construida sobre la base de visiones religiosas que están detrás de sus discursos filosóficos. La reflexión desarrollada actualiza metodológicamente la crítica de Franz Hinkelammert a Locke por su importancia para entender el fundamento de las sociedades de mercado neoliberales. Así mismo, metodológicamente se asume la crítica de la ley de Pablo de Tarso, según la interpreta este autor alemán. Se concluye finalmente la vigencia del trabajo investigativo de Hinkelammert para desentrañar el fundamento trascendental del Lawfare y la necesidad de colocar otro referente distinto al de la ley para la construcción social.

**Palabras clave:** codicia, propiedad, lawfare, ley, crítica de la ley

---

1 Doctor en Teología y Magíster en Estudios Políticos. Investigador en el campo de la teología política. Fue profesor e investigador en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, durante cerca de tres décadas. Miembro del Grupo Pensamiento Crítico, en Costa Rica, fundado por iniciativa de Franz Hinkelammert. E-mail: carlosenrique.angarita@gmail.com

# **Lawfare, a lei de propriedade e a crítica da lei: Reflexões a partir de Franz Hinkelammert**

## **Resumo:**

Lawfare é a forma mais recente da lei que naturaliza e sacraliza a propriedade e o mercado. Este artigo descreve brevemente a aplicação do Lawfare na América Latina e propõe uma análise que vai além da explicação fenomenológica e estruturalista geralmente feita pelas abordagens sociológicas e políticas. Como objetivo geral, o texto busca analisar a lei como uma ilusão transcendental, tal como funciona hoje nas sociedades modernas. Para esta análise, são apresentados os fundamentos do pensamento de Thomas Hobbes, Jean J. Rousseau e John Locke, a fim de indicar de que modo o projeto moderno consolidou uma profunda fé na lei e converteu-a em espinha dorsal da organização social. No fundo, a ilusão transcendental da lei, em cada um destes autores, é baseada nas visões religiosas que estão por trás dos seus discursos filosóficos. O artigo atualiza metodologicamente a crítica de Franz Hinkelammert a Locke pela importância na compreensão da fundação das sociedades neoliberais de mercado. Metodologicamente se assume a crítica da lei de Paulo de Tarso, tal como é interpretada pelo autor alemão. Por fim, conclui-se a vigência do trabalho investigativo de Hinkelammert para desvendar o fundamento transcendental do Lawfare e a necessidade de colocar outra referência, distinta da lei, para a construção social.

**Palavras-chave:** cobiça, propriedade, lawfare, lei, crítica da lei

# **Lawfare, the property law and the critique of law: Reflections from Franz Hinkelammert**

## **Abstract:**

Lawfare is the most recent way of the law, which make sacred property and market. In this article we show, briefly, Lawfare's application in Latin America and we also propose an analysis beyond of the structural and phenomenological explanation used in sociological and political approaches. The main aim is to reveal the law as a transcendental illusion within the modern societies. We present the bases of Thomas Hobbes, Jean J. Rousseau and John Locke's thought, with the aim of showing how the modern project consolidated a deep faith in the law and raised the vertebral column of the social organization. In the background, there is a transcendental illusion of the law in all these authors. This illusion is built on the religious visions behind their philosophical illusions. The following reflection methodologically updates Franz Hinkelammert's critique of Locke. This critique is important to understand the basis of the neoliberal market societies. It also assumes, methodologically, the critique of Law by Paul of Tarsus, according to

Hinkelammert's interpretation. It finally concludes with the validity of Hinkelammert's research work to discover the transcendental basis of Lawfare and the need to place another model, different to the law, for the social construction.

**Keywords:** greed, property, lawfare, law, criticism of law

## **Introducción: Lawfare, la guerra por otros medios**

En junio de 2012 fue destituido por el congreso de la república el presidente de Paraguay, Fernando Lugo, y sometido a un juicio político exprés. En agosto de 2016, el senado brasileño también destituyó a la presidenta Dilma Rousseff sin que se le comprobara los delitos que le imputaron en ese momento. Meses antes, Luiz Inácio Lula da Silva, expresidente de Brasil, fue detenido, acusado de corrupción y condenado al año siguiente, por lo cual le fue imposible presentarse nuevamente a la candidatura presidencial en 2018. En abril de 2020, Rafael Correa en el exilio y después de diez años como presidente de Ecuador, fue condenado en su país por "influjo psíquico" en el Caso Sobornos. En el año 2022 Cristina Fernández de Kirchner, tras ejercer dos períodos presidenciales, fue condenada en primera instancia a seis años de prisión e inhabilitación vitalicia para ejercer cargos públicos, por defraudación del Estado, mediante un proceso que todavía está en apelación. En diciembre de 2023 el Tribunal Constitucional Plurinacional de Bolivia derogó la reelección indefinida, a raíz de los acontecimientos que llevaron en 2019 al exilio del presidente Evo Morales, en medio de discutidas elecciones presidenciales y después de sus tres períodos como jefe de estado. En la actualidad, Pedro Castillo, destituido presidente de Perú en 2022, está preso y acusado por rebelión y abuso de autoridad. Al lado de estas figuras presidenciales también han sido involucrados altos funcionarios de algunos de estos gobiernos. En todos los casos se trata de acusaciones jurídicas contra líderes políticos de izquierda que han llegado a ser gobierno.

En las décadas de los años 70 y 80 del siglo XX la persecución desde el establishment a las alternativas políticas se efectuó mediante la estrategia de seguridad nacional, que usó mecanismos represivos como las detenciones arbitrarias, la tortura, la ejecución extrajudicial y la desaparición forzada, todo lo cual configuró una suerte de hard power. La estrategia fue insostenible por más tiempo,

dadas las actuaciones de organismos internacionales y de ONG a nombre del derecho internacional de derechos humanos que dieron como resultados emblemáticos el procesamiento de la Junta Militar de Argentina y la detención temporal del dictador Augusto Pinochet.

Los analistas sociales vienen llamando soft power o golpe blando a lo que sucede hoy. Parece una nueva estrategia de las esferas del poder neoliberal, usada para neutralizar políticamente proyectos que afecten el actual modelo de acumulación de capital. El instrumento privilegiado al que recurren se denomina lawfare.

Silvina Romano explica que la noción de lawfare

Se difundió inmediatamente después del atentado a las Torres Gemelas, en el marco de la “Guerra global contra el terrorismo” (en la que EEUU se erige como víctima del terrorismo) y sigue vigente. Sin embargo, desde una perspectiva opuesta, el lawfare puede ser interpretado como una guerra jurídica, “una guerra por otros medios”, implementada por potencias como EEUU contra Estados o grupos de otros Estados que amenacen de algún modo los intereses del sector público-privado de EEUU y sus aliados. En este sentido, articula con una noción de guerra híbrida que describe una confluencia de estrategias de desestabilización implementadas por países centrales (en particular EE.UU.) para conducir “cambios de régimen” en espacios considerados “no aliados”, “Estados fallidos”, etc., utilizando herramientas del poder blando (incluida la judicialización), prescindiendo del uso de la fuerza militar, o dejándola en un segundo plano (Romano, 2020, pp 17-18).

Según lo dicho, el lawfare contiene dos características principales: es un instrumento de guerra y es aplicado e impulsado desde el gobierno de Estados Unidos, esto es, tiene un rasgo de dominación imperial. Como instrumento de guerra camufla la cara violenta del poder para darle un rostro legal y pacífico. Y como herramienta de origen estadounidense es proclive a tropiezos en el momento de aplicarse en contextos distintos, pues los sistemas judiciales todavía no están suficientemente adecuados. En este último sentido “... los países centrales definirían qué es la ley, qué tipo de ley es correcta y adecuada, a la vez que clasifican a otros sistemas legales como inadecuados o excesivos, por ser diferentes a los cánones occidentales y desafiarlos” (Romano, 2020, p.18).

El ajuste de la ley al que estamos asistiendo conlleva la aparición de entornos jurídicos y políticos nuevos. El lawfare produce transferencia del poder político y sus instituciones representativas a instituciones judiciales, propiciando, a su vez, la emergencia de estados de excepción. En esta línea, persigue acrecentar la idea de la necesidad de que todos los políticos se vayan, pues ninguno sirve. Además, se aplica de manera expedita, violando los principios y normas de los derechos humanos y ante lo cual los imputados se sienten inermes, buscando propiciar con ello su desmoralización ante la opinión pública y su retiro “voluntario” del escenario político. Asimismo, el lawfare se usa preferentemente bajo el pretexto de la lucha contra la corrupción y ayuda a consolidar la idea de que este es el problema central de América Latina y particularmente de los gobiernos alternativos o progresistas. Por fin, como norma que no se ha discutido en ningún ámbito diplomático internacional, requiere de una amplia difusión propagandística y de una narrativa proferida desde una instancia ética “neutral”: Transparencia Internacional, organización financiada principalmente por la Fundación de Bill y Melinda Gates (Romano, 2020, pp. 19-24).

Los rasgos que acabamos de enunciar se entrelazan para configurar un entorno político, jurídico y ético inusual. En tanto el ambiente logra crearse en los lugares donde el lawfare es empleado -siempre con tensiones- da la impresión de estar defendiendo el estado moderno y los derechos humanos de aquellos que amenazan con destruirlo. Pero, curiosamente, como lo muestran los análisis sobre el tema, su puesta en práctica ocurre donde Estados Unidos quiere garantizar el control geopolítico de alguna región para así poder acceder a recursos estratégicos como hidrocarburos, territorios y recursos naturales. En consecuencia, se trataría de una herramienta jurídica, intrínsecamente bélica, que permite a los grandes capitales el uso en propiedad de bienes con alta rentabilidad.

Planteado así el estado de cosas, queremos proponer aquí unas reflexiones que ayuden a dilucidar el carácter de la ley en el mundo moderno. Hasta ahora las discusiones -válidas todas ellas- se han centrado en preguntarse por la validez política y jurídica del lawfare. Desde nuestra perspectiva, apuntamos más de fondo a mirar las posibilidades y límites de la ley, según su devenir en el

proyecto moderno. Este examen permitirá posicionarnos frente a la ley antes de afirmar *a priori* su supuesta necesidad. Dicho de otra forma, vale la pena preguntarnos si la ley nos sirve para afirmarnos humanamente en el mundo o si es necesario explorar otros modos de hacerlo.

En la búsqueda de alguna respuesta serán decisivas las investigaciones de Franz Hinkelammert a propósito de lo que significa la ley en el mundo moderno a partir de John Locke, y la vigencia de la crítica de la ley efectuada hace dos milenios por Pablo de Tarso y actualizada por el autor alemán.

### **La ley en los albores de la imaginación moderna**

El proyecto moderno ha conseguido construir una profunda fe en el sistema jurídico. La ley es el referente obligado de cualquier decisión, pues siempre se busca legitimar las actuaciones públicas y privadas a partir de su carácter legal. En caso contrario, la transgresión de la ley efectuada desde la esfera del poder es presentada como un hecho aislado producido por algún individuo que se descarrió. De fondo se sigue profesando que la ley organiza la vida social y humana y que se debe buscar su adecuada formulación y aplicación para evitar extravío alguno. En síntesis: en el proyecto moderno se sigue creyendo que la ley salva.

En consonancia con lo anterior, el estado moderno se pretende como estado de derecho y se concibe como tal a la luz de los derechos humanos. De tal forma, la función del derecho terminó siendo la de interpretar los derechos humanos que dieron lugar a la sociedad moderna para presentarse como garante de su espíritu.

El anterior propósito subyace en las reflexiones de los primeros filósofos políticos modernos cuando elaboraron los conceptos de *estado de naturaleza* y de *estado civil*. De fondo, detrás de sus distintas imaginaciones sobre tales estados, Hobbes, Locke y Rousseau tenían la preocupación común de asegurar el cumplimiento de la ley. Fue de esa manera como finalmente los mencionados autores contribuyeron a la configuración del mito moderno de la ley que aún orienta el devenir de nuestras sociedades.

Franz Hinkelammert nos ha dejado en claro que en el decurso que fue tomando la naciente sociedad burguesa, la visión de John

Locke a la postre fue la que prevaleció. De hecho, la sociedad que en el presente se globaliza bajo la égida del mercado neoliberal se dirige inequívocamente por los principios del filósofo inglés. Aunque la perspectiva hobbesiana también es funcional a este propósito, sin embargo, su preocupación se focalizó en la defensa del poder absoluto y en la necesidad de administrar la obediencia y el miedo ciudadanos: en tal sentido, su teoría sirve como fundamento del ejercicio del despotismo político, requerido para la realización del mercado total. Rousseau, por su parte, insistió en la configuración de un contrato social democrático como instancia crítica de la sociedad que recién se forjaba: en cuanto tal, ofrece algunas bases para la crítica política en defensa del estado liberal. Así que la crítica a Locke es perentoria para desentrañar hoy el lugar de la ley dentro del modelo de mercado neoliberal en el que devino la sociedad burguesa emergida en el siglo XVIII.

Para estos tres filósofos, la nueva sociedad partía de la imaginación que moldeó la convivencia humana en el medioevo, la cual se soportaba en el relato judeocristiano del paraíso terrenal. Si bien no recurrieron explícitamente a esta narración, no podían eludir su peso paradigmático y debieron, en consecuencia, reinterpretarlo secularmente desde otros lugares bíblicos (Hobbes y Locke) o desde una nueva comprensión de la religión (Rousseau). Bajo este procedimiento le dieron forma al *estado de naturaleza* u origen primordial -en cualquier caso, inexistente en la historia- desde el cual cada pensador formuló la utopía de una sociedad renovada o *estado civil*, con la que suplantaban la promesa de un cielo después de la muerte y lo instalaban en la tierra. Asistimos, así, a la resignificación de la matriz mítica religiosa medieval que, de hecho, no fue suprimida.

## **La justificación teológica del poder en Hobbes**

La visión antropológica y social de Hobbes se sintetiza en su apotegma "*Homo homini lupus*", el hombre es lobo del hombre. Es un punto de vista negativo que contiene como trasfondo el caos primordial que antecedió al paraíso, descrito en el libro del Génesis. Empero, en su relato filosófico Hobbes lo llena de nuevo contenido: el caos del estado de naturaleza es el interés individual en el que

cada quien hace lo que le viene en gana, lo cual se traduce en la guerra de todos contra todos y en el establecimiento del miedo mutuo entre los individuos.

El anterior estado se supera solamente a través del estado civil que, cual Leviatán, evitará el regreso al estado natural, malo por antonomasia. El estado incontrolable de miedo entre los individuos debe conjurarse con la creación de un estado de miedo colectivo ante el poder monárquico, en el que todos se sometan a la ley. Para ello es necesario que cada individuo renuncie a su poder y haga parte de la obediencia absoluta. Quien garantizará dicho estado de paz será el rey soberano por dos razones: primera, el Reino de Dios no es la iglesia sino es natural y se encarna en un rey escogido por voluntad divina; y, segunda, el Reino de Dios es profético: así como antaño Dios escogió a Israel, ahora escoge al pueblo inglés para prolongar sus promesas de salvación. Según Enrique Dussel (2007), estamos ante la justificación del poder absoluto, cristiano y solipsista, capaz de crear el miedo colectivo ante la amenaza del mal y de imponer a renglón seguido la obediencia a la ley y al bien.

### **La justificación religiosa del poder en Rousseau**

En el polo opuesto encontramos la perspectiva de Rousseau: *“el hombre es bueno y la sociedad lo corrompe”*. Sin embargo, no se trata de un axioma simple como suele malinterpretarse. Su imaginación describe una naturaleza del hombre que obedece a sus instintos -que no necesariamente califica como buenos o malos- en congruencia con su origen natural: la bondad humana radica en la fidelidad a sus afectos naturales, no en su idealización como virtud abstracta. En dicho estado, el hombre vive un equilibrio entre sus necesidades y el modo de satisfacerlas de manera individual con lo cual garantiza su libertad. Rousseau parece estar viendo así a quienes habitaron el paraíso terrenal.

El problema lo encuentra en el proceso de socialización a través del cual la propiedad privada finalmente pervierte al ser humano y lo desprende de su naturaleza (Domingo, 2002). En consecuencia, el estado de civilización debe volver al estado de naturaleza primigenio, siempre latente en las costumbres, los valores, los sentimientos y las creencias de una sociedad. Ello ocurre cuando,

al celebrar el contrato social, el legislador es capaz de proponer una religión civil, un constructo capaz de recoger los elementos de la cultura que acabamos de enunciar. Dicho reencuentro con su estado natural, le permite a la libre voluntad individual asumir la voluntad general expresada en la ley (Perez, 2017).

Como lo podemos observar, Rousseau piensa en una religión que se funda en una visión teológica secular. El autor suizo siempre sospechó de las religiones eclesiásticas y de las religiones del ciudadano pues las consideró instrumentalizaciones del poder en contra de la bondad natural. En cambio, su justificación teológica del contrato social pretende el naturalismo de una religión histórica que se conforma a través del proceso constituyente.

### **La naturalización de la ley y de la propiedad realizada por Locke.**

En su *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, John Locke resume cuatro premisas explicadas en el primer *Tratado* y en las que muestra la inutilidad de derivar el poder político de la autoridad de Adán, para ahora concluir:

Como todas estas premisas han quedado, según pienso, claramente probadas, es imposible que quienes ahora gobiernan en la tierra se beneficien en modo alguno o deriven la menor traza de autoridad de lo que se considera fuente de todo poder: el *dominio privado* y la *jurisdicción* paternal de Adán (Locke, 2006, p. 7).

De acuerdo con lo anterior, el autor se propone en su nuevo ensayo "...encontrar otra teoría que explique el surgimiento del gobierno y del poder político, y otro modo de designar y conocer a las personas que lo tienen" (Locke, 2006, p.7). Por tanto, aunque Locke sabe que el relato del Génesis ha sido el referente principal de occidente, procurará otro fundamento de la propiedad y de la ley por medio de su descripción del estado de naturaleza.

El estado de naturaleza no lo comprende Locke como el instante único desde el cual se originó todo. Se trata, más bien, de un estado primordial que puede hacerse actual en cualquier momento. En tal sentido es que el estado de naturaleza adquiere para los individuos el carácter de fundante.

El filósofo inglés lo concibe, en primer lugar, como un estado de perfecta libertad "... para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre" (Locke, 2006, p. 10).

Así, Locke ata la libertad -que es por natura- a la acción humana, la cual la equivale a la facultad de cada individuo de poseer cosas y personas y a su criterio de juicio para disponer unilateralmente de ellas. La acción humana está asociada al destino de hacerse propietario. En consecuencia, lo que hace el filósofo es elevar la propiedad como un derecho natural que determina la condición de libertad del ser humano. Se es libre en tanto se es propietario individual, sin depender de nadie; si el individuo no se hace propietario, no es libre y, por tanto, pierde su condición humana.

Y el estado de naturaleza, en segundo lugar, es también un estado de igualdad...

... en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás... sin subordinación o sujeción de unas [criaturas] a otras, a menos que el amo y señor de todas ellas, por alguna declaración manifiesta de su voluntad, ponga a una por encima de otra, y le confiera, mediante un evidente y claro nombramiento, un derecho indudable de dominio y de soberanía (Locke, 2006, p. 10).

"Poder y jurisdicción son recíprocos": el dominio se hace institución y la institucionalización configura la potestad; son una misma cosa. Ante el poder y la ley somos iguales, no hay esencialmente discriminación. En consecuencia, podemos decir que la propiedad -natural, hay que insistirlo- debe quedar consagrada como tal en la ley y debe garantizarse mediante el ejercicio del poder. Frente a dicho fundamento -a todas luces metafísico- no obstante Locke, de manera contradictoria abre una posibilidad que niega el postulado de la igualdad: que el juicio de un amo imponga su voluntad y defina arbitrariamente "un derecho indudable de dominio y de soberanía", esto es, que decida algo distinto sobre el derecho de propiedad individual de alguien. Por ende, si existen

amos, ya no hay igualdad. Bajo este criterio legitimaba Locke las decisiones sobre la posesión de esclavos y el despojo de tierras de los amos ingleses en Norteamérica.

## **La propiedad debe ser defendida, según Locke**

Leemos en John Locke:

...de la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está así mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar ésta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, *a menos que se trate de hacer justicia en un culpable* (Locke, 2006, p.10).

Acerca de la anterior cita, Franz Hinkelammert señala:

Esta ley de la naturaleza descansa por tanto en el respeto de la integridad física del ser humano y en el respeto de sus propiedades. *En Locke, ése es un simple presupuesto que él considera evidente*. Por eso lo desarrolla en términos muy breves. Lo que desarrolló largamente es un derecho derivado de esta ley de la naturaleza. Es el derecho de ser juez sobre esta misma ley de la naturaleza. Locke afirma que: *...ha sido puesta en manos de todos los hombres, dentro de ese estado [natural], la ejecución de la ley natural; por eso tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación (§7)* (Hinkelammert, 2005, pp. 84-85).

Hemos explicado el carácter natural de la propiedad que, en la primera cita de este apartado, se expresa con el término “conservación”, usado por Locke. Para él, la vida no se reproduce, sino que se conserva, se tiene, también es propiedad. Según Hinkelammert, este argumento no lo desarrolla, es más bien una evidencia dada. Lo que verdaderamente le preocupa es el tema de ser juez para que la ley de naturaleza se preserve. Por eso, el autor inglés afirma que todos los seres humanos somos jueces también por natura y, por ello, la propiedad se conserva.

Alguien se empieza a constituir como juez cuando identifica

a un violador de la ley natural, a un culpable. El culpable crea un estado de guerra porque al violar la ley natural y querer someter al otro se coloca en contra del género humano. Pero también el juez se hace juez cuando castiga al transgresor de su propiedad. Cuando así sucede, según Locke, “se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león” (Locke, 2006, p. 88). Con el tema del juez, Locke llega a lo que sería la médula del asunto: quien atenta contra la propiedad es enemigo de la humanidad. El enemigo, como lo describe, es un salvaje, se iguala a un animal y pierde su condición humana, por tanto, merece morir. En consecuencia, no muere un ser humano sino alguien que renunció a serlo.

Locke está haciendo una reflexión imaginaria, elevada a filosofía abstracta, pero tiene presente un contexto histórico que refiere constantemente y en el que identifica a los enemigos de la humanidad: las monarquías absolutas de Europa y Asia que quieren regresar al derecho divino de los reyes, los indígenas de Norteamérica que se resisten a la propiedad privada y los esclavos que aspiran a ser libres. Todos ellos “pueden ser tratados como si fuesen bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquel que cae en su poder”. (Locke, 2006, p. 23). Y se pregunta Hinkelammert:

“Y quiénes son los “nosotros” de Locke? No son los ingleses ni la burguesía inglesa. Son todos aquellos que defienden el género humano, la ley de la razón que Dios ha puesto en el corazón humano; en fin, son aquellos que imponen la ley de la naturaleza. Y esos sí son Locke y la burguesía inglesa. Ellos encarnan eso, pero no como grupo preestablecido, sino como misioneros de este género humano. Son ellos quienes descubren que todo el mundo está levantado en contra del género humano, excepto ellos quienes lo defienden (Hinkelammert, 2005, p. 90).

¿Cómo asegurar, entonces, la propiedad de la que hace parte todo el género humano? Locke plantea, entonces, su proyecto de estado civil. El estado civil debe enfrentar el estado de guerra, siempre latente, imponiendo la ley natural. En tal sentido, el estado

civil se transforma en estado despótico por necesidad. En esto consiste el perfeccionamiento del estado natural.

El estado despótico “perfecciona” la ley natural del siguiente modo. Si bien reconoce que la propiedad es la característica fundante del género humano, se accede al estado civil si esa propiedad se refrenda como propiedad individual a través del trabajo:

...la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que he excavado en algún terreno que tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad (Locke, 2006, p. 34).

El trabajo sella con su impronta el carácter individual de la propiedad. Se trabaja para poseer y no para crear. La tierra, la naturaleza no tocada pertenece al género humano y puede ser intervenida por cualquiera dispuesto a trabajarla: cuando lo hace, la convierte en su propiedad individual y la despoja de su distintivo común. Quien a esto se oponga -indígenas, como en la Norteamérica de Locke, o campesinos o pobladores urbanos u obreros como en los países periféricos del actual mundo en globalización- pueden ser sometidos al estado despótico, incluso ser destruidos por ser fieras salvajes que amenazan a la humanidad.

## **El fundamento teológico de la justicia**

El relato del Paraíso no le servía a John Locke para justificar la ley natural que tanto defendía. En esa narración no aparece ninguna propiedad, ni individuos haciendo ninguna clase de justicia y sí, en cambio, una desobediencia a la ley. Por eso se deslinda de la jurisdicción paternal de Adán. De forma diferente, tratará de ofrecer una justificación religiosa (a la que no renuncia) desde otro lugar bíblico: la figura de Jefté.

En primer lugar, Locke se plantea el problema de cómo la justicia, de suyo natural, no siempre funciona:

Es más: allí donde la posibilidad de apelar a la ley y a los jueces constituidos está abierta, pero el remedio es negado por culpa de

una manifiesta perversión de la justicia y una obvia tergiversación de las leyes para proteger o dejar indemnes la violencia o las injurias cometidas por algunos hombres o por un grupo de hombres, es difícil imaginar otro estado que no sea el de guerra (Locke, 2006, p. 26).

En segundo término, John Locke refiere que tal dificultad también la vivió Jefté: “Si hubiese habido un tribunal así, alguna jurisdicción terrenal superior para determinar justamente el litigio entre Jefté y los amonitas, nunca habrían llegado a un estado de guerra...” (Locke, 2006, p. 27).

Y, tercero, ofrece una solución para su tiempo igual a la que encontró Jefté:

Por lo tanto, en aquellas controversias en las que se plantea la cuestión de «¿Quién será aquí el juez?» no quiere decirse con ello «quién decidirá esta controversia»; pues todo el mundo sabe que lo que Jefté está aquí diciéndonos es que «el Señor, que es también Juez», es el que habrá de decidirla. Cuando no hay un juez sobre la tierra, la apelación se dirige al Dios que está en los Cielos. Así, esa cuestión no puede significar «quién juzgará si otro se ha puesto en un estado de guerra contra mí, y si me está permitido, como hizo Jefté, apelar al Cielo para resolverla». Pues en esto soy yo el único juez en mi propia conciencia, y el que, en el gran día, habrá de dar cuenta al Juez Supremo de todos los hombres (Locke, 2006, p. 27-28).

Tenemos la presentación de un escenario, por parte de Locke, en el que, a partir de un personaje bíblico relativamente secundario propone una comprensión de la justicia y del estado de guerra.

Según la historia narrada en el libro de Jueces (Ju 10,6-12,7) Jefté pertenecía a la tribu de Galaad. Hijo de Galaad y de una prostituta, fue expulsado por sus hermanos -hijos de su verdadera esposa- y excluido de la herencia de su padre. Estaba proscrito. Galaad fue ocupada por la tribu de Amón que alegaba propiedad sobre esa tierra. Fue entonces cuando los ancianos galaaditas recurrieron a Jefté, por sus destrezas guerreras, lo hicieron juez y le pidieron que combatiera a su enemigo. Jefté se rehusó al comienzo pero finalmente aceptó el encargo. Su estrategia fue la de tratar de conciliar antes de usar la salida bélica. Agotados sus esfuerzos, decidió la guerra bajo un juramento que le asegurara la victoria:

le prometió a Yahvé que, si vencía a los amonitas, le ofrecería en holocausto a la primera persona que saliera de su casa cuando regresara triunfante. La persona que apareció después de su vuelta triunfal fue su única hija. La hija era virgen, aceptó sin resistencia la voluntad sacrificial del padre y sólo le pidió estar dos meses en el desierto con sus amigas, llorando su muerte inminente. Al cabo de ese tiempo, la hija volvió y Jefté “cumplió con ella la promesa que había hecho”.

Encontramos elementos centrales en esta historia. Jefté es un marginal de su tribu y termina siendo líder principal gracias a su capacidad bélica; así, su oficio de juez lo ejerce por medio de la guerra. Además, la decisión de hacer la guerra incluye tres componentes: a) se muestra como una decisión de Yahvé y no como una iniciativa personal: “Que Yahvé, el Juez, juzgue ahora entre los israelitas y los amonitas” (Biblia de Jerusalén, 1975, Ju 11,27); b) la decisión es voluntad divina realizada en Jefté: “El espíritu de Yahvé se apoderó de Jefté” (Biblia de Jerusalén, 1975, Ju 11,29); c) el juramento de ofrecer la hija para obtener el triunfo, implica el sacrificio necesario después del asesinato, también necesario, del enemigo. Para completar el cuadro anterior, la hija acepta la decisión sin ninguna resistencia. En suma, nos encontramos con una sacralización de la violencia para preservar la propiedad sobre la tierra a los galaaditas.

La reflexión que desarrolla Locke, a partir de este relato, se centra en la justicia. El filósofo sabe que la justicia, incluida la civil, es disfuncional. Entonces usa este referente bíblico para mostrar cómo hacer justicia. La justicia, como la entiende, es estrictamente la producción de un juicio subjetivo que produce un individuo, en este caso, un líder: “soy yo el único juez en mi propia conciencia”. Y esta conciencia se legitima al saber que habrá un Juicio Supremo en el que se dará cuenta ante Dios del juicio subjetivo de conciencia: se trata, entonces, de un juicio divino, antesala del Juicio Supremo Final.

Ahora bien: el contenido del juicio tiene que ver con la decisión de hacer la guerra para defender la propiedad. Jefté aparentemente agota con la persuasión y el intento de conciliación el evitamiento de la violencia. Sin embargo, desde el inicio ha sido

llamado para hacer la guerra. El sistema de jueces y de justicia de Israel no está funcionando y el narrador deja saber por qué fue llamado Jefté. Locke trata de separar la justicia del estado de guerra pero, según su ejemplo bíblico, termina infiriendo que son una misma cosa que debe ser enfrentada con una guerra “legítima” a nombre de la ley natural de la propiedad. En otras palabras: para el filósofo inglés la justicia es un juicio de conciencia que establece alguien (la burguesía como señala Hinkelammert) capaz de ver la amenaza que se cierne sobre la propiedad la cual, definitivamente, sólo se defiende mediante la violencia, esa especie de derecho de guerra dentro del estado de guerra. O en palabras de Hinkelammert: “No es necesario que haga la guerra, no obstante el derecho a la guerra lo tiene *a priori* y será necesariamente una guerra justa de defensa del género humano” (Hinkelammert, 2005, p. 90).

### La ley en la tradición judía

La ley fue el fundamento como pueblo del Israel antiguo. El relato de la entrega de las tablas de la ley o Decálogo, por parte de Yahvé a Moisés, es el símbolo principal de la importancia otorgada a su sistema legislativo (Ex 20, 1-17 y Dt 5, 1-21). En los códigos -muy avanzados para la época- emanados en la monarquía, se entendía la justicia como la defensa de la vida del huérfano, de la viuda y del forastero, es decir, de los más vulnerables. Adicionalmente, cada siete años se exigía la liberación de los esclavos y cada cincuenta, en el año del jubileo, la redistribución de la riqueza. Por la ley, en consecuencia, se llenó de contenido lo que en los libros veterotestamentarios se conoce como justicia (Gutiérrez, 1975, p 372-373).

En el antiguo testamento hay una larga discusión acerca de si la ley salva o no a Israel. La reflexión más profunda aparece en el libro del Génesis, en el relato del Paraíso (Gn 2). Allí hay una prohibición que es violada por Eva y por Adán. En el siglo IV Agustín de Hipona calificó esa desobediencia como pecado original, interpretación que se instaló en la cristiandad. Pero el texto tiene otro significado: la desobediencia es contra una ley injusta, así fuera divina, que le permitió a la pareja primigenia tomar conciencia y empezar a hacerse cargo de su propia historia; al hacerlo, Dios no los maldijo como luego sí maldecirá a Caín por haber matado a

Abel (Gn 4) (Hinkelammert, 2003). El relato es una reflexión tardía en Israel, cuando la monarquía entraba en crisis y se dividía y la ley -tan avanzada- quedaba en letra muerta: el relato enseña que la ley, a pesar de su origen, tampoco salva.

Pero en la tradición judía la ley siguió siendo la supuesta tabla de redención, ya tergiversada como ley de culto. Jesús de Nazareth pondrá en entredicho este postulado tal y como lo evidencian los evangelios, especialmente el de Juan (Hinkelammert, 1998). Y será Pablo de Tarso quien hará las más agudas reflexiones para formular su crítica de la ley -especialmente en la carta a los Romanos- que servirá de base al naciente movimiento cristiano primitivo.

### **Pablo de tarso y su crítica de la ley**

Como judío, Pablo tiene presente el decálogo que mencionamos arriba: “En efecto, lo de ‘No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás, y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*” (Biblia de Jerusalén, 1975, Rom 13, 9). Al respecto, afirma Hinkelammert:

La ley de la cual habla sigue siendo por supuesto el núcleo de la ley como lo ve Pablo, es decir, los mandamientos seis al diez... frente a los cuales se encuentra el mandamiento que según Pablo es el más importante, es decir, el décimo mandamiento con su: “No codiciarás” ... Por lo general este aspecto de la crítica de la ley de Pablo es completamente marginado (Hinkelammert, 2013, p. 92).

¿Por qué Hinkelammert considera el décimo mandamiento, “no codiciarás”, como el principal de la ley para Pablo? Señala el autor alemán:

Esta codicia no es de ninguna manera algo como un instinto o envidia. Interpretarla de esta manera, elimina cualquier posibilidad de crítica. *Se trata de una acción racional “con arreglo a la codicia”* y que se vuelve amenazadora precisamente al cumplir la ley y al realizarse en cumplimiento de la ley (Hinkelammert, 2013, p. 78).

La codicia no es un mero sentimiento. La codicia es deseo (Žizek, 2001) y es acción racional (Hinkelammert). La codicia es

realización del deseo de poseer la casa del prójimo, la mujer del prójimo, su siervo, su sierva, su buey, su asno, todo lo del prójimo (Ex 20, 17) a través de una acción con la que racionalmente se ejecuta y se justifica dicha apropiación. Por la codicia también se mata, se roba, se comete adulterio. En la codicia conviven *conscientemente* el deseo y la acción y el cálculo racional que conducen a la exacerbación del deseo. La codicia riñe con el amor al prójimo porque orienta, a quien la comete, a hacer de su prójimo finalmente un objeto de sus deseos infinitos. Por eso para Pablo la codicia es *el* pecado.

El deseo codicioso que no corrige ley alguna, lo cambia Pablo por el deseo de liberar los cuerpos: “Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo” (Biblia de Jerusalén, 1975, Rm 8, 22-23).

Así, vemos que Pablo expresa ese anhelo como un gemido. Los cuerpos que sufren, que experimentan el dolor, gimen desde su interior para ser rescatados. Los cuerpos adoloridos sufren y gimen porque la ley no los ha liberado. Sin embargo, para Pablo no se trata de cambiar la ley o de aplicarla adecuadamente porque “la ley es la cárcel del cuerpo”, porque la injusticia persiste: “Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos con un espíritu nuevo y no con la letra vieja” (Biblia de Jerusalén, 1975, Rm 7, 6). Pablo se siente liberado de la ley, con un nuevo espíritu, desde su experiencia de Damasco:

Después de esta experiencia ve de manera distinta el mundo y lo que había pasado. Vive su *metanoia* y no simplemente una “conversión”. Él se da vuelta, se transforma en otro. Hasta cambia su nombre. Hasta la experiencia de Damasco se llamaba Saulus. Ahora asume el nombre de Paulus (Hinkelammert, 2013, p. 86).

La ley no libera al cuerpo. La ley le sirvió a Pablo para conocer el pecado:

Entonces, ¿qué podemos decir? ¿Que la ley es pecado? ¡De ningún modo! Sin embargo, yo no habría conocido el pecado si no hubiera sido por la ley. Seguro que yo habría ignorado qué es la

concupiscencia si la ley no dijera: ¡No te des a la concupiscencia! Mas el pecado, aprovechándose del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias; pues sin ley el pecado estaba muerto (Biblia de Jerusalén, 1975, Rm 7, 7-8).

La ley es paradójica. Pablo lo descubre no a través de una disquisición racionalista sino a través de su cuerpo y del discernimiento de lo que experimenta en su cuerpo. Se descubre, así, como un sujeto desgarrado, como alguien fragmentado entre su ser y su hacer:

Realmente, no comprendo mi proceder, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, debo reconocer que la ley es buena; pero en realidad no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí ... no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y, si hago lo que no quiero, no soy yo quien actúa, sino el pecado que habita en mí (Biblia de Jerusalén, 1975, Rm 7, 15-20).

La ley no libera porque detrás está habitando el pecado, el deseo exacerbado, la codicia, la concupiscencia obrando en el cuerpo e induciendo una acción racional para que esa codicia no tenga límites. “No hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero”. Pablo es consciente de lo que hace y no hace y de los efectos de la ley en su obrar: “en realidad no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí”. En consecuencia, la codicia se vuelve en contra del ser humano que creó la ley y en contra de la misma ley que no la evita. La codicia, en cambio, invierte la ley. El efecto de todo ello es que el ser humano termina actuando racionalmente en nombre del cumplimiento de esa misma ley. La ley incita al codicioso a pesar de que la ley prohíbe la codicia. Es el drama de la persona que busca hacerse sujeto para enfrentar la ley y no encuentra cómo salir del entrampamiento en medio del cual se halla...

### **La condición natural en la visión de Pablo**

Por lo anterior, Pablo busca salir de ese desgarramiento situándose por fuera de la ley. Con ese fin, Pablo va a entender el lugar y el papel de la ley en la historia de la humanidad y el

lugar que ahora ocupa a partir de Jesús. Obviamente, su lectura histórica tiene de trasfondo la historia de Israel de la cual él hace parte. Empero, no le va a preocupar la ley como referente de la organización de un pueblo y de una sociedad, sino la ley en relación con la historia del ser humano que busca habitar el mundo.

Dice Pablo:

Por un hombre *entró el pecado en el mundo* y, por el pecado, la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres, puesto que todos pecaron. Ciertamente, hubo pecado en el mundo antes de la llegada de la ley, pero el pecado no puede imputarse cuando no hay ley. Con todo, desde Adán hasta Moisés reinó la muerte aun sobre aquellos que no cometieron un pecado semejante al de Adán, el cual es figura del que había de venir... (Biblia de Jerusalén, 1975, Rm 5,12-14).

Como la ley no es pecado, Pablo señala que el pecado entra por un hombre, no por la ley. Pudo ser por Adán como también pudo ser por cualquier otro hombre. Lo cierto es que el pecado existe por fuera de la ley: la ley permite conocer el pecado porque lo imputa. En la visión de Pablo hubo un trayecto histórico, desde Adán hasta Moisés, en que no hubo ley que permitiera conocer el pecado e imputarlo. Luego, desde Moisés hasta el presente de Pablo, hay otro trayecto histórico en el que hay ley, pero el pecado continuó. El pecado permaneció porque “reinó la muerte aun sobre aquellos que no cometieron un pecado semejante al de Adán”. Por ello, el pecado, que nace de la codicia, produce la muerte, la muerte del otro y la muerte de quien peca. Y la ley no ha evitado ni el pecado ni la muerte. Esa ley fue la que llevó a la muerte de Jesús: en cumplimiento de la ley, Jesús fue crucificado. Por eso la ley termina dándole lugar a la codicia, al pecado.

Con Pablo no hablaríamos propiamente de un estado natural como lo hizo la filosofía moderna. Quizás podríamos hablar de una condición natural en la que el ser humano convive con la codicia, con el pecado. Pero no se trata de una condición esencial al propio ser humano sino de un desgarramiento en su lucha por entender y superar su obrar paradójico, dentro del cual siempre aparece la codicia. Según Hinkelammert, “... se trata de la transformación de esta hambre natural, en una codicia sin límites” (Hinkelammert,

2013, p. 93) que surge constantemente en medio de las relaciones humanas.

## **El nuevo curso de la historia: la gloria del ser humano que se hace justo**

Pablo declara que Adán es figura del que había de venir..., es decir, que en el primer hombre ya estaba prefigurado Jesús, con quien se inaugura el tercer y definitivo curso de la historia. Pablo se da cuenta de que...

Así como el delito de uno atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la obra de justicia de uno procura a todos la justificación que da la vida. En efecto, así como por la desobediencia de un hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno todos serán constituidos justos (Biblia de Jerusalén, 1975, Rm 6, 18-19).

Entonces no se trata de enjuiciar a través de la ley y su cumplimiento sino de constituir seres humanos justos. Mediante el juicio sólo se consigue la condena. La justicia no la hace la ley sino la hacen los que se hacen justos. Con Jesús, con el obrar como el de Jesús, podemos hacernos justos. La *metanoia* consiste en desear hacer justicia mediante el obrar justo: la verdadera obediencia es a la justicia, no a la ley. Y nos constituimos justos cuando producimos la vida con nuestro obrar.

Enseguida, Pablo se plantea el problema de cómo hacerse justo. La respuesta la da en Rm 13, 1-3: "Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación".

A todas luces, la redacción de estos versículos contradice la visión paulina de la ley. Pareciera que Pablo echara por tierra su concepto de la ley y legitimara las autoridades y las instituciones establecidas, a nombre de Dios. De hecho, sobre la base de este texto se ha legitimado el poder de dominación en occidente.

Hinkelammert, siguiendo al teólogo suizo Ivo Zurkinden, aclara que se trata de un error de traducción del término griego

*exousía*: "... en todos los otros usos de la palabra *exousía* en el Nuevo Testamento esta palabra nunca se traduce por autoridad, sino se refiere más bien a un poder (de apoderado del mesías) de Dios que se ejerce frente a la autoridad" (Hinkelammert, 2013, p. 117).

Hinkelammert decide interpretar *exousía* como poder de Dios frente a la autoridad, en concordancia con el *corpus* del pensamiento paulino. Para explicar cuál es el poder que da Dios, recurre a la primera carta a los Corintios, un texto anterior de Pablo en el que afirma: "Por tanto, que nos tengan los hombres por servidores del Mesías y administradores de los misterios de Dios" (Biblia de Jerusalén, 1975, 1Cor 4,1). Distinto a someterse a autoridad alguna, el Mesías habilita y da poder a sus seguidores para servir y administrar... los misterios de Dios.

Y, ¿cuáles son esos misterios de Dios que se deben administrar? Según Pablo tienen que ver con la elección que hace Dios: "Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Los plebeyos y los despreciables del mundo ha escogido Dios" (Biblia de Jerusalén, 1975, 1Cor, 1, 27).

Se trata de una sabiduría que no se reconoce en este mundo y que más bien crea confusión. La sabiduría de los plebeyos crea un conflicto con los poderosos y su apego a la ley, hasta el punto que éstos producen la muerte en cumplimiento de esa ley:

... hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo, abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios, *misteriosa*, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria *nuestra*, desconocida de todos los jefes de este mundo, pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria (Biblia de Jerusalén, 1975, 1 Co. 2:6-9).

La elección de Dios en favor de la sabiduría de los débiles tiene por destino la gloria *nuestra*. Al respecto, comenta Hinkelammert:

Este "gloríese en el Señor" presupone precisamente que el Señor para Pablo es el "Señor de nuestra gloria". No dice: Quien se quiere

glorificar, glorifique *al* Señor. Al contrario: quien se quiere glorificar, glorifíquese *en* el Señor. No excluye la glorificación de Dios. Pero Dios no es glorificado por haber hecho obras gloriosas. Es glorioso, porque ha destinado su sabiduría misteriosa “desde antes de los siglos para gloria *nuestra*” (Hinkelammert, 2013, p. 121).

Es un proyecto de glorificación del ser humano en la historia que se realiza desde los insignificantes de este mundo: “recibieron un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre! El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. (Biblia de Jerusalén, 1975, Rm 8, 14-17). Declarar a todos los seres humanos hijos de Dios, especialmente a los plebeyos, era “ya una provocación frente al emperador, [y] ahora la asignación de *exousía* una provocación frente a cualquier señorío” (Hinkelammert, 2013, pp. 117-118). Se inaugura con ello un nuevo tipo de relación entre los seres humanos, ya no entre amo y esclavo, sino “una relación de reconocimiento mutuo, no de sumisión ... El ser humano tiene dignidad frente a Dios como sujeto” (Hinkelammert, 2013, p. 121).

Como podemos ver, la crítica de la ley de Pablo apunta a construir no un estado civil sino una nueva historia fundada en un hombre nuevo (Ef 4,22) porque se constituye en sujeto. Pablo descubre que la fe de Jesús entraña una profunda creencia en los seres humanos que son capaces de relacionarse a partir del reconocimiento mutuo de sus necesidades. Es un replanteamiento de la fe en la que se cree en el poder humano que hace al ser humano justo e hijo de Dios (o dios mismo) y lo hace capaz de enfrentar la ley que no lo salva.

## **Algunas conclusiones generales**

### **I.**

Pablo de Tarso desvela la codicia como aquel deseo humano exacerbado de poseer todo a partir de su hambre natural. De donde se infiere que lo natural es la necesidad corporal y no el deseo infinito de posesión. También desvela cómo la ley despierta ese deseo concupiscente al prohibirlo. En este sentido, la ley lleva al pecado.

Locke, en cambio, naturaliza el deseo de posesión al declarar el derecho de propiedad como estado de naturaleza. La ley en el estado civil, según él, realizará el derecho pleno de propiedad como propiedad individual. Y la preservación de la ley de propiedad se hará a través de la aplicación de la justicia o juicio subjetivo por parte de cada individuo y del estado civil. Por esto se responderá en el Juicio Final y de ahí su legitimidad.

El lawfare, al colocar como problema central de las sociedades actuales la corrupción, pretende aplicarse en los países donde la propiedad individual de los grandes capitales tiene límites para reproducirse *ad infinitum*. Los obstáculos los encuentra en los estados que intervienen el mercado. Además, el lawfare postula como instancia última del juicio contra la corrupción a Estados Unidos para convertirse así en la expresión más extrema del proyecto de estado civil imaginado por Locke.

El carácter de la ley concebida por Locke y el lawfare pueden ser desentrañados con la crítica de la ley efectuada por Pablo de Tarso como una acción racional con arreglo a la codicia: la voluntad de dominación, consciente de su deseo de poseerlo todo en nombre de la ley natural, es perfeccionada en el proyecto moderno y en el mercado neoliberal como ley civil.

## II.

En Locke la formulación de la ley de propiedad es contradictoria. Habla, al tiempo, del estado de guerra como la amenaza permanente contra la propiedad y del necesario estado despótico como respuesta del estado civil. Formalmente pretende colocar la ley en tanto instancia superior del ordenamiento social y al estado despótico como una inevitable réplica en caso de violación de la ley. Dicha reacción del estado civil es violenta pero Locke la hace ver como ejercicio de la justicia. De otra parte, el lawfare se muestra como una alternativa distinta a la guerra sin hacerse cargo de los efectos violentos que desata su aplicación; con ello se pretende como un procedimiento judicial disuasivo.

Pablo de Tarso afirma sin ambages que por la ley conoció la muerte y que en cumplimiento de la ley Jesús fue crucificado. Es decir, denuncia el carácter intrínsecamente violento de la ley. Con

Pablo se puede afirmar que la ley de propiedad produce la muerte porque en su aplicación se deja morir a muchas personas y porque la apropiación, en no pocas ocasiones, ocurre a costa de otras muchas vidas. En consecuencia, desde Pablo se desnuda el sello violento de cualquier ley y, por ello, su indispensable discernimiento y relativización en cuanto referente de las relaciones humanas. De ahí la actualidad del pensamiento de Pablo.

### III.

El lawfare y la filosofía política moderna se paran en la necesidad absoluta de la ley para garantizar el orden social. Este argumento lo presentan como la única posibilidad de defender al género humano. Al contrario, la visión paulina relativiza la ley. No propugna por su abolición porque sabe que no es posible. Pero sí le apuesta a otra posibilidad para hacerse humano: cree en el poder de los plebeyos y los débiles para reconocerse y hacerse sujetos ante la ley. Para creer en esta creencia hay que hacerse otro radicalmente nuevo a través de la metanoia.

La clave para enfrentar la ley de la propiedad enquistada en el estado moderno y el lawfare al que recurren hoy el mercado y el estado neoliberales exige identificar, reconocer y potenciar las dinámicas sociales y políticas mediante las cuales las personas se reconozcan como seres corporalmente necesitados. No es un reconocimiento fácil, pues quienes intentan rescatar sus cuerpos deben pasar por gemidos y dolores propios de esa apuesta creativa. El reto consiste no en transformar la ley sino en transformar constantemente las relaciones humanas y sociales, la historia toda, a fin de poder habitar humanamente el mundo.

## Referências

BIBLIA de Jerusalén. Bilbao: Desclee de Brower, 1975.

DOMINGO, Miguela. Naturaleza humana y estado de educación en Rousseau: la sociedad. *Revista Pulso*, No. 25, Alcalá, 2002, pp.45-60.

DUSSEL, Enrique. “Thomas Hobbes: el nuevo paradigma del discurso de fundamentación de la política”. In DUSSEL, E. *Materiales para una política de la liberación*, México: UANL y Plaza y Valdés, 2007.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Edi-

ciones Sígueme, 1975.

HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto*. Del teatro mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. San José de Costa Rica: DEI, 1998.

HINKELAMMERT, Franz. “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto.” In HINKELAMMERT, F. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José de Costa Rica: DEI, 2003, p. 75-91.

HINKELAMMERT, Franz. *El sujeto y la ley*. El retorno del sujeto reprimido. Heredia: EUNA, 2005.

HINKELAMMERT, Franz. *La maldición que pesa sobre la ley*. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. San José: Editorial Arlekin, 2013.

LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya), 2006.

PÉREZ MARTÍNEZ, Alicia. *Jean Jacques Rousseau: del problema del mal a una religión civil*. [Tesis Magíster en Ciencia Política y Sociología]. Flacso, Ecuador, 2017.

ROMANO, Silvina María. Lawfare y neoliberalismo en América Latina: una aproximación, *Revista Sudamérica*, No. 13, Argentina, Diciembre 2020, pp. 14-40.

ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto*. El centro ausente de la ontología política, Buenos Aires: Ed. Paidós, 2001.