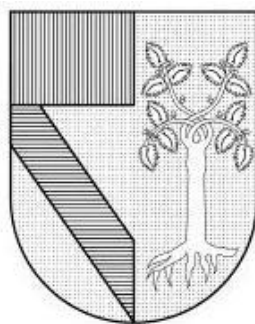


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA



**PATHOS Y DIKE. ARQUEOLOGÍA DE LA LEGITIMIDAD:
BASES EMOCIONALES DE LA JUSTICIA EN ARISTÓTELES**

T E S I S

Q U E P R E S E N T A

JUAN MATEO BRIEBA DE CASTRO

P A R A O B T E N E R E L G R A D O D E

DOCTOR EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO

DIRECTOR DE LA TESIS:

Dr. HÉCTOR JESÚS ZAGAL ARREGUÍN

CIUDAD DE MÉXICO.

2025

DEDICATORIAS:

A mi familia.

A mis amigos y en especial:

Severo José Luis Mar Esparza.

Miguel Ángel Martínez Espinoza.

Eduardo Rafael Montelongo Ávalos.

Lenin Miguel Antonio Montelongo Ávalos.

Adolfo Alejandro López Aguayo.

Ramón Gregorio Longoria Cervantes.

Luis Enrique Ramos Bustillos.

Ernesto Martínez Andreu.

Osmar Armando Cruz Quiroz.

Miguel Bonilla López.

Mario Roberto Cantú Barajas.

Héctor Hugo Lara Durán.

Manuel Armando Salas Torres.

AGRADECIMIENTOS:

Agradezco a mi familia y amigos por el amor brindado y la comprensión de todas mis ausencias, tengan la seguridad de que son correspondidos.

A los doctores Héctor Jesús Zagal Arreguín y Mauricio Hardie Beuchot Puente por su guía y paciencia.

También estoy profundamente agradecido con el apoyo brindado por el Consejo de la Judicatura Federal.

ÍNDICE

DEDICATORIAS:	I
AGRADECIMIENTOS:.....	II
ÍNDICE.....	III
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I.....	12
Introducción.....	12
Objetivo.....	15
Marco teórico	20
De la antropología al lenguaje.....	21
De la antropología a la estratificación.....	22
De la estratificación a la categorización.....	24
Gilgamesh.....	25
El Bhagavad-Gita: la lamentación de Arjuna.....	27
La ira de Aquiles.....	30
El santo sufriente acadio y el Libro de Job	32
Jesús en el Monte de los Olivos.....	37
El Quijote	39
Hamlet.....	41
Conclusiones	44
CAPÍTULO II	52
Introducción: arqueología de la imparcialidad	52
Tradición egipcia: El Libro de los Muertos	61
Tradición bíblica: Antiguo Testamento	62
Tradición grecolatina	62
Tradición de la Edad Media.....	72

Las Declaraciones de los Derechos Humanos	85
La desigualdad como crisis a la imparcialidad	89
Tipos de imparcialidad en tribunales internacionales.....	90
Conclusiones	95
CAPÍTULO III	98
Introducción	99
La antigüedad	108
Alta Edad Media.....	114
Baja Edad Media.....	121
Las dos espadas	124
Para la Ciudad y para el Mundo.....	132
Luchar con pluma y tinta	133
Renacimiento.....	136
La Modernidad	138
Conclusiones	141
CAPÍTULO IV	142
Introducción.....	142
Métodos	154
Antropología	159
Ética y Política.....	163
Conclusiones: emociones y legitimidad de los sistemas de justicia	174
CONCLUSIONES.....	177
El desmantelamiento de la autoridad	185
Déficit de legitimidad	187
Justicia de silicio vs. justicia de carbono	190
BIBLIOGRAFÍA	196
Libros.....	196

Enlaces de artículos, libros e informes	203
Enlaces de sentencias	209
Legisgrafía	212

INTRODUCCIÓN

Era el mejor de los tiempos, y el peor de los tiempos; era la etapa de la sabiduría y del aturdimiento, de la fe, era la época de la incredulidad, era el período de la Luz y de las Tinieblas, la primavera de la vida y el invierno de la desesperación. Teníamos todas las perspectivas y ninguna, caminábamos derecho al cielo y al abismo; en una palabra, era tan parecido aquel período al actual, que algunas de sus autoridades que más ruido hacían insistían en que sólo se usara con ellas, para bien o para mal, el grado superlativo de la comparación.¹

C. Dickens

Este apartado tiene como finalidad servir de presentación a la tesis, cuyo objetivo consiste en que, contra lo que cierta tradición afirma, las emociones sí juegan un papel en la impartición de justicia, con especial acento en Aristóteles.

El primer capítulo parte de una aproximación desde la literatura acerca de la relación entre el cumplimiento del deber y las emociones. En el segundo capítulo, construiré una arqueología en torno a los símbolos acerca de la imparcialidad; en el tercero, examinaré diversos modelos de legitimidad del juez que se encuentran en la historia de las ideas que constituye la Tradición Jurídica de Occidente y, en el cuarto capítulo, revisaré a uno de los autores eje del sistema de creencias

¹ Carlos Dickens, *Canción de Navidad El Grillo del Hogar Historia de dos ciudades*, (México: Porrúa, 1990) 125.

occidental que es Aristóteles y sus reflexiones acerca de la relación entre las emociones y la justicia. Finalmente, en las conclusiones mostraré diversos escenarios en los cuales los juristas y sus sistemas de justicia son vulnerables en virtud del propio entramado de creencias. Adicionalmente sugeriré algunas alternativas para sobrevivir en un mundo que no solo se encuentra polarizado, sino al borde de un punto de quiebre respecto del cual ya no hay retorno.

Respecto de lo “innovador” del planteamiento, cabe destacar que éste no consiste en mostrar la relación entre las emociones y la justicia, sino en hacer ver al lector que su escisión, su oposición o codependencia forman una parte del sistema de creencias en la historia del pensamiento, respecto del cual Aristóteles, como figura central, demuestra que las emociones son un componente indispensable del actuar humano virtuoso respecto de la justicia, aunque siempre subordinados a la razón. Lo más complicado que subyace en la investigación es hacer ver lo vulnerables que son las promesas de la Modernidad respecto del Estado de Derecho, pues la aplicación igualitaria de la ley no solo pasó a ser un ideal inalcanzable, sino un estorbo para quienes afirman su propia voluntad, negando —por sistema— obedecer alguna sentencia que refute su pretensión o no les conceda todo lo que demandan.

Como figura central de tal historia del pensamiento occidental, Aristóteles, más que un opositor a la Modernidad es un centinela que nos previene contra las ambiciones de una democracia como la que fracasó en la Guerra del Peloponeso, del racionalismo autorreferencial o de los modelos mentales que atacan y destruyen todo aquello que implica la narrativa mítica.

Mientras la Modernidad oculta los dilemas y contradicciones de nuestra condición humana, Aristóteles no esconde que, aunque racionales, la especie humana continúa siendo una especie animal y eso —su animalidad— es condición de posibilidad para ser virtuoso. Es decir, la ética inevitablemente también tendría una parte irracional y

quizá biológica, que debe controlarse. Si bien la virtud es algo que se elige deliberadamente, también es cierto que la virtud modera emociones y, por ende, solo puede darse en seres animales racionales.

Debo advertir al lector de ciertas zonas de silencio en la lectura, pues no es posible hacer explícita cada referencia en la genealogía conceptual de esta investigación. Al respecto creo que ello es inevitable en un trabajo en el que participan varias disciplinas y que las referencias, si bien pueden aparentar ser vastas, lo cierto es que nunca serán suficientes.

Una vez asentado el objetivo de la introducción, a continuación expongo en detalle la estructura de la tesis.

El primer apartado es en esencia una aproximación hacia la manera en la cual en la historia del pensamiento occidental se han explicado la relación entre la emoción y el cumplimiento del deber, para mostrar que en el sistema de creencias Occidentales tal oposición es muy parecida a la que se cree que existe entre emoción y razón. Afirmar que las emociones y la razón son diferentes, implica que dicha diferenciación se ha sedimentado en nuestro sistema de creencias y que se encuentra fuertemente arraigada en nuestra manera de entender el mundo. No obstante, se trata de una división que presupone un concepto de la mente que categóricamente las escinde, aunque en la realidad no se distingan con esa misma claridad. Por ello se recurre a una arqueología de la oposición entre emoción y deber, la cual es paralela a la distinción entre emoción y razón.

Para dar cuenta de la manera en que tal diferenciación se sedimenta en el sistema de creencia social es necesario abordar su historicidad a través del relato, de las narraciones, de los escribas como poetas y los héroes como personajes, modelos a seguir o que nos previenen para no seguir, como tales héroes, un camino trágico, a manera de fábulas morales que orientan con su moraleja.

La intención es atender a los tres aspectos como un todo interactuante a través de los héroes, sus poetas o sus relatos, para enfatizar la unicidad sin la cual no podría configurarse el sistema de creencias occidental que las civilizaciones anclan en la Literatura, la cual precede y nutre tanto a la Filosofía como a la Jurisprudencia. Este apartado de la investigación aborda diversas obras literarias, concretamente: *Gilgamesh*, *Bhagavad-Gita*, la *Iliada*, el *Libro de Job*, Jesús en el Monte de los Olivos en los *Evangelios*, *Don Quijote de la Mancha*, *Hamlet* y el *Diálogo del Pesimismo* sumerio acadio. Lo que se rescata es que la oposición emoción versus deber constituye una ventaja evolutiva del sistema de creencia sociales. Contar en una comunidad con individuos que creen en el amor, la virtud o el deber brinda a las sociedades una ventaja, pues le permite sobrellevar o contener a otros tantos individuos que viven desde el odio, el vicio o la debilidad moral; aunque quizá lo más preciso sea decir que todos los miembros de la especie oscilan entre los dos extremos.

El problema respecto de la relación entre emoción y deber se desdobra en una autoridad que se considera legítima cuando la población tiene cierta sensación de aceptación respecto de sus órdenes y, por el contrario, se ve como ilegítima cuando ante tal autoridad la población siente la emoción de la ira o la indignación respecto de sus órdenes o, simplemente, considera injustificado cumplir con el deber de obediencia. Partiendo del problema de qué es una autoridad legítima o ilegítima o, mejor dicho, cuáles son las escalas de legitimidad; en el capítulo dos procedo a examinar cuál es el nivel de validación de la judicatura y la manera en que la imparcialidad ha servido como un *deus ex machina*: una solución inesperada al nudo de la trama. El cual es aceptado ciegamente porque aparentemente resuelve la aporía o conflicto, aunque no recupere la mecánica de la condición humana y su narrativa. De ahí la necesidad de emprender un estudio de la arqueología de la imparcialidad.

En el segundo capítulo examino la sistematicidad de los ataques a la judicatura a nivel global; entiéndase los cuestionamientos por parte de

los poderes ejecutivo y legislativo contra el poder judicial. Se trata de mostrar que, por una parte, el problema no es exclusivo de un único país y, por otra, que no se trata de un problema reciente, pues desde la Antigüedad la capacidad o la integridad del juez son puestas en tela de juicio de manera constante a lo largo de la historia.

Sin dejar de advertir que se trata de un problema que se remonta a la invención misma de la judicatura, a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI existen múltiples críticas en su contra, pero la diferencia respecto de las críticas de la Antigüedad es que en el mundo se ha tomado como referencia a la Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos de Norteamérica. La cual, si bien es un tribunal extremadamente poderoso, está diseñada desde la "lógica" del *Common Law*. En consecuencia, las decisiones de esta corte no solo son escasas, sino que también están construidas por sus propios jueces (se trata de justicia de funcionarios de primer nivel, no de sus asistentes o secretarios) para lucir como una clara imagen de su Constitución y su democracia.

Por eso el capítulo dos inicia resaltando que la Corte Suprema de los Estados Unidos impone en un mundo globalizado un marco normativo estandarizado; el cual se propaga como ideal a seguir por los sistemas de justicia de la mayoría de los países. Sin embargo, los cuestionamientos acerca de su legitimidad también son transmitidos a los restantes tribunales que se crearon teniéndola como modelo, pues las críticas a su falta de autoridad se comprenden desde su adscripción ideológica y su falta de legitimidad por rendimiento. Asimismo, preciso que este problema es más acentuado en los sistemas de justicia pertenecientes a la familia jurídica del derecho continental.

Respecto de la forma de legitimidad, los sistemas de justicia proclaman la imparcialidad de sus jueces. Sin embargo, se suele pensar que el sistema jurídico funciona como un *deus ex machina*. La balanza simboliza la imparcialidad y de la justicia del tribunal y este segundo capítulo hace la arqueología de la balanza, símbolo de la

imparcialidad. El muestreo arqueológico que propongo abarca los siguientes puntos: 1. Tradición egipcia: *El Libro de los Muertos*; 2. Tradición bíblica: *Proverbios, Job, Deuteronomio, Daniel y Mateo*; 3. Tradición grecolatina: a) Tradición helena y b) Tradición latina; 4. Tradición medieval: Santo Tomás; 5. Familia jurídica del *Common Law*: Bracton y Coke; 6. Las Declaraciones de los Derechos Humanos; 7. La desigualdad como crisis de la imparcialidad.

Ante las promesas incumplidas, cuyo endoso sin mucha agudeza, la judicatura consintió con su silencio, en el segundo capítulo muestro que en un mundo desencantado, los antiguos mitos son remplazados por nuevos cultos. Para el mundo contemporáneo, el símbolo de la balanza significa poco. Los viejos mitos, con los que la judicatura tejió una alianza de siglos, están derrotados.

Una vez realizada una arqueología de la imparcialidad, lo que procede es emprender una nueva investigación, pero ahora del juez y, con mayor profundidad, de la relación de quien tiene a cargo las decisiones jurídicas con las emociones. No solo hago un recuento histórico, sino también discuto acerca de la manera en que es transmitida la idea sobre cómo tal juez debe relacionarse con sus emociones. A continuación, discuro respecto de condiciones que posibilitaron la Tradición Jurídica de Occidente y, por ende, del Estado de Derecho, las que funcionan a partir de un gremio de juristas validados por una cierta instrucción académica.

El capítulo tercero trata de dar cuenta de cierta unicidad en la autoridad política, en el entendido de que lo que está en examen no solo es la legitimidad de la autoridad, sino del Estado de Derecho y de la autoridad que subyace a la decisión judicial. El capítulo tercero cuenta con múltiples referencias cruzadas, pues lo que se examina es la manera como se construye el pensamiento respecto de la idea consistente en una autoridad legítima, concepto que, si bien en cuanto tal es una constante a lo largo de la historia, lo cierto es que el modo en

que los artesanos del *logos* la justifican, presenta múltiples cambios y matices a lo largo del tiempo.

Mi propósito en ese capítulo es mostrar cómo en la historia de las ideas cambio y continuidad están unidos. La diferencia entre ambos aparece cuando se extrema la fuerza de la negatividad, la oposición de los contrarios, pero en el fondo, el pensamiento es lo constante. Esta dialéctica recupera, sin eliminar, a los contrarios, pero también los supera.

Para que pueda existir una narración que justifique el poder es necesario previamente un lenguaje escrito y un estamento que viva a partir de tal lenguaje, tal estamento es el grupo social de los escribas. Desde la Antigüedad, con la escritura se establecieron las bases que permiten tener un sistema de creencias pues éstas son fijadas, como también se crea lo escrito. Ello permite cierta fijación de la narración que permite al texto escrito sobrevivir a su autor.

Desde San Agustín con la *Ciudad de Dios* se establecen distinciones embrionarias de la división del poder, posteriormente se continúa con las *Instituta* de Justiniano, el control de los centros educativos y la diferenciación entre autoridad y poder. Con el Renacimiento carolingio se formaliza la función de las burocracias consistente en reproducir, mantener y ajustar la matriz disciplinaria y el sistema de creencias que legitiman el poder.

A su vez, la 'querrela de las investiduras' consolida algunas categorías que fundan la legitimidad del estado, las cuales se transcriben del apartado de ese capítulo:

- *Las dos espadas (Utrumque gladium)*. Metáfora de un solo cuerpo, la cristiandad, la cual tiene dos espadas: una terrenal y otra espiritual, con lo cual se simbolizan las dos jurisdicciones que idealmente son concordantes, pero que también se contrapusieron.

- *Para la ciudad y para el mundo (Urbi et Orbi)*. El derecho escrito como una expresión de la voluntad del poder soberano, lo que en la actualidad es un símil (salvando el evidente anacronismo) a la positivización, con la intención de sobreponerse y superar el derecho consuetudinario.
- *Luchar con pluma y tinta (Calamo atramentoque pugnare)*. Ante la convicción de cierta superioridad del hombre entrenado en el manejo de textos respecto de quien no tiene esa capacidad para cumplir ciertas tareas u objetivos, se crean centros de estudio, los cuales son nombrados como universidades y tienen la facultad de expedir títulos.

Los juristas medievales acentúan y sancionan con el poder coercitivo del Estado la fe en el texto legal, el cual era legítimo por la estructura teocrática. Sin embargo, cuando el Dios cristiano abandona su lugar para dar paso al paulatino giro antropocéntrico que comienza en el Renacimiento, la legitimidad de la autoridad tiene que hacer uso de sus filósofos, teólogos y juristas para reinventar nuevos mitos acerca de la soberanía, a la cual nombran como soberanía popular. La Modernidad se adjudica el monopolio del mito de la soberanía popular, no obstante, su origen es medieval, incluso antiguo, pero eso sería olvidar la naturaleza de las sociedades del honor y la vergüenza, en contraposición a las sociedades de la dignidad, si es que es que alguna vez existieron.

A partir de la Modernidad, la ley se presentó acentuadamente como espejo de la voluntad popular. Su legitimidad procede de ella, por consiguiente, sería inadmisibles aceptar que las emociones del juez afectan la decisión judicial. Si *el juez no es la mera boca de la ley*, luego, la decisión judicial no puede ser un espejo de la voluntad popular, imposibilitando ontológicamente el Estado de Derecho en la versión heredada de la Modernidad.

En el ocaso de la Modernidad, en el siglo XIX, conviven dos modelos de jueces, uno que niega las emociones y se asume como un autómatas ante el Derecho y, otro, que también niega sus emociones, pero hace suyas las interpretaciones más benévolas que puede encontrar.

Frente al ocaso de las ilusiones de la razón se desgatan las bases míticas del Estado de Derecho, pero antes de seguir, habrá que consultar por qué la Modernidad debe ser muy cauta respecto de la relación entre emoción y razón.

La investigación lleva tres capítulos de análisis macros acerca del problema, podríamos ver en el Estagirita un antagónico de las pretensiones de la Modernidad. Una vez examinado cómo se construyó en la historia del pensamiento la creencia en la división y oposición entre emoción y deber, la cual precede a la oposición entre emoción y razón, se procedió a una arqueología de la imparcialidad, para con posterioridad emprender un examen del concepto de legitimidad, también como parte del sistema de creencias.

Quizá buscar en Aristóteles una versión antagónica a la Modernidad es algo que amerita explicaciones.² La mitología del derecho moderno está integrado por múltiples factores, como ya se dijo, que el *juez sea la boca de la ley*, que la *ley es espejo de la voluntad popular*, que la decisión judicial es un simple acto de *subsunción* de los hechos en alguna norma legal; parte de lo que implica para la Modernidad que el *juez sea*

² Vid. Peter Fitzpatrick, *La mitología del derecho moderno*, trad. Nuria Parés, (México: Siglo XXI, 1998). En la misma sintonía crítica se encuentra Grossi: “Hemos hablado de contenidos y de racionalización de la realidad, lo cual supone una desviación brusca respecto a cómo el proyecto jurídico burgués se había ido defendiendo entre los siglos XVIII y XIX en su progresivo proceso de consolidación. La norma suprema situada en el vértice de la pirámide jerárquica, es decir, la ley, es en este proyecto un contenedor vacío, ya que —siendo por definición axiomática expresión de la voluntad general— sus distintos contenidos no contribuyen a configurar su esencia. En efecto, una norma es ley no gracias a determinados contenidos sino por su proveniencia del titular de la soberanía que la filtra mediante un riguroso procedimiento formal”. Paolo Grossi, *Mitología jurídica de la modernidad*, trad. Manuel Martínez Neira, (Madrid: Trotta, 2003) 60-61.

autómata por lo cual con sus sentencias no pueden distorsionar la voluntad popular.

El último capítulo inicia con la relación de la *Retórica* aristotélica respecto a aquellas que la preceden, para con posterioridad dirigirse hacia ciertos apartados de su obra y mostrar que su tratamiento acerca de las emociones está lleno de sutilezas: por una parte, afirma que la ley es razón sin apetito, y por otra, continúa con la crítica acerca de la estrategia del litigante que busca apelar a la parte emocional de los jueces como puede ser la ira o la compasión. Si se tomaran en cuenta solamente esos pasajes del *corpus aristotelicum* podría tenerse una versión distorsionada del pensamiento del Estagirita porque no da cuenta de su complejidad y su importancia, pues su teoría de las pasiones contenida en la *Retórica* es punto de referencia para la comprensión de la mente humana.

En el capítulo cuarto se muestra que la *Ética* y la *Política* no son saberes científicos, sino dialécticos y con un fuerte componente retórico; con lo que se avanza hacia su Antropología, pues el ser humano cuenta con un alma compuesta por una parte emocional y otra racional. En el prólogo al *De Anima*, Boeri afirma: “La tesis de que la virtud (o el término medio) se da respecto de las emociones y las acciones es particularmente relevante para advertir por qué Aristóteles sostiene que las emociones no pueden ser excluidas de la vida buena. La virtud moral o del carácter se refiere a las emociones (y a las acciones) porque es en ellas donde se da el exceso, el defecto y el medio (los ejemplos son de nuevo sentir temor, confianza, apetito, ira, compasión y, en general, placer o dolor, porque es en ellos donde se da el más y el menos, pero ni el más ni el menos es bueno) (EN 1106b 16-21).”³

Aristóteles concluye que el hombre virtuoso, cuya razón controla sus emociones, para ser virtuoso debe irritarse en las cosas y por el tiempo

³ Aristóteles, *De Anima*, traducción del griego, estudio preliminar, notas y apéndice por Marcelo D. Boeri, (Buenos Aires: Colihue, 2009) 98-99.

que la razón dispone, de lo contrario su apatía sería censurable. Así, para Aristóteles un actuar humano virtuoso requiere un componente emocional en los actos que tienen que ver con la justicia; por consiguiente, para el Filósofo la justicia tiene bases emocionales, implicando la inclusión de la parte emocional del alma.

Por último, en el apartado de conclusiones, la investigación emprende una serie de cavilaciones acerca de cómo abordar la falta de legitimidad de los sistemas de justicia, pero vista desde las emociones, es decir, qué es lo que a nivel tanto global como nacional las cortes generan en la población, concretamente respecto de las emociones de tristeza, miedo y rabia. La emoción es el cimiento de la legitimidad y, quizá, la insatisfacción sea el motor de la evolución de la especie humana.

Para poder entender la crisis de los sistemas de justicia habrá que retomar el capítulo tercero relativo al desgaste del mito de la imparcialidad y la subsunción de los hechos a la ley. El problema es que la construcción normativa del Estado de Derecho presupone la imparcialidad y que la ley se aplica por subsunción de manera igualitaria como un absoluto, si esto se ve desvirtuado en términos cognitivos, en caso de que no se encuentre cómo reinventar tales categorías, los juristas continuarán bajo asedio.

Entonces, bajo la explicación de la base emocional de la justicia, ¿qué acciones deberían emprender los jueces para recobrar su legitimidad, la democracia y algo de dignidad, si es que aspiran a tenerla? Esta es la materia de las conclusiones a las cuales el lector deberá dirigirse.

CAPÍTULO I

Creo que es inmortal no por ser la única criatura que tiene voz inextinguible sino porque tiene un alma, un espíritu capaz de compasión, de sacrificio y de perseverancia.

El deber del poeta y del escritor es escribir sobre estos atributos. Ambos tienen el privilegio de ayudar al hombre a perseverar, exaltando su corazón, recordándole el ánimo y el honor, la esperanza y el orgullo, la compasión, la piedad y el sacrificio que han sido la gloria de su pasado.

La voz del poeta no debe relatar simplemente la historia del hombre, puede servirle de apoyo, ser una de las columnas que lo sostengan para perseverar y prevalecer.⁴

William Faulkner

Introducción

Este apartado trata de la importancia de la legitimidad, las emociones y la imparcialidad del juez para, posteriormente, referir algunos fragmentos de obras literarias, en búsqueda de situar la relación entre

⁴ Discurso de William Faulkner al recibir el Premio Nobel de literatura de 1949. <https://www.ersilias.com/discurso-de-william-faulkner-al-recibir-el-premio-nobel-de-literatura-de-1949/> Fecha de consulta: 30 de agosto de 2021. Nota aclaratoria: respecto de las páginas oficiales o académicas dada su naturaleza en lo sucesivo no se señala la fecha de consulta.

emoción, deber y razón. Salvada su respectiva inconmensurabilidad, la literatura, los medios masivos de comunicación y ahora las redes sociales superan tanto a la filosofía como a la jurisprudencia, pues establecen de manera primigenia, firme y vigorosa qué son la verdad, lo bueno y lo justo.

La literatura no solo precede a la filosofía y a la jurisprudencia, sino que las acota para permanecer en la cátedra y el tribunal. Habrá que reconocer que la literatura configura la mayor parte del sistema de creencias de cualquier sociedad a la vez que permite el intercambio conceptual entre el lenguaje ordinario y el de los lenguajes especializados, los que posibilitan el discurso tanto filosófico como el jurídico al dotarles de autonomía y autoridad respecto de lo especializado.

Conviene un apunte antropológico: la continuidad de las sociedades es proporcional a su capacidad para allegarse recursos. La posibilidad de allegarse recursos como sociedad está condicionada a su actuar en su búsqueda como un todo orgánico. Una de las condiciones para actuar como un todo orgánico es que sus integrantes tengan un sistema de creencias más o menos uniforme, a la vez que continuidad y estabilidad en el ejercicio de la autoridad. Para ello es necesario que la población crea o tenga fe en las decisiones de las personas que las detentan.

En el entendido de que ante la falta de legitimidad la autoridad recurre a la fuerza para imponerse. Aunque esto merece matices: más que creer en la autoridad u obedecer las normas jurídicas, el núcleo de tal legitimidad es la ausencia de resistencia; las causas de tal resistencia son múltiples, pero no creo que haya duda de que las emociones son una de ellas. Lo anterior muestra la importancia de las emociones para la legitimidad, para la continuidad de las autoridades y para las sociedades.

Esto es fundamental para la actividad jurisdiccional porque los juristas no entienden las causas por las cuales la población no confía en el

sistema de justicia. El porqué los jueces no entienden que la población no cree en sus decisiones radica no solamente en la carencia de una teoría o explicación de sus propias emociones y de las de la población, sino que ello también es debido a que son entrenados para negar las propias y ser indiferentes frente a las emociones de los gobernados. Esta idea merece un poco más de desarrollo y desde otra óptica más cercana al conjunto de creencias de los juristas.

En la dogmática de los juristas, entre otras tantas, existe la creencia en que el Estado de Derecho es un atributo formal y necesario de los regímenes democráticos. Para que los países integrantes del concierto de las naciones puedan afirmar que sus regímenes merecen ser llamados “Estado de Derecho”, es necesario que acrediten respetar el derecho a un debido proceso, también llamado el derecho a un juicio justo.

La Ciencia Jurídica y las normas de derecho positivo internacional explican y norman los componentes que integran el derecho al debido proceso, dentro de los que se encuentra el derecho a acudir ante un juez competente, independiente e imparcial.

Para la Tradición Jurídica de Occidente, la referida imparcialidad judicial se traduce, unas veces, en la supresión de las emociones y, en otras ocasiones, en su control.

Para dar contexto al problema habrá que precisar que la jurisprudencia, entendida como Ciencia Jurídica, toma prestados sus conceptos jurídicos fundamentales y sus categorías de la filosofía, para la cual la distinción entre emoción y razón tiene una larga tradición.

Sin embargo, cronológicamente hablando, la filosofía está precedida por la literatura. Por ello, esta investigación inicia con una revisión somera de diversas obras de la literatura mítica y algunos de los héroes literarios modernos, de los cuales solo sabemos por los personajes que son igualmente relevantes: los artesanos del logos.

Ello es porque presumiblemente en las narraciones míticas se encuentran las categorías germinales que permitieron a la filosofía concebir a la razón como escindida de las emociones.

Por consiguiente y, como categoría precedente a la oposición entre la razón y las emociones, este apartado versa acerca de una categorización previa: la oposición entre las emociones y la convicción acerca de qué es lo justo.

Esta oposición entre emociones y la convicción de qué es lo justo es el núcleo de la tensión narrativa de los relatos míticos que analizaremos a continuación.

Objetivo

Así como los navegantes de otros tiempos confiaban su destino a estrellas distantes, de igual manera fijo el rumbo a partir de la historia de héroes⁵ inalcanzables; sus relatos son criterio para determinar qué es lo justo aquí y ahora.

Aclaro que no solo reconozco como héroes a los dioses o a los seres excepcionales, sino que también merecen un lugar en el relato aquellos quienes parecen imperceptibles o secundarios, pero cumplen la tarea de hacer funcionar el mundo. Ellos son los narradores y escuchas de los relatos, sin los cuales, sin tales espectadores, el espectáculo carece de sentido. La historia de las ideas, como literatura, filosofía o jurisprudencia, necesita de los epígonos que escuchamos y repetimos para asegurar su continuidad.

Los protagonistas solo pueden serlo cuando los otros héroes, muy menores, los héroes de la palabra, narran sus historias.

Este marco es un modelo explicativo de segundo nivel pues tanto las narraciones, como los poetas y sus héroes son el objeto de estudio que,

⁵ Cfr. Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras Psicoanálisis del mito*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

como una unidad, se comprende como un solo cuerpo; los héroes fijan rumbo, los poetas son nuestros barqueros con su nave y la literatura es el océano infinito en el cual navegamos; pero esto interesa porque aquí está el origen de la oposición entre emoción y razón y nos compete no solo lo que dicen las narraciones, sino la manera en que ellas están construidas y fijan nuestro sistema de creencias, es decir, nuestra historia del pensamiento.

De vuelta a los héroes canónicos, si bien su fuerza inicia con el miedo y después con el amor, también me interesa resaltar otros aspectos de los héroes, como son su indignación y rabia, como criterio de lo justo, que se oponen a las obligaciones que como héroes deben cumplir.

En esta investigación, escribo con la mirada en ambos lados del camino. Si bien tengo como personajes iniciales a quienes los que el amor no les basta frente la injusticia, también tengo mi preocupación en los que vacilan, los que frente a la injusticia lucen como locos.

Acoto que este capítulo solamente puede girar alrededor de muy pocas narraciones, donde recupero algunas ideas acerca de la justicia y las emociones en las siguientes obras:

- Gilgamesh;⁶
- *Bhagavad-Gita*: el sufrimiento de Arjuna;⁷
- La *Ilíada* y Aquiles;⁸
- Del *Antiguo Testamento* (considerado el relato antecesor en *El santo sufriente acadio*⁹) *El Libro de Job*;¹⁰

⁶ *Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilonio)*, trad. Jorge Silva Castillo, (México: Colegio de México, 2015).

⁷ *Bhagavad-Gita*, trad. Swami Sivananda, (Madrid: Ediciones Librería Argentina, 2005).

⁸ Homero, *Ilíada*, prólogo, traducción y notas de Óscar Martínez García, (Madrid: Alianza, 2021).

⁹ Samuel Noah Kramer, *La historia empieza en Sumer*, trad. Jaime Elías Cornet y Jorge Braga Riera, (Madrid: Alianza, 2016).

¹⁰ *Biblia de Jerusalén*, (México: Porrúa, 1986).

- Del *Nuevo Testamento* el pasaje de Jesucristo en el Monte de los Olivos;¹¹
- *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes Saavedra¹² y
- *Hamlet* de Shakespeare.¹³

En literatura cualquier elección de obras objeto de investigación es algo arbitraria. Sin embargo, la relación arriba propuesta abarca distintos héroes que se enfrentan con miedo a la muerte o a la injusticia, héroes que para cumplir con el deber impuesto niegan sus instintos básicos de supervivencia oponiendo la emoción al deber.

El común denominador de las obras mencionadas es que sus protagonistas enfrentan la muerte o una adversidad que experimentan peor que ella. Ciertamente, las emociones de cada héroe frente a la muerte son singulares, pero aun siendo distintas, en todos se verifica el cumplimiento de un deber a costa incluso de la vida propia. Se trata de narraciones que justifican el que sus protagonistas no rehúyan el dolor y actúen en contra del instinto de supervivencia, el instinto más elemental del ser humano.

Por lo que hace a la oposición entre razón y emoción, lo que quiero mostrar es que los relatos de los héroes permiten creer que tal escisión existe y emerge a través de un sistema de creencias, implantado por los relatos, es decir, tal separación se da mediante un recurso lingüístico que trasplanta a través de un conjunto de categorías y creencias vertido en el lenguaje.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, (Barcelona: RBA, 1994).

¹³ William Shakespeare, *La trágica historia de Hamlet, Príncipe de Dinamarca*, edición bilingüe, traducción completa en verso blanco, estudio histórico y crítico, comentarios y notas de Álvaro Custodio, (México: UNAM, 2012).

Recurrimos a tal conjunto mediante la adquisición del lenguaje porque somos una especie de primates que, por diseño evolutivo para poder cooperar, debe entender lo mismo respecto del mismo signo, entendimiento que emerge a través de la imitación o *mímesis*, pues ello es una ventaja evolutiva.

El referido cúmulo de categorizaciones se encuentra inmerso en las narraciones que son utilizadas en el aprendizaje del lenguaje, las que se sobreponen como un patrón de convicciones externo y aprendido. Solo a partir de tal trasplante puede consolidarse un conjunto de creencias lingüísticas, a partir de las cuales es posible asumir la oposición entre emociones y el cumplimiento de un deber.

En los relatos literarios la respuesta de los héroes ante la emoción consistente en el miedo es recurrir a la idea de una razón acompañada de un deber de hacer algo, mediante la cual los héroes se obligan a controlar sus emociones. En otras palabras, el lenguaje impone un objetivo que para ser alcanzado obliga a someter a tales emociones.

Frente al miedo o la rabia, el relato funge como un comando que ordena al héroe: ¡domínate! El dominio de sí permite al héroe enfrentarse al sinsentido de la muerte, luchar contra un mundo injusto hasta la ofensa, estrellarse contra molinos de viento o renunciar y destruir a todo lo que alguna vez amó.

Debo enfatizar que lo que busco no solo es encontrar un modelo de héroe, sino más bien, explorar un aspecto menos virtuoso del héroe: su ejemplo, a través del cual se mimetiza un comportamiento social regulado por una voluntad o institución de poder, lo que es una categoría paralela a la escisión entre emoción y razón. Con su vida virtuosa, dado que cumple sus deberes, el personaje principal emerge como un modelo a seguir y, con ello, el héroe cumple una función de control social.

El sistema de creencias que representa el héroe se transmite a través de la literatura mítica que le sirve de vehículo. Tales narraciones no solo

son un medio de control respecto del individuo, sino que además son ventajas evolutivas en el sistema de creencias de una comunidad. La literatura mítica es una ventaja evolutiva del sistema de creencias comunitario porque les permite contar con una casta guerrera, que domina su miedo ante el cumplimiento del deber que se les comanda. Formar parte del sistema de creencias permite al héroe permanecer impasible frente a la muerte, seguir órdenes y cumplir con su deber, permitiendo a tales sociedades contar con soldados dispuestos a morir.

De forma paralela, gracias a la literatura mítica, las referidas sociedades cuentan con sacerdotes, escribas y burócratas dispuestos a matar o enviar a matar a su estamento militar. Al mismo tiempo, esa casta preserva los adelantos tecnológicos generación tras generación, gracias a las estancias educativas que les brindan las credenciales para ingresar a tales estamentos. Además, gracias a la pedagogía que implica tal literatura mítica, dichas sociedades pueden ser relativamente estables en sus relaciones sociales, ya que, en adición a los estamentos ya señalados, cuentan con una grey cegada ante los absurdos que son la vida, la muerte o el sufrimiento.

La conjunción de los atributos ya referidos permite una forma de selección natural entre diversos modelos societarios, pues las sociedades que cuenten con dichos atributos tienen mejores herramientas para resistir a otras que pretendan arrebatarles sus recursos, es decir, las sociedades que cuenten con clases con tal ideología, podrían no ser esclavizadas, exterminadas, o bien, podrán, gracias a su capacidad cooperativa o de coordinación interna, tener también mayores posibilidades de expandirse mediante la depredación y saqueo de otras.¹⁴

¹⁴ Por lo que hace a su teoría trifuncional, Dumézil dice: "La investigación, a través de los textos védicos, de testimonios sobre la «ideología tripartita», en el sentido preciso en el que empleo esta palabra, abarca varias series de nociones. Las principales son: la serie de los tres grupos de hombres que componen, al menos idealmente, toda la sociedad

Esto es relevante porque ofrece un primer panorama hacia dónde mirar antes de estudiar al Filósofo cuando razona acerca de las emociones, la virtud y la justicia: la literatura precede e implica a la filosofía.

Crear tal división entre emociones y deber es la función de los primeros relatos míticos. La doctrina “el deber por el deber” posibilita el estado actual de civilización de nuestra especie.

Una vez sentado lo anterior, cobra sentido que la primera parte de la investigación sea a través de diversas obras literarias, ya que la filosofía abreva de la literatura y, a su vez, que la Ciencia Jurídica toma prestados muchos de sus conceptos y categorizaciones de la filosofía.

Marco teórico

El modelo explicativo de este apartado estudia las narraciones que tratan sobre un modelo de héroe que debe dominar sus emociones para cumplir con un destino que se le impone como una fuerza externa. Dicho modelo proporciona un instrumental de análisis, pero que deben complementarse con sustratos más profundos de otras disciplinas que sirvan para apoyar el modelo de explicación propuesto. Tales disciplinas son una antropología del lenguaje y una explicación sociológica de la estratificación social, las cuales dan sentido tanto a la intertextualidad como al contexto de la literatura mítica del héroe, lo cual solo es posible a partir del trabajo de los artesanos del logos, con

(sacerdotes; guerreros; ganaderos-agricultores), con la de los principios correspondientes (bráhma, ksatrá, vis); series de nociones que, sin aludir directamente a estas tres actividades, se distribuyen en los mismos ámbitos (sagrado y poder; fuerza y victoria; riqueza, fecundidad, salud, etc.); finalmente, la serie de divinidades atestiguada también, en el siglo XIV antes de nuestra era, en el tratado mitanihitita de las tabletas de Boghazkoy (MitraVaruna, Indra, ambos Násatya). Como en los casos más instructivos de un mismo texto sale prácticamente la materia de dos o tres de estas rúbricas, no es fácil ni prudente tratarlas por separado”. Georges Dumézil, *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, trad. David Chiner, (Barcelona: Herder, 1999) 223.

lo cual quiero mostrar la interdependencia entre ambas figuras, la del héroe y el poeta.

De la antropología al lenguaje

En principio, recordemos que, como ventaja evolutiva, el lenguaje es una herramienta que se lega de generación en generación, con las atribuciones de sentido que, como fenómeno social, están implicadas. El aprendizaje lingüístico se da a través de la *mímesis*, actividad por la cual los individuos del grupo adquieren un lenguaje uniforme.

La uniformidad del lenguaje posibilita a los grupos actuar de manera cooperativa o coordinada, adquiriendo satisfactores o, en su defecto, verse privados de ellos. La *mímesis* como medio de adquisición del lenguaje y mecanismo de estandarización es indispensable para la supervivencia del grupo, es decir, la especie humana imita por diseño evolutivo y gracias a tal imitación, posee formas de hablar homogéneas. La *mímesis* es el núcleo de la transmisión del lenguaje, siendo el núcleo del lenguaje la asociación analógica.¹⁵

En la reproducción de los relatos del grupo se manifiesta el lenguaje porque es base de nuestra antropología repetir lo ya dicho, ya que tal repetición verbal es de inicio placentera y al parecer incluso instintiva.¹⁶

Si la base cooperativa y de coordinación es el lenguaje, debemos reconocer que hablamos citando a otro sin darnos cuenta, lo que es característica esencial de la intertextualidad:¹⁷ el diálogo es un modo de

¹⁵ Cfr. Andrew N. Meltzoff y Wolfgang Prinz, *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, (New York: Cambridge University Press, 2002) 19-41. Disponible en <https://assets.cambridge.org/052180/6852/sample/0521806852ws.pdf>

¹⁶ Vid. Aristóteles, *Poética*, edición trilingüe de Valentín García Yebra, (Madrid: Gredos, 1974). *Poet.* 1448b5.

¹⁷ Cfr. Jesús Camarero, *Intertextualidad, redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*, (Barcelona: Anthropos, 2008).

referir lo dicho por el otro, nuestra respuesta lleva implícito el lenguaje de quien escuchamos.

De la antropología a la estratificación

La especie humana contaba con un lenguaje primitivo previamente a ser sedentaria. Con la llegada de la agricultura y el sedentarismo se reafirman formas de relaciones sociales prefiguradas. En tanto existían diferentes roles asignados a los integrantes de la comunidad nómada, la estratificación social existía, pero se acentúa al existir acumulación del capital diferenciado.

Mediante el procedimiento de enseñanza aprendizaje mimético la especie puede legar herramientas para la obtención de recursos. El lenguaje en sí mismo, a través del cual se legan saberes acerca de las estaciones del año, su relación respecto de otras especies de flora y fauna, tecnologías para crear utensilios para el cultivo de cereales, todo lo cual permite un excedente de producción¹⁸ agrícola y ganadero tras el sedentarismo y la domesticación.

El excedente de producción agrícola o ganadera es lo que a la postre podrá ser incorporado como tributo al templo o bien al palacio. La existencia del templo implica a un cuerpo burocrático que administre tal excedente. La administración implica un manejo contable del tributo, esa rudimentaria contabilidad es el origen del lenguaje escrito y matemático, sin lo que la tradición oral de la antigüedad habría

¹⁸ Para Baran: “El excedente económico es esa porción del producto agregado no absorbida por el consumo de los productores directos de la sociedad y por la reposición ordinaria de sus medios de producción”. Paul A. Baran, “Sobre la evolución del excedente económico”, *El Trimestre Económico*, Fondo de Cultura Económica, Vol. 25, No. 100 (4) (Octubre—diciembre de 1958): 735-748.

Enlace: <https://www.eltrimestreeconomico.com.mx/index.php/te/article/view/2637>

La página indica como citar en apa:

Baran, P. A. (1958). SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL EXCEDENTE ECONÓMICO. *El Trimestre Económico*, 25(100(4)), 735–748.

<http://www.jstor.org/stable/20855461>

quedado muda. De manera paralela emerge un discurso que estabiliza las relaciones entre los distintos estratos sociales, tal relato es la religión, la cual interioriza la idea del deber de obedecer los mandatos de una fuerza externa.

Cabe adelantar que la idea del deber a obedecer un mandato es una categoría paralela a la idea que opone emoción a razón. La literatura mítica necesita la figura de un héroe que cumple deberes para ser implantada con éxito como parte del sistema de creencias que es transmitido mediante el aprendizaje del lenguaje. El concepto del héroe que cumple con su deber enaltece a quien cumple con una orden recibida, no obstante que tal orden sea contraria a los impulsos emocionales del agente.

Este modelo permite contar con soldados que morirán sin saber por qué y justifica la ejecución de presos, que mueren por incumplir una norma contraria a su conciencia. Sin embargo, ello constituye una ventaja evolutiva para la comunidad, ya que el referido implante mental, transmitido a través de la literatura, consistente en la idea de que obedecer evita el conflicto.

Este modelo de héroe nos lleva a aceptar el estado de cosas, aunque nos llene de rabia, miedo o indignación. El concepto de deber cancela todo derecho a rebelarse. Esta literatura épica puede justificar el totalitarismo sobre la anarquía, el orden frente al caos, lo que tiene mercado para necesidades justas e injustas.

También la existencia de estratos posibilita la existencia de la literatura y de saberes especializados. En tales conocimientos se encuentran las categorías en las cuales las emociones, bien sean de miedo o ira, se oponen al deber de sobreponerse contra tales emociones en vista del cumplimiento de un deber impuesto por los dioses, el destino, las circunstancias o por el mismo héroe.

De la estratificación a la categorización

La función de este apartado es mostrar que la escisión entre emoción y deber es ampliamente tratada en la literatura y, sobre todo en la literatura mítica.

Reconozco que no tengo pruebas contundentes que permitan sostener que la literatura mítica precede a lo sagrado o la estratificación social, creo que el cronograma es tan permeable que no vale la pena tratar de plantearlo; sin embargo, lo que es constatable es que en la referida literatura mítica existe un elenco de emociones y se postula el deber de someterlas.

Uno de los mecanismos que posibilita la idea del cumplimiento del deber es la escisión entre emoción y un discurso externo, al que a veces, tanto la literatura como la filosofía llaman razón o, incluso, virtud. Para apoyar mis afirmaciones acerca de un deber que reprime al impulso humano procedo a referir algunos relatos de la literatura mítica de nuestra civilización: igual que las emociones, los héroes trascienden a partir de que su caída a través del sacrificio se convierte en una victoria de la condición humana. Aclaro que el tratamiento de cada una de las narraciones distará mucho de ser lo suficientemente profundo. Con todo, este apartado solo trata de dar contexto a los problemas jurídicos y filosóficos que se tratarán con posterioridad.

El objeto de la tesis es determinar, por una parte, si para Aristóteles la justicia como virtud tiene bases emocionales y, por ende, desde la Antigüedad, la idea de un juez que carezca de emociones está desestimada. Por la otra, mostrar cómo desde la literatura existe una relación entre el control de las emociones y el cumplimiento del deber y que tal categorización es afín a la oposición entre razón y emoción.

Una vez establecidas las anteriores explicaciones, procede examinar los relatos ya referidos.

Gilgamesh

El *Poema de Gilgamesh* es el punto de arranque de la literatura escrita, como se ve en Kramer.¹⁹ Pretender justificar la importancia del poema es innecesario, pero en aras de la claridad dar algún contexto resulta conveniente.

Para dar contexto al lector, cabe decir que el *Poema de Gilgamesh* es un relato sumerio-acadio, de los primeros que aparecen en la literatura antigua. Su importancia radica en que se trata de una obra que introduce en la literatura mítica como figura principal a un personaje que no es un dios, lo cual implica un cierto componente de antropocentrismo.

En tal relato, a partir de la muerte de su mejor amigo, nuestro héroe Gilgamesh es consciente de su finitud y lo será, tras de un viaje iniciático a los confines del mundo en busca de una solución a su angustia de la muerte, de lo inútil que es buscar la inmortalidad y que la trascendencia para el hombre solo se alcanza a través del cumplimiento del deber mediante los actos y la fama de sus obras materiales. En el poema la emoción en juego es el miedo, cuyo nudo se resuelve al asumir el héroe que debe permanecer tranquilo, disfrutar la vida y, de ser posible, trascender construyendo algo que perdure aun después de su muerte.

Existen diversas versiones acerca del poema, con distintos matices que dependen de la época. De una versión paleobabilónica, seleccioné un extracto que considero más agradable, en ella a este héroe la tabernera divina Siduri advierte:

¿Gilgamesh, a dónde te diriges?

La vida, que tanto anhelas, nunca la podrás alcanzar.

Porque, cuando los dioses crearon al hombre,

¹⁹ *Op. cit.* 217-233.

le infundieron la muerte, reservando
la vida para sí mismos.
Gilgamesh, llena tu vientre
alégrate de día y de noche,
que los días sean de completo regocijo,
cantando y bailando de día y de noche.
Vístete con ropas frescas,
lava tu cabeza y báñate.
Contempla al niño que coge tu mano,
y deléitate con tu mujer, abrazándola.
Porque esto es lo único que se encuentra al alcance
de los hombres.²⁰

De manera paralela, al explicar el final y retorno de Gilgamesh a su ciudad, tras su infructuosa búsqueda de la planta de la inmortalidad en el “otro mundo”, Jorge Silva Castillo explica el desenlace:

El final del poema nos muestra a Gilgamesh resignado (Tablilla I, col. i, 7); las palabras que el poeta pone en su boca están tomadas de la introducción (Tablilla I, col. i, 11-21). Una vez más encontramos a Gilgamesh cambiado. Se presenta a Urshanabí como el monarca de Uruk, cuyas murallas él mismo hace contemplar a su acompañante y testigo de sus mayores desventuras, como si reconociera que no habría de perdurar su nombre sino gracias a su obra material.²¹

La médula del poema es que, ante la muerte, el héroe debe dejar de rebelarse, vivir tranquilo y disfrutar su porción de vida, lo cual es su

²⁰ H. y H. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen. *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*, trad. Eli de Gortari, (México: Fondo de Cultura Económica, 1967) 275. Fragmento Meissner MVAG 7/1: VAT 4105, col. iii, 1'-14'.

²¹ *Op. cit.* 186.

única sabiduría, y, si es posible, legar alguna construcción material para la posteridad.

Una vez establecido el núcleo procedo a señalar cuál es la relación en el poema entre emoción y razón y saber si la justicia no solo tiene sus bases en la razón, sino también en la emoción. Aunque no dejo de insistir en el carácter coercitivo del mito, el héroe debe dominarse para realizar algo perdurable, por ello, las comunidades que cuenten en su cultura con relatos que controlen el miedo de sus integrantes, a quienes se les ofrece como mecanismo de autocontrol el trabajo y la privación, por consiguiente, legaran algún tipo de riqueza.

El mito indirectamente promueve la conformación con un destino humano de precariedad en el que solo el esfuerzo y dominio de sí pueden asegurar un bienestar fugaz, a través de una fama bien ganada por las proezas físicas desplegadas y el valor en empresas guerreras o sobrehumanas, así como también la adquisición de una inestable riqueza por medio de la austeridad y la acumulación de capital.²²

El Bhagavad-Gita: la lamentación de Arjuna

El *Bhagavad-Gita* es otra de las más antiguas obras de la literatura mítica hindú creada por tradición oral en tiempos inmemoriales y transmitida en su forma literaria en época muy tardía. En este caso, la tensión entre las emociones y el cumplimiento del deber se ejemplifica a través de Krishna y su discípulo Arjuna, quien duda entre batallar, matar y morir, en el diálogo inserto en medio de la epopeya bélica y simbólica del *Mahabharata*, en el siguiente segmento:

²² Aunque este apartado no es distante a la afirmación de Marx: “La religión es el opio del pueblo”. Karl Marx, *Antología*, trad. Pedro Scaron, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015) 92. Sin embargo, la afirmación es más amplia, porque no solamente vemos el aspecto negativo de la religión, sino también rescata sus aspectos positivos con lo cual estandariza el sistema de creencias que estabiliza y aglutina a la comunidad.

II. 16. Lo irreal no tiene ser. No hay no ser de lo real. Los conocedores de la Verdad (o los que han visto la Esencia) saben la verdad sobre ambos.

II. 17. Sabe que Eso que llena todo esto es indestructible. Nadie puede causar la destrucción de Eso, lo Imperecedero.

II. 18. Se dice que estos cuerpos del Yo encarnado, que es indestructible, eterno e inconmensurable, tienen fin. ¡Lucha, pues, oh Arjuna!²³

Quien habla, el auriga Krishna, avatar en realidad del dios Visnú, acompaña y asiste al guerrero Arjuna al inicio de la batalla de Kurukshetra, que enfrenta a familiares y amigos, y revela a un indeciso Arjuna que es inútil renunciar a la lucha y a su deber como chatria. Como miembro de la casta guerrera, Arjuna está obligado a obedecer y preservar el deber o ley universal, incluso cuando esa ley le obliga a enfrentarse a seres por él queridos: meros seres contingentes en el plano físico, pero cuyas almas son inmortales. Por eso, la destrucción de sus cuerpos no es más que la condición necesaria para que a través de la muerte de lo que es perecedero, la vida prevalezca, se prolongue, libere y triunfe, a través del control de las emociones, de modo que el conocimiento de lo trascendente y eterno ilumine la conciencia despierta y las acciones o *karma* de Arjuna, como lo sugiere el siguiente pasaje del *Bhagavad-Gita*:

II. 19. Tanto el que cree que el Yo mata como el que piensa que es muerto carecen de conocimiento, porque Él ni mata ni es muerto.

II. 20. No ha nacido ni muere nunca. Cuando llega a ser, ya nunca deja de existir. Es no nacido, eterno, inmutable y antiguo. No muere cuando matan el cuerpo.

²³ *Op. cit.* II, 16-18.

II. 21. ¿Cómo podría matar, oh Arjuna, o hacer matar la persona que sabe que (el Yo) es indestructible, eterno, no nacido e inagotable?

II. 22. Igual que un hombre desecha la ropa gastada y se pone una nueva, el Yo encarnado desecha los cuerpos gastados y entra en otros nuevos.

II. 23. Las armas no lo cortan, el fuego no lo quema, el agua no lo moja, el viento no lo seca.

II. 24. Este Yo no puede ser cortado, quemado, mojado ni secado. Es eterno, omnipenetrante, firme, antiguo e inmóvil.

II. 25. Se dice que este (Yo) es inmanifiesto, impensable e inmutable. Por eso, sabiendo esto, no debes entristecerte.²⁴

Igual que con Gilgamesh, ante la angustia por la muerte, nuestro nuevo héroe padece de una angustia paralela generada por la caída y muerte corporal, pero ahora de los seres a quienes ama. La salida que brinda el relato para superar ese trance es el conocimiento de la inmortalidad del alma y la reencarnación; con ello no hay pretexto para no cumplir con el deber que se le encomienda; el héroe no teme morir porque se le ha implantado la creencia de que la muerte no existe.

Lo anterior muestra una correspondencia entre los dos relatos, en ambos existe una angustia ante la muerte y también se ofrecen antídotos para sobrellevarla; aunque en el de Arjuna el procedimiento es más elaborado, pues la escapatoria que ofrece el discurso es la inmortalidad del alma a través de la reencarnación en otros cuerpos, que un apego irrestricto al *Dharma* concede, cada vez más nobles y virtuosos.

Para que el implante discursivo de la inmortalidad cumpla su objetivo no solo se apoya en la *mimesis*, sino que además se refuerza a partir de

²⁴ *Ibidem.* II. 19-25.

la estandarización social mediante la coercitividad y los rituales de catarsis. Esto es, la promesa de una vida futura mejor en otra vida, cada vez más cerca de la liberación de la rueda de la *metempsicosis*, solo puede cumplirse si el héroe de la epopeya, y a través de su ejemplo toda forma de vida consciente, acata el cumplimiento del deber (*Dharma*) en que le ha colocado su propia casta, reproduciendo mimética y kármicamente lo que de él se espera de su inclusión dentro de un estamento, donde nació y ha de *morir*, o más bien *transitar*, sin transgredir los límites de su casta, lo que lo llevaría a un descenso en la siguiente reencarnación, con el consecuente rompimiento del orden social y cósmico, que no obstante la aparente movilidad y dinamismo que caracteriza el concepto de transmigración anímica hindú, en la sociedad y en la ética, el pensamiento y religión hindúes prefieren firmes e inmutables.

La ira de Aquiles

En la *Iliada*, Canto I, 148-305, disputan Aquiles y Agamenón, con las intervenciones divina y humana de Atenea y Néstor. El pasaje abre la epopeya griega y muestra la causa de esa cólera que el poeta Homero invita a cantar a la diosa para que a través suyo rememore los trabajos y penalidades sufridas por el ejército aqueo al verse abandonados por la fuerza de Aquiles en el sitio de Troya. Cólera debida a la afrenta que el héroe sufre del rey de reyes Agamenón. Para dar contexto al lector, Aquiles no buscó ir a la guerra, se sabe utilizado como caballo de batalla y desprecia a Agamenón, el jefe del ejército aqueo, quien le ofende al sustraerle su botín consistente en su esclava Briseida. Ante la afrenta Aquiles empuña su espada y a punto está de atravesar con ella a Agamenón, lo cual impide la aparición de la diosa Atenea quien lo contiene:

A éste a su vez le contestó la diosa Atenea, de ojos de lechuza:

«He bajado del cielo para aplacar tu ira, si me obedeces: me envía Hera, la diosa de blancos brazos, quien en su ánimo ama y cuida a los dos por igual. ¡Pero, vamos, pon fin a la disputa y no

desenfundes con tu mano la espada! (210) ¡Insúltalo de palabra acerca de lo que habrá de ocurrir, pues esto te voy a decir, y ello tendrá cumplimiento: llegará el día en que recibirás hasta tres veces más de tan espléndidos dones a causa de este ultraje, así que contente y haznos caso!».

Y a ésta le dijo en respuesta Aquiles, de pies ligeros: «Diosa, es preciso obedecer el mandato de ambas, aunque me encuentre lleno de cólera en mi ánimo, porque así es mejor. Quien obedece a los dioses, también a él ellos le atienden sus ruegos». (215)²⁵

En la narración y diálogos de este inicio del Canto I cabe destacar la aparición de la emoción anunciada desde el proemio del poema: “cólera funesta que acarreó muchos males a los aqueos” y que habría terminado con la vida del rey Agamenón y con el asedio a la ciudad de Troya, si no es por la teofanía, primera de ellas que ocurren en el poema, y que tiene la función de reprimir el enojo del héroe afrentado, ya que los dioses también tienen su parte e interés en la guerra y no convenía a las diosas Hera y Atenea, las diosas relegadas por el juicio del troyano Paris, que había preferido otorgar el cetro de la belleza a la diosa Afrodita, a cambio de obtener a la mujer más hermosa de la tierra, la griega Helena, cuyo rapto es la causa mítica del asedio a Troya por los helenos.

Ya dentro del mismo proemio, esos siete primeros versos de la *Iliada*, al final del quinto verso se advierte que esa disputa entre Aquiles y Agamenón tiene su origen en el deseo de los dioses: “así los designios de Zeus se cumplieron”,²⁶ característica que sitúa a los protagonistas héroes, carentes muchas veces de una voluntad propia o, en todo caso, supeditada ésta al capricho o plan divino salvo pocas excepciones. Así,

²⁵ Homero, *Iliada*, *Op. cit.* I, 206-216.

²⁶ Otros pasajes en la *Iliada* donde se repite el tema de que las acciones de los héroes son acatamientos de la voluntad de los dioses son: VI, 357-358 o XIX, 85-90, entre otros.

en el pasaje, no es Aquiles quien por intervención de la prudencia o el autodomínio reprime su cólera, sino por exhortación directa de la diosa Atenea, quien suspende las acciones y el tiempo en que está a punto de desatarse a causa de la ira una pelea intestina en las huestes aqueas y dirigiéndose solo a Aquiles, y solo por él vista y oída, lo aplaca y augura una mayor recompensa si depone su ira y obedece los designios divinos, de los cuales él, como todo humano, solo es un instrumento. Lo que no obsta para que el enfrentamiento verbal continúe entre ambos rivales y ello motive la intervención, ahora humana, del anciano Néstor, llamando a la prudencia, en un primer ejemplo literario de una acción conciliadora en medio de una litis.²⁷

En los dos relatos anteriores reaparecen algunas ideas que quiero rescatar: la emoción principal que recrea la narración es la ira y para contenerla el héroe se apoya en dos discursos externos, el de la diosa de la sabiduría Atenea y el del personaje humano paradigmático por su experiencia y saber, el anciano Néstor, precursor de la figura jurídica de un juez que media entre las partes.

Este texto es una apología de la sumisión del guerrero, pues no obstante que se considera víctima de una injusticia y que no existe una razón válida para pelear en contra de los troyanos, la diosa le ordena obedecer ofreciéndole unas recompensas y reparación para el futuro. Pero lo que es más importante, Aquiles es lo suficientemente fuerte como para enfrentar a Agamenón, pero no para desafiar la voluntad divina, por lo que su deber principal es que debe controlar su cólera. De lo que se sigue que hay un enlace entre el control de las emociones en vista del cumplimiento del deber y de la justicia.

El santo sufriente acadio y el Libro de Job

Si bien hay un posible préstamo literario entre las primeras tres obras ya referidas, cuestión que sigue siendo debatida entre los

²⁷ *Ibidem.* 11-12 / I, 247-284.

especialistas,²⁸ el experto asiriólogo Samuel Noah Kramer señala que el texto llamado “El Santo Sufriente Acadio” (*Ludlul Bel nemeqi*) es el primer préstamo literario, pues entre tal relato y el *Libro de Job* del *Antiguo Testamento* hay más de una identidad en el tratamiento de ambas narraciones.

Por su parte, en la *Biblia de Jerusalén*, en el *Libro de Job* su mujer le reclama:

¿Todavía perseveras en tu entereza?
¡Maldice a Dios y muérete! Pero él le
dijo: Hablas como una estúpida cualquiera.
Si aceptamos de Dios el bien,
¿no aceptaremos el mal?²⁹

No obstante, toda la convicción de Job acerca de su inocencia, lo injusto de su sufrimiento y lo incomprensible que le resulta la indiferencia de Yahveh, Job respeta a Dios. Haciendo caso omiso de su ausencia, como si fuera un acusado en un proceso judicial, desesperado, Job interpela a Yahveh:

¡Quién me diera saber encontrarle,
poder llegar a su morada!
Un proceso abriría delante de él,
llenaría mi boca de argumentos.
Sabría las palabras de su réplica,
comprendería lo que me dijera.

²⁸ Vid. Francisco Rodríguez Adrados, “Préstamo e innovación en la literatura griega épica, lírica y teatro”, *Myrtia* N° 27 (2012), 13-128, su enlace es:

<https://revistas.um.es/myrtia/article/view/159361/139191>

y Walter Burkert, *De Homero a los magos: la tradición oriental en la cultura griega*, trad. Xavier Riu (Barcelona: El Acantilado, 2002).

²⁹ *Jb* II, 23, 1-7.

¿Precisaría gran fuerza para disputar conmigo?
No, tan sólo tendría que prestarme atención.
Reconocería en su adversario a un hombre recto,
y yo me libraría de mi juez para siempre.³⁰

El sufrimiento extremo desquicia a Job, no le quedó otro camino que mostrar un reclamo ridículo frente a un Dios indiferente por lo que hace al dolor insoportable que padece un hombre bueno. Después de dejarlo hablar, Yahveh recuerda a Job su lugar:

¿Quién encerró el mar con doble puerta,
cuando del seno materno salía borbotando;
cuando le puse una nube por vestido
y del nubarrón hice sus pañales;
cuando le tracé sus linderos
y coloqué puertas y cerrojos?
¿Llegarás hasta aquí, no más allá -le dije-,
aquí se romperá el orgullo de tus olas!
¿Has mandado, una vez en tu vida, a la mañana,
has asignado a la aurora su lugar,
para que agarre a la tierra por los bordes
y de ella sacuda a los malvados?
Ella se trueca en arcilla de sello,
se tiñe lo mismo que un vestido.
Se quita entonces su luz a los malvados,
y queda roto el brazo que se alzaba.
¿Has penetrado hasta las fuentes del mar?
¿has circulado por el fondo del Abismo?

³⁰ *Op. cit.* II, 23, 3-7.

¿Se te han mostrado las puertas de la Muerte?
¿has visto las puertas del país de la Sombra?
¿Has calculado las anchuras de la tierra?
Cuenta, si es que sabes, todo esto.
¿Por dónde se va a la morada de la luz?
y las tinieblas, ¿dónde tienen su sitio?³¹

El Dios del *Viejo Testamento* es como el incontrolable poder de la naturaleza; pero además de su inconmensurable poder, monopoliza la fe de sus criaturas, obligándoles a una sumisión sin límites.

Una vez invocados algunos pasajes del *Libro de Job* hay que volver a la reflexión central de este trabajo y argumentar para qué sirve invocar el texto de Job como un eslabón más en la cadena de héroes que han precedido esta parte.

Creo que existe un patrón en los tres primeros héroes ya tratados: Gilgamesh, Arjuna y Aquiles. Todos tienen que hacer frente a la muerte y deben de cumplir con un deber asignado.

Los deberes guardan como común denominador cumplir con un mandato que viene de fuera de sus conciencias, por ejemplo, Gilgamesh y Arjuna, deben estar serenos frente a la muerte, y Aquiles debe cumplir su destino como guerrero, vencer al enemigo, morir joven en batalla, y esperar ser recordado por su arístia.

Sin embargo, en Job y como se verá después con Jesús, ya no se trata de guerreros, sino siervos arrojados al sufrimiento. Job y Jesús deben obedecer sumisos a su Dios, quien también es una voluntad externa que les dice qué hacer.

³¹ *Jb* IV, 38, 8-19.

Aunque en el caso de Aquiles, la emoción que tiene mayor visibilidad en la trama narrativa es la de la rabia, lo cierto es que en este héroe también priman el dolor por la humillación, el dolor por la pérdida del amigo y la misericordia, hermana menor del miedo y emoción común a nuestros héroes.

Aquiles depone la cólera motivada por la muerte de su compañero Patroclo a manos de Héctor, por la compasión que siente al mirar al padre anciano y rey de los troyanos, Príamo, ecos futuros de su propia muerte y del dolor de su mismo padre, a quien sabe no volverá a mirar, pues también sabe que está destinado a morir en batalla tras su regreso a la guerra, por lo cual doblegando su ira y, como un personaje que se supera en el relato, sintiendo clemencia por su enemigo, entrega el cadáver de Héctor al suplicante padre.

Dentro de este monumental poema épico, existe un acto de inesperada piedad, para el héroe no queda más que reconocer que la muerte del otro, también es la suya, el dolor de los otros, también, es un aviso del dolor que se avecina y, ello, a veces, mueve a la clemencia.

Frente al miedo emerge una fuerza externa que les dice qué hacer. Sin embargo, también frente al dolor, una pulsión interior los lleva a reconsiderar su posición anterior e incluso a buscar revertir aquello que es causa de ese dolor no obstante sea infructuoso el resultado de esa decisión interior, así en el caso de Gilgamesh cuando busca la fórmula de la inmortalidad tras ser testigo de la muerte de su amigo Enkidu o la compasión de Aquiles frente al dolor de Príamo al final del relato homérico. Es decir, cuando tal fuerza se equipara a un discurso interiorizado, distinto al mandato de un dios, es muy parecido a aquello que los filósofos identifican como razón. Esta afirmación es el núcleo de este apartado y debe tenerse en cuenta para los restantes capítulos de la tesis.

Jesús en el Monte de los Olivos

De nuevo respecto de nuestro problema acerca de los héroes, en el *Nuevo Testamento*, en el *Evangelio según San Lucas*, el narrador dice:

Salió y, como de costumbre, fue al monte de los Olivos, y los discípulos le siguieron. Llegado al lugar les dijo: Pedid que no caigáis en tentación. Y se apartó de ellos como un tiro de piedra, y puesto de rodillas oraba diciendo: «Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya.» Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba. Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra. Levantándose de la oración, vino donde los discípulos y los encontró dormidos por la tristeza; y les dijo: ¿Cómo es que estáis dormidos? Levantaos y orad y para que no caigáis en tentación.³²

Este momento es la apología de la sumisión frente a la voluntad de una fuerza externa que impone su voluntad. Esta fuerza tiene la forma de un discurso que funciona como un punto de apoyo sobre el cual sostenerse, a pesar del sufrimiento. La agonía en el huerto ejemplifica la manera en la cual un discurso que ordena el cumplimiento de una conducta se interioriza y, una vez interiorizado, el llamarlo “razón” es solo cuestión de tiempo. De esta manera, el sistema de creencias pasa del deber mítico y religioso al deber sustentado en la razón.

Hasta aquí van cinco de los relatos que depositan en la educación de nuestra especie la idea del control de las emociones con vistas a la sumisión a una voluntad externa. Estos relatos que tienen entre sí

³² Lc 22, 39-46

cierta afinidad en tanto pueden ubicarse dentro del arquetipo del héroe descrito por Campbell.³³

A continuación, examinaremos dos casos más cercanos a nuestro tiempo. Se trata de héroes modernos, no de héroes clásicos ni santos antiguos. ¿Cómo justificar este salto que va desde el *Nuevo Testamento* hasta Cervantes y Shakespeare?

En los relatos ya referidos el común denominador es la aparición de una fuerza divina, un discurso externo al que se somete de mejor o peor grado el protagonista.

Para ello es preciso recordar los motivos por los cuales la investigación acerca de las bases emocionales de la justicia empieza con narraciones propias de la mitología o la literatura.

Los relatos ya mencionados son referentes respecto de una estructura cultural, la cual contempla que la justicia es suprahumana y por ello la emoción que embarga a los héroes debido a sus padecimientos particulares, debe ser sometida por un discurso externo equiparable a la voluntad de algún dios, para con posterioridad ser identificado el control de dicha emoción que los dioses imponen, con el concepto de razón univoca, el cual controla en los humanos las emociones y les indica qué es lo justo. El mandato divino se convierte en el mandato de la razón que reprime las emociones para satisfacer un equilibrio y una justicia social (que no es de ningún modo equitativa, sino aristocrática), antes que individual.

Ahora bien, en los relatos siguientes, el discurso divino, al que se someten las emociones de los héroes en los relatos antiguos, se sustituye por la búsqueda de la razón. Si Job y Aquiles someten sus emociones a la divinidad, el Quijote y Hamlet deben obedecer a la

³³ Respecto de la sumisión hacia el deber, Campbell recrea la siguiente idea: “Desde el punto de vista del camino del deber, el que es exiliado de la comunidad es nada”, *Op. cit.* 339.

razón, aunque ello les lleve, paradójicamente, a uno a la locura y al otro a fingirla en su búsqueda por revelar la verdad.

Sin embargo, obras paradigmáticas de la crisis y cismas de la Modernidad, en ambos relatos la idea de qué es lo justo entra igualmente en crisis, elemento que es el común denominador que quiero destacar en el *Quijote* y en *Hamlet*.

Para nuestros héroes modernos aspirar a la justicia es cosa de locos, pues su mundo está desquiciado, y ante una razón que duda, emerge una esquivada convicción del deber y, por consiguiente, con acciones tardías que encuentran una inutilidad fatídica.

De tal manera que afirmar qué es lo justo aquí y ahora parece ingenuo, cómico o trágico, no porque se advierta que existe un control discursivo que preserva las estructuras sociales, sino porque como en los seres vivos o las sociedades, también el discurso de lo que es justo se desgasta, incumple su cometido de control, entra en crisis y es parcialmente sustituido.

El Quijote

Es conveniente invocar algunos pasajes del *Quijote* en el que se vea cómo la búsqueda de la justicia es una empresa propia de orates. En cama, el héroe verdadero, Alonso Quijano, el bueno, de regreso a la razón, dicta su testamento con sus últimas palabras coherentes y el bachiller Sansón Carrasco escribe su epitafio:

Yace aquí el Hidalgo fuerte / que a tanto extremo llegó / de valiente, que se advierte / que la muerte no triunfó de su vida con su muerte. // Tuvo a todo el mundo en poco; / fue el espantajo y el coco / del mundo, en tal coyuntura, / que acreditó su ventura / morir cuerdo y vivir loco.³⁴

³⁴ *Op. cit.* Segunda parte, capítulo LXXIV 1163-1164.

Lo anterior muestra la manera en que se juzga al personaje, la manera en que se advierte que la búsqueda de la justicia de la nobleza caballeresca en un mundo innoble es propia de locos. Sin embargo, al margen de la despedida del Quijote, quiero señalar uno de los consejos que le da a Sancho antes de gobernar la ínsula de Barataria, concretamente cuando le dice: “Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia”.³⁵

Aquí lo relevante no es la actitud de compasión, sino que ello es como “doblar” la vara de la justicia, es decir, no se trata de una rectificación, sino de un defecto en el ejercicio del cargo de juez. Este yerro se da como un hecho, pues el mismo Cervantes expresa a través de su creación, la *vox populi* que desde entonces señala al impartidor de justicia como un hombre falible y falaz. Por lo que el consejo del *Caballero de la triste figura* a su escudero Sancho Panza, es que si ha de errar en la impartición de justicia, lo haga más por la empatía que por el interés. Se trata de un sorprendente antecedente de un principio *pro homine*, y el que sea precisamente una anacrónica apelación en pro de un derecho humano, muestra el mundo injusto en el que la parodia del caballero andante mueve a un mismo tiempo a la risa y la compasión, en su disparatada búsqueda de la justicia.

En otras palabras, si bien se trata del primero de los relatos modernos, el *Quijote* pertenece a una forma de pensamiento y época que afirma que la caridad no es parte intrínseca de la justicia humana.

Parece que en teoría literaria existe un puente obligado entre el *Quijote* y *Hamlet*. Este puente se explica por los paralelismos entre el sufrimiento que les genera un mundo absurdo hasta la ofensa que decantan tanto en una locura existente en don Quijote y otra fingida en Hamlet; sus irónicos comentarios contra el estado de cosas; sus intentos infructuosos de hacer justicia y el que ambos relatos terminaran con sus respectivas muertes. Todo ello son ejemplos de

³⁵ *Ibidem*. Segunda parte, capítulo XLII, 935-936.

cómo la demasiada lucidez, que a uno lo vuelve loco y a otro le hace fingir, pueden estrellarse contra la fuerza, ya no de los dioses o de Dios, que por usar una expresión muy sugerente por exacta, en los relatos: “brilla por su ausencia”, sino contra la realidad de una época de profunda crisis espiritual como es el inicio de la Modernidad. Aunque en ella los héroes, o mejor dicho antihéroes, sometan sus emociones a la razón unívoca que les determina a la acción justiciera, o a la demora en el caso de Hamlet, dicha racionalidad interiorizada no vuelve a su entorno ni más racional ni más justo.

Hamlet

De todas las narraciones previas, se han escrito bibliotecas enteras; la obra de *Hamlet* no es la excepción y su análisis es posible desde múltiples perspectivas.

Existe un lugar común que identifica a Hamlet como paradigma del hombre moderno, con una razón que se regodea en la deliberación, dilatando y errando a tal grado la ejecución de la justicia que termina con la vida de todos los personajes, culpables o inocentes, y de la propia sucesión de su stirpe real.

Si bien es un lugar común, no por ello deja de ser relevante el siguiente monólogo del *Hamlet*, uno de los más ricos pasajes de la tragedia en cuestión y de una modernidad indudable:

Ser o no ser: esa es la alternativa;
¿qué es más noble para el alma? ¿sufrir
los golpes y dardos de una fortuna
ultrajante o armarse contra un mar
de pesadumbres y haciéndoles frente
acabar con ellas? ¡Morir, dormir!
¡Nada más! ¡Y pensar que un solo sueño
extingue el tormento del corazón
y las mil aflicciones naturales

de la que nuestra carne es heredera!
¡Un fin ansiosamente tentador!
¡Morir, dormir! ¡Dormir, tal vez soñar!
¡Ahí surge el escollo! Porque los sueños
que nos traiga el letargo de la muerte
al desprender nuestro mortal despojo
frenan nuestro impulso: esa prudencia
es la que nos obliga a soportar
la calamidad de tan larga vida.
De otra manera ¿quién podría sufrir
el azote y los desdenes del tiempo,
el abuso del tirano, la afrenta
del soberbio, la angustia del amor
desdeñado, la apatía de la ley,
las insolencias de los escribanos
y el desprecio de los ruines al mérito
paciente, pudiendo alcanzar la paz
con un simple estilete? ¿Quién querría
soportar esa carga y padecer
una vida de dolor y trabajos
si no fuera que el miedo al más allá
esa ignota región de cuyos lindes
ningún viajero vuelve?, nos conturba
y nos impulsa a tolerar los males
por no volar hacia otros que ignoramos?
La conciencia nos hace unos cobardes,
la luz que vibra en una decisión
se apaga con la sombra de una duda
y toda empresa de alta envergadura

tuerce su curso y deja de llamarse
vívida acción. ¡Calma! ¡La hermosa Ofelia!
Ninfa, no olvides en tus oraciones
de implorar por mis pecados.³⁶

Aquí el problema es más complejo, pues el personaje principal está desencantado de lo que podría ser una vida virtuosa, contrariamente al Quijote quien sigue convencido de la virtud, aunque ella sea la anacrónica caballescra.

Tal desasosiego impone a la búsqueda de justicia para su padre, el vengar el magnicidio y usurpación cometidos por Claudio, el hermano fraticida, en su trono y su lecho, un sello de inutilidad o sinsentido.

Quizá ésta sea la forma en que Shakespeare se burla de la educación escolástica e intelectualista para los príncipes de la época, pues ella es incapaz de brindarnos héroes que salgan bien librados de las intrigas palaciegas y las iniquidades cortesanas con tal de hacerse con el poder. Posiblemente tales delfines estaban más acostumbrados a los debates verbales y lógicos que el asumir sus deberes para con el reino y sus súbditos. Es importante considerar que Hamlet es estudiante de la Universidad de Wittenberg donde enseñaba Lutero, cuna de la Reforma protestante que motiva el cisma religioso y sismo espiritual con mayores repercusiones en la historia y cultura de Occidente hasta ese momento. El dubitativo, fracturado y contradictorio Hamlet refleja hasta cierto punto el clima de inestabilidad y zozobra casi en cualquier materia en Europa tras las 95 tesis de Lutero clavadas en la catedral de Wittenberg.

En otras palabras, como muchas grandes obras, ésta merece más de una explicación; pero el mensaje que queda respecto del cumplimiento del deber, a través del uso de la razón que se impone por el control de

³⁶ *Op. cit.* Acto III, escena I, 209-211.

las emociones, es que este héroe no puede cumplir de manera óptima el encargo del espectro de su padre asesinado porque duda de la virtud, de la veracidad y de la razón, duda de todos y de sí mismo, y, por ende, de la tarea que se le encomienda. Cuando el príncipe ejecuta su venganza, al revés que el Quijote que vivió loco y murió cuerdo, el Hamlet, racionalista en demasía, cavila al extremo una venganza que pierde su objetivo principal. La cavilación excesiva generaliza la violencia vengativa y lleva a la locura al propio vengador, pues de manera irracional causa la muerte no solo del usurpador, sino de toda su Casa Real y de él mismo. Al final, Hamlet es a un tiempo el sacrificador y la víctima sacrificial en la purga que limpia el miasma que corrompe Dinamarca.

Cuando la deliberación se convierte en un fin en sí misma, el héroe incurre en transgresión. Ordinariamente se dice que la virtud de la prudencia no tiene exceso ni defecto; pero al encontrarnos al príncipe de Dinamarca, parece que sí hay ante una cavilación desmedida, que tiene visos (solo visos) de prudencia. La tristeza y un carácter caviloso inutilizan y paralizan a Hamlet. Su inacción desencadena una serie de desatinos y muertes sin provecho, todo ello porque el héroe incumple con su deber de actuar y dominar su miedo.

Conclusiones

Para cerrar este apartado procedo a recapitular algunos elementos comunes que servirán para enlazarlos con los capítulos posteriores, concretamente la función de la literatura respecto de algunas de las categorías que preceden o interactúan con la filosofía, las cuales configuran el horizonte sobre el que los juristas toman decisiones.

En las narraciones abordadas existe una escisión entre emociones y el cumplimiento del deber. Lo cual se integra al conjunto de creencias de sociedades estables que pueden resistir de mejor manera la agresión de otras sociedades, o bien, someterlas, expandiendo con ello su sistema de creencias.

Debe hacerse la salvedad respecto de los héroes antiguos convencidos de sus deberes, el que los modernos (el Quijote y Hamlet) no gozan de la misma convicción respecto del cumplimiento del deber como medio de asegurar un mundo justo.

Para los héroes antiguos el deber es un mandato externo que les dice qué hacer y los obliga a ejecutar. Gracias a la sedimentación de las categorías en la cultura, la literatura, la filosofía y la jurisprudencia, al arribarse a la Modernidad, en la figura del héroe existe una interiorización del deber que se equipara a la virtud y en ello radica su fortaleza. Sin embargo, en los relatos abordados del *Quijote* o *Hamlet*, tal virtud es burlada a causa, por un lado, de la fractura entre el mundo virtuoso buscado por el improvisado e inverosímil caballero y la grosera realidad que se ríe de él y de la justicia y, por otro lado, en *Hamlet* la virtud también es burlada porque él mismo no tiene fe, no cree en la bondad de la vida, en que exista algo bueno o malo, ni en la virtud o la razón, ante la desolación del vicio (*Algo se pudre en Dinamarca*) busca refugio en la deliberación, en una locura fingida, a tal grado que lo vuelve incapaz de actuar de forma oportuna: todo él, su mundo y el mundo son tragedia.

En cualquier caso, las emociones juegan un tenso papel frente al deber y aun para los héroes modernos ellas deben estar sometidas para la búsqueda de una justicia y una razón que, sin embargo, les es esquiva, pues no se está ya ante la orden de un ente superior, sino que se obedece a una voz interior y, no obstante ello, ésta es lejana y confusa.

Ni la decadencia, la locura o justificar la propia inutilidad son atributos exclusivos de la Modernidad: son tan antiguos como la misma humanidad.

La incredulidad en la virtud no es una cuestión enteramente nueva, sino que ella arranca, como ya se sugirió, desde los sumerios, acadios y babilonios. Solamente como referente a la decadencia que es recreada por la literatura con fines teatrales, incorporo el texto acadio "Arad

mitanquranni” (*Siervo atiéndeme*), también nombrado *El diálogo del pesimismo*.³⁷

Este recuento literario inició en Sumer, es justo también que allí termine.

En esta obra que anticipa en varios milenios la duda existencial del príncipe Hamlet y el binomio satírico que también se advierte en la pareja de Don Quijote y Sancho, se sopesan y juzgan las acciones típicas de un noble mesopotámico, encontrando siempre al final el lado malo. Nada es bueno en sí, ninguna cosa posee un mérito intrínseco, ni los favores de la corte, ni los placeres de la mesa o del tálamo, ni la persecución de los nómadas en el desierto, ni las emociones de una vida rebelde, ni el comienzo de un litigio, ni la adoración a un dios, ni ninguna otra cosa.

Citaremos algunas estrofas del poema, empezando por la que se refiere al amor:

46. —“¡Siervo, a[tién]de[me]”. —“Héme aquí, señor, héme aqu[í]”.
47. —“A una mu[jer] he de amar”. —“Ama, señor mío, ama;
48. quien tiene una mujer amada olvida [pe]sares y lamentos”.
49. —“No siervo, no amaré mujer alguna”.
50. —“[No a]mes, señor mío, no a[mes].
51. La mujer es un hoyo, (sí,) un hoyo, una fosa, una zanja.
52. La mujer es una daga de hierro afilada que corta el cuello del va[rón]”.³⁸

³⁷ Vid. Anónimo, *El diálogo del pesimismo*, traducción, notas y comentarios de Jorge Silva Castillo, en *Estudios de Asia y África*, Vol. VI, N° 1, El Colegio de México, México, 1971.

Enlace:

<https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/63>

³⁸ *Op. cit.* 88.

En cuanto a la relación con la divinidad tampoco hay miramientos pues el veleidoso no tiene miedo de ningún dios; el poema dice:

53. — “¡Siervo, atiéndeme!” — “Héme aquí, señor, héme aquí”
54. — “¡Ea! ve a traerme agua para las manos
55. que he de ofrecer un sacrificio a mi dios”. — “Hazlo,
amo mío, hazlo;
56. quien ofrece sacrificios a su dios, tiene en paz su co
razón
57. y realiza inversión sobre inversión”.
58. — “No, siervo, no ofreceré un sacrificio a mi dios”.
59. — “No lo hagas, amo mío, no lo hagas;
60. a tu dios enseñarás a ir tras de ti como un perro
61. sea que te pida ofrendas, o bien que lo consultes o
cualquier otra cosa”.³⁹

De igual manera respecto del altruismo:

70. — “¡Siervo, atiéndeme!”. — Héme aquí, señor, héme aquí”.
71. — “Bien, haré una obra de beneficencia en favor de mi país”.
“Hazlo así, amo mío, hazlo;
72. quien hace una obra de beneficencia en favor de su país
73. pone en el anillo de Marduk su buena acción”.
74. — “No, siervo, no haré por mi país ninguna obra de
beneficencia”.
75. — “No lo hagas, amo mío, no lo hagas.
76. Sube a la cima de los tells antiguos y recórrelos;
77. mira los cráneos de nobles y plebeyos,
78. ¿cuál es el de un malhechor y cuál el de un bienhechor?”.⁴⁰

³⁹ *Op. cit.* 88.

⁴⁰ *Op. cit.* 89.

Al respecto es posible afirmar que la felicidad igual que la virtud no tienen memoria; a la vez no es posible afirmar con certeza quién entre los hombres fue bueno, malo o justo, la historia la escriben los poetas de los vencedores. En el *Eclesiastés* Salomón afirma: *todo es vanidad*.⁴¹

El poema sigue:

79. — “¡Siervo, atiéndeme!” — “Héme aquí, señor, héme aquí”.

80. — “Entonces, ¿qué será bueno hacer?”.

81. — “Que nos corten el cuello a ti y a mí

82. y que nos arrojen al río. ¡Eso es bueno!”⁴²

Cuando el mundo no tiene sentido la única opción que queda es la muerte. El esclavo responde estoicamente, repitiendo un antiguo refrán que expresa resignación:

83. ¿Quién es tan alto para ascender a los cielos

84. y quién tan ancho para abarcar la tierra?”.⁴³

Desde la antigüedad la decadencia es representada por el sinsentido, la ausencia del deber, la consistencia o la razón. Cuando nada merece aprecio, la vida es una desdicha, todo es inválido y habrá que resignarse a partir rápido y dejar de sufrir lo más pronto posible: vivir de prisa y a la brevedad morir.

De nuevo, el noble veleidoso cambia de manera de pensar:

85. — “No, siervo, a ti te mataré primero para que me precedas”.

86. — “Y mi señor de seguro no me sobrevivirá tres días”.⁴⁴

⁴¹ *Ec.* 1, 2.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

La muerte del siervo implica la muerte del amo, si no existe el siervo no existe el amo. Este relato no solo anticipa la incapacidad de asumir y ejecutar decisiones de manera firme como en *Hamlet*, sino también la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.⁴⁵ Sin embargo, con un extraño optimismo en el texto hegeliano el siervo supera al amo y lo deja atrás; en cambio, con una actitud algo más realista en el texto sumerio, ambos están destinados a perecer.

Como ya se dijo este capítulo de la investigación inició con un texto sumerio y también termina con uno de ellos. En éste se muestra la negación de todos los valores; misma negación que se encuentra en *Hamlet*. Estas narraciones desvelan que las etapas de inicio, desarrollo, decadencia y muerte permean la historia de la misma humanidad, una historia en espiral.

Con este giro de tuerca doy por terminada las referencias acerca de la literatura y las explicaciones acerca de la manera en que la literatura encarna categorías como emoción, deber, razón y paradoja. La filosofía y la jurisprudencia dialogan con la literatura utilizando estas categorías y, lo que es importante, las toman prestadas, pero con afán de dominio.

Existe un patrón común en los primeros cinco relatos, de Gilgamesh a Jesús en el huerto de los Olivos. En todos ellos nuestros héroes deben cumplir con un deber que se les impone desde un discurso externo; la fuerza de un discurso del cual se apropian es tal que los lleva a controlar sus miedos.

La categoría que describe al discurso externo del cual se apropian los héroes es la del deber. El cumplimiento del deber es una manifestación de justicia que se hermana con el concepto de razón.

⁴⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993) 117-119.

Lo anterior es el gesto de obediencia respecto de las palabras que vienen de algún dios, obedecer luce justo y cuando tal voz externa se interioriza se mimetiza como razón.

Mediante la apelación a la razón el individuo se domina a sí mismo sin necesidad de algún discurso externo, tal autocontrol luce como un acto de justicia y quien lo pierde luce no solo como injusto, sino que se degrada a sí mismo equiparándosele a un vicioso o a un criminal: el autocontrol es esencial para la estabilidad social y para el derecho penal, porque una razón que controla las emociones es el presupuesto de buena parte del derecho penal. En el derecho penal el Estado luce con fuerza su capacidad de aglutinación y segregación.

Por lo que hace al Quijote y a Hamlet, ellos no son contraejemplos mediante los cuales se desvirtúen las conclusiones arriba apuntadas, por el contrario, ambos refrendan el parentesco de familia entre los conceptos de deber y razón.

Alonso Quijano “El bueno” es el héroe al aceptar que está en sus cabales, ser sensato y medido es la mejor manera de ser virtuoso; en contrapartida una búsqueda alocada de la justicia como la de don Quijote solo traerá burlas y fracasos.

En este caso la idea del deber hermanado con la idea de razón se ha sedimentado en la historia de la civilización como categorías lingüísticas que operan como controles del individuo. Por ello la locura de don Quijote es tan persuasiva, tal locura rompe los grilletes de la razón, liberándolo para hacer lo que emocionalmente precisa.

Aunque, el final de la obra del *Quijote* juega a manera de una moraleja en el sentido de que se burla de los hombres emotivos que quieren hacer lo que consideran justo, acarreando la muerte.

Por lo que hace a Hamlet las cosas son más difíciles de explicar, para apreciar el sentido de la “moraleja” hay que tomar distancia y desprenderse de las simpatías que genera el protagonista: la mera intelección, la sola deliberación que no va acompañada del

cumplimiento del deber inmediato, es decir, la acción inoportuna, es un tipo de injusticia por omisión, lo que trae aparejada la muerte del héroe, los villanos, pero también de los inocentes y del mismo reino.

En *Hamlet* hay una vuelta de tuerca que cuestiona una deliberación que no va acompañada de la acción, lo cual es propio de aquellos quienes desdeñan la vida práctica, lo que podría pensarse de algún personaje como Fausto, quien ha vivido toda su vida adquiriendo sabiduría, pero sin amor. Amar también es un deber o un mandamiento divino que reclama nuestra sumisión.

Aunque el deber se impone al héroe y a nosotros, ello no vuelve sus convicciones invencibles, ante un sufrimiento injusto, no obstante su condición, también el Jesús mortal reclama: “*Elí, Elí, ¿lama sabactani?*”.⁴⁶

Con esto concluyo el primer apartado de la investigación, para proseguir con el trasplante conceptual de las categorías como emoción, razón y deber al campo de la jurisprudencia.

⁴⁶ *Sal* 22, 2. *Mt* 27, 46. *Mc* 55, 34.

CAPÍTULO II

...esa imparcialidad que es un nombre pomposo para la indiferencia, que es un nombre elegante para la ignorancia.⁴⁷

G.K. Chesterton

Introducción: arqueología de la imparcialidad

En la actualidad existe cierta uniformidad entre los jurisconsultos al afirmar que la Corte Suprema de los Estados Unidos de América es el tribunal más influyente del mundo y, sin lugar a dudas, también es de los más prestigiados. Durante siglos, ella ha sido quien garantiza la democracia y constitucionalismo norteamericanos.

En su afán de brindar estabilidad a su joven nación, los Padres Fundadores, representados por Hamilton, vieron en el *Judicial Review* una vía para alcanzar tal objetivo y, por tanto, que la Corte Suprema fuera la que finalmente decidiera acerca de las controversias constitucionales. Ello implicó que su judicatura contara con un poder enorme sobre el escenario político y social de los Estados Unidos de América.

⁴⁷ *Puritan and Anglican*. — *The Speaker*, December 15, 1900.

Enlace: http://www.gkc.org.uk/gkc/books/Articles_for_Speaker.html#s00

El texto original es: Perhaps the finest article in the whole book is that on Butler, the author of *Hudibras*. In him we see the gradual chilling of the national heart by the ice-fiends of judgment and prudence, which went on until the nation which had once produced the two great schools of faith and valour to which Professor Dowden's work is devoted, reached in the rationalism of the earlier eighteenth century that impartiality which is a pompous name for indifference, which is an elegant name for ignorance.

Nota aclaratoria: esta traducción y las subsecuentes se hicieron y ajustaron a partir de una primera versión brindada por el traductor de Google.

En la segunda mitad del siglo XX, en el mundo existió una expansión de los tribunales constitucionales e internacionales, con un marco común bastante uniforme a partir de las declaraciones acerca de los derechos humanos; los cuales, en alguna medida, tenían como modelo a seguir a la Corte Suprema de los Estados Unidos de América.

Sin embargo, después del periodo Warren, es decir, a lo largo de los últimos casi cincuenta años, ha tenido muchas decisiones y procesos electivos controvertidos, por ejemplo, el caso de Estados Unidos vs Alvarez-Machain,⁴⁸ Busch vs. Gore,⁴⁹ Boumediene *et al.* vs Bush *et al.*,⁵⁰ Columbia *et al.* vs. Heller,⁵¹ Hernández *et al.* vs. Mesa,⁵² United States vs. Husayn, aka Zubaydah, *et al.*⁵³ o las designaciones de Brett Kavanaugh o Amy Coney Barrett, por mencionar algunos puntos que la han puesto en entredicho y, por ende, una vez más es amenazada con procedimientos de reforma que de facto minan su independencia al replantear la reconfiguración de sus integrantes.

Una muestra de la falta de deferencia hacia el trabajo de los tribunales, cuestionando abiertamente su legitimidad, se encuentra en los señalamientos de Donald J. Trump, quien el 11 de junio de 2020 emitió

⁴⁸ No. 91-712. Argued April 1, 1992—Decided June 15, 1992.

<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/504/655/>

⁴⁹ No. 00-949. December 12, 2000.

<https://www.law.cornell.edu/supct/html/00-949.ZD.html>

⁵⁰ No. 06-1195. Argued December 5, 2007—Decided June 12, 2008.

<https://www.law.cornell.edu/supct/html/06-1195.ZS.html>

⁵¹ No. 07-290. Argued March 18, 2008—Decided June 26, 2008. 2000—Decided December 12, 2000.

<https://www.law.cornell.edu/supct/html/07-290.ZS.html>

⁵² No. 17-1678. Argued November 12, 2019—Decided February 25, 2020.

<https://supreme.justia.com/cases/federal/us/589/17-1678/>

⁵³ No. 20-827. Argued October 6, 2021—Decided March 3, 2022.

https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/20-827_i426.pdf

una orden ejecutiva contra funcionarios de la Corte Penal Internacional.⁵⁴

Como el constitucionalismo y los tribunales constitucionales inspirados en el modelo norteamericano son el referente que en su mayoría estandarizó los restantes sistemas de justicia que conforman tanto el *Common Law* como el *Civil Law*, es comprensible que similares cuestionamientos acerca de su legitimidad también resultaran aplicables a los restantes tribunales que fueron creados siguiendo tal modelo.

Según el índice de credibilidad del Estado de Derecho (*World Justice Project*), en la última década, el sistema de justicia mexicano ha descendido en su credibilidad en forma alarmante, tan es así que su justicia penal se encuentra entre las treinta peores del mundo.⁵⁵

En este sentido y desde otra perspectiva, retomando el papel central del Alto Tribunal americano, esos mismos problemas se extienden a otros tribunales como son los de nuestra realidad latinoamericana o sea que, como es obvio, también existen cuestionamientos acerca de la legitimidad de los tribunales internacionales y constitucionales.

Un gremio de juristas que minimiza la crítica, su carencia de conocimientos respecto de lo inestable de sus bases cognitivas por lo que hace a la legitimidad consensual o mediante procedimiento, así como la ausencia de estudios acerca de su legitimidad por

⁵⁴ Cfr. <https://www.criminaljusticenetwork.eu/es/post/la-orden-ejecutiva-de-trump-contra-la-corte-penal-internacional>

⁵⁵ “Los resultados del Índice de Estado de Derecho en México 2020-2021 evidencian un estancamiento en el progreso del país hacia un Estado de Derecho robusto, con cambios marginales en los puntajes generales de la mayoría de las entidades federativas desde la última edición. A pesar de lo anterior, los datos muestran algunos cambios en ciertos aspectos del Estado de Derecho. La pandemia del COVID-19 y la aplicación de las medidas sanitarias trajeron consigo algunas disrupciones en el funcionamiento de las instituciones gubernamentales.”

Vid. <https://worldjusticeproject.mx/indice-de-estado-de-derecho-en-mexico-2020-2021/>

rendimiento, desvela cuan frágiles son las judicaturas, pues carecen de algún interés para establecer los medios mediante los cuales sea posible evaluar alguna legitimidad, más allá del conteo de sus egresos, cifra que oculta su falta de aprobación social.

En Occidente muchos tribunales son cuestionados, se les imputa alguna falta de confiabilidad, entre otras, por las siguientes causas:

1. Sus decisiones corresponden a su adscripción ideológica, puesto que responden a los intereses de una parte del poder político partidista o a los poderes *de facto*.
2. Dado que se comprenden a sí mismos como autorreferenciales, es decir, que solo producen y se reproducen así mismos bajo los mecanismos que solo ellos reconocen como válidos. La autorreferencia es la condición para que un lenguaje (tecnolecto) sea apto al formar parte del sistema de justicia que reproduce un nuevo lenguaje especializado. En este sentido, los juristas carecen del instrumental democrático o público para medir los satisfactores que generan, por lo que no es posible acreditar que cuenten con una legitimidad por rendimiento, en otras palabras, su actividad como generadora de bienes y servicios está invisibilizada; es decir, si no es posible verificar los efectos del sistema tampoco es posible medir su rendimiento.

Frente a las anteriores objeciones los juristas han optado por actitudes muy diferentes: en un extremo, hay quienes niegan lisa y llanamente tales críticas, aduciendo que su imparcialidad está salvaguardada en virtud de que siguen los métodos de interpretación y argumentación, con los cuales pretenden que la racionalidad de su decisión está asegurada. Del otro lado, existen, por ejemplo, los *Critical Legal Studies* que invalidan al sistema de justicia y, por ende, a la decisión judicial, al negar cualquier posibilidad de legitimidad.

En medio de tales extremos existen múltiples aproximaciones, pero creo poder afirmar que, mientras en la familia anglosajona existe una mayor apertura para reconocer cierta e inevitable “subjetividad” del juzgador, en contrapartida, en la familia del derecho continental, los jurisconsultos pertenecientes a sus corrientes dominantes no aceptarían que los juicios acerca de la justicia o la equidad tienen un necesario componente emocional.

Volviendo al origen del problema acerca de la imparcialidad judicial y del porqué para el mundo anglosajón es más fácil aceptar cierta subjetividad, para dar más elementos al lector, cabe recordar que desde Hume, pasando por Adam Smith y, con posterioridad, con los pragmatistas Peirce, James y Dewey, existe un expreso reconocimiento acerca del papel de los sentimientos y las emociones como factores no desligados de las decisiones.

En contrapartida, una parte de la filosofía continental, en especial aquella que se siente identificada con la corriente estoica, no ve a las emociones y a los sentimientos como algo provechoso.

Salvando que no existen divisiones tajantes y sin caer en simplificaciones, puedo afirmar que, para los continentales, las emociones, la subjetividad o el interés están controlados o sometidos a la racionalidad. Sin embargo, las Ciencias Cognitivas cuestionan la pretensión de imparcialidad como neutralidad objetiva en la decisión judicial, dado que la escisión entre emoción y razón carece de base experimental, es decir, como conceptos diferenciados son un constructo artificial.

Al respecto, los jueces de la familia jurídica continental no cuentan con un modelo explicativo del rol de las emociones en sus decisiones, porque sus modelos explicativos afirman que la racionalidad autoafirmada implica la subordinación de tal componente emocional.

Como ya se dijo, si la imparcialidad es la ausencia de afectación a la decisión judicial, ella está puesta en entredicho por los experimentos de las ciencias cognitivas.

El problema de la *subjetividad* es un tema delicado para la familia jurídica del *Common Law* sobre todo para la elección de sus jueces y jurados, pero los juristas del Derecho Continental no tienen una comprensión óptima del problema, solo ven su aspecto negativo: creen que las emociones nublan la racionalidad de la decisión, sosteniendo que las emociones deben ser eliminadas, por lo cual no advierten que la justicia también tiene bases emocionales.

Dar contexto a la necesidad de ocultar el problema del componente emocional en las decisiones requiere un desarrollo algo más amplio.

Al respecto resulta necesario mostrar que el juez necesita medios externos que aseguren tal imparcialidad, bien sea por una referencia mecánica, o bien, porque se incorpora en un escenario en el cual se asume como un personaje casi teatral que tiene un rol social. Ejemplo de ello son el uso de la peluca y la toga del juez, la tiara papal, el trono del rey o la capucha del verdugo, medios por los cuales se visualizan símbolos que tienen por objeto acreditar su distanciamiento de sus propias emociones y las de los demás.

De igual manera que en el capítulo anterior mostramos una cierta historia del concepto del deber y su relación con el discurso, ahora es necesario retomar una especie de arqueología del concepto de imparcialidad, el cual tiene como categoría adyacente la de racionalidad.

No es mi propósito argumentar que los conceptos de racionalidad o imparcialidad son categorías discursivas que permitieron cierta ventaja evolutiva en los sistemas de creencia comunitarios, simplemente afirmo que para ubicar la necesidad del concepto de imparcialidad habrá que retomar algo de su contexto histórico.

En este sentido, este apartado tiene como objetivo recuperar en la medida de lo necesario algunos pasajes de la historia que den cuenta de la aspiración de una justicia imparcial, o bien del arropamiento teatral de la decisión judicial, el cual comienza con el símbolo de la balanza. Este recuento es necesario porque muestra cierta uniformidad en la historia de las creencias. La comunidad exige jueces imparciales. Pero ¿cómo sabemos que los jueces son imparciales? La imparcialidad es avalada por la reiteración del discurso de imparcialidad y por recursos simbólicos.

En otras palabras, la imparcialidad simbolizada mediante la balanza o por la entrada de un personaje vestido con indumentaria especial, que enfatiza su rol público, pretenden neutralizar los condicionamientos empíricos del impartidor de justicia. Balanza y toga forman parte del conjunto de metáforas que configuran el sistema de creencias de Occidente. Estas metáforas alivian la presión social, pues trasladan el peso de la decisión a un objeto (la balanza) o un ser superior (el togado).

Esto enlaza con el concepto y tratamiento acerca del concepto del deber, razón e imparcialidad como ventajas evolutivas del sistema de creencias; esto es necesario para determinar si es posible afirmar que las decisiones acerca de la justicia tienen componentes emocionales.

Lo anterior es relevante porque, por ejemplo, el discurso de Barak Obama respecto de la necesidad de contar con jueces empáticos o sensibles, fue expresamente descartado por la jueza Sotomayor, dado su deber de independencia, imparcialidad y apego a la ley.⁵⁶

⁵⁶ "Los jueces no pueden decidir en base a lo que les dice el corazón... El congreso hace las leyes. El trabajo del juez es aplicar esa ley".

Enlace:

https://www.bbc.com/mundo/lg/internacional/2009/08/090806_1916_sotomayor_voto_logan

Es inevitable cierta arbitrariedad y simplificación al utilizar la metáfora de la balanza como mecanismo que asegurará imparcialidad, por ello no me queda más que una aproximación parcial al respecto. Sin embargo, también hay una transferencia del mecanismo sancionador del objeto a la persona quien encarna la solución del problema, quien entra en el personaje de la autoridad decisoria, lo cual es afín a otra mecánica o artilugio diseñado por la necesidad de decidir: la solución de la aporía trágica a través del truco teatral del *deus ex machina*, ampliamente empleado por Eurípides, pero presente ya en el juicio a Orestes escenificado en las *Euménides* de Esquilo y en la solución al dilema sofístico y ético del *Filoctetes* de Sófocles.⁵⁷

El recurso teatral del *deus ex machina* es un elemento tardío en la tragedia griega, criticado negativamente por Aristóteles,⁵⁸ por medio del cual se destrababa el conflicto a través de la epifanía de un numen, dioses o espíritus de los antepasados que resuelven a través de su decisión lo que los seres humanos son incapaces de resolver a través del debate o diálogo. Estas entidades sobrenaturales se introducían en escena por medio de una grúa (ἀπὸ μηχανῆς), por lo que dichas figuras de autoridad con capacidad decisoria son claras figuras que transfieren el mecanismo de la balanza a personajes que se disfrazan de superioridad e imparcialidad, antecedentes teatrales de las magistraturas contemporáneas. La imparcialidad de la balanza está encarnada en un mecanismo no humano haciéndose cargo de las pasiones humanas, como figura de un ser superior al humano; de manera paralela, *el dios que sale de la máquina* da la solución última, que es irreprochable por su origen. Estas soluciones si bien no son consistentes en términos narrativos, lo cierto es que brindan una salida digna frente al peso del destino del héroe, quien ha decidido

⁵⁷ *Alceste*, *Medea*, *Hipólito*, *Andrómaca*, *Suplicantes*, *Ifigenia en Táuride*, *Ifigenia en Áulide*, *Helena*, *Orestes* o *Bacantes* son obras de Eurípides en los que se encuentran tales artilugios teatrales.

⁵⁸ *Op. cit. Poet.* 1459b 216-217.

transgredirlo (*hybris*), responsabilidad que es desplazada a un ser al que no se le puede imputar que su decisión sea injusta.

Este desarrollo es importante para los juristas porque carecen de una arqueología del concepto de imparcialidad en relación con las emociones que, como modelo explicativo de segundo nivel, les permita advertir que se trata de un conjunto de narraciones que constituyen su cultura occidental y, por ende, también les permita darse cuenta de la carencia de base experimental de la escisión entre emociones y razón.

Esto es indispensable para una comprensión de la decisión judicial que desenmascare una aparente superación entre la oposición entre emoción y razón, mostrando que como actividad mental es inescindible; sin dejar de reconocer que la razón es comunicable en términos de lenguaje, pero como un tipo de autopercepción biológica, las emociones no lo son. El discurso no basta para dar cuenta de la agonía de la *polis* y sus héroes: la catarsis es un analgésico contra la condición humana.

Como ya se dijo, la mitología y su literatura preceden a la filosofía. El carácter y personificación de la diosa Justicia (*Lady Justice*) me recuerda a la diosa Ishtar acadia, a la diablesa Lilith hebrea, a nuestra Minerva, a quien suplicamos salir airosos, todas ellas rencorosas, irascibles y, sobre todo, poderosas.

Muchos tribunales en Occidente cuentan con una estatua o imagen de la diosa Justicia, la cual, con múltiples variantes, se encuentra ataviada por múltiples referentes: su manto, su espada, el león, vendada, con algún libro y una balanza.

Este apartado está dedicado a la arqueología de la imparcialidad que como símbolo está representada por la balanza y, a veces, en la venda que cubre los ojos de la diosa Justicia.

El muestreo arqueológico que propongo abarca las siguientes tradiciones:

1. Tradición egipcia: *El Libro de los Muertos*.
2. Tradición bíblica: *Proverbios, Job, Deuteronomio, Daniel, Mateo*.
3. Tradición grecolatina:
 - a) Tradición helena.
 - b) Tradición latina.
4. Tradición medieval: Santo Tomás.
5. Familia jurídica del *Common Law*: Bracton y Coke.
6. Las Declaraciones de los Derechos Humanos.
7. La desigualdad como crisis a la imparcialidad.

Tradición egipcia: El Libro de los Muertos

Este texto es una colección de conjuros rituales y fórmulas que ilustraban al espíritu del difunto acerca de qué hacer en su viaje por el inframundo. Con ellos el alma podía conjurar todos los peligros o pruebas que le acechaban, en vista de prepararlo para el juicio en el cual se sopesaría su alma en la balanza para determinar si era merecedor de la vida en el más allá o su completa desaparición.

Concretamente en el Conjuro XXX del referido libro, ahora llamado: *Para que el corazón del difunto no sea rechazado*, existen una serie de plegarias que el alma del difunto interponía cuando ella era llevada a un proceso judicial en el inframundo en el cual se pesaba su corazón: “¡Que la Oreja de los dioses se alegre y estén plenos sus Corazones cuando mis Palabras sean pesadas en la Balanza del Juicio!”.⁵⁹

Este es uno de los primeros relatos en los cuales la balanza interviene como símbolo de justicia imparcial. Cabe destacar que ya en este texto

⁵⁹ Anónimo, *El libro egipcio de los muertos*, primera versión poética según el texto jeroglífico, publicado por Wallis Budge, traducción, prólogo y notas A. Laurent (Barcelona: Astri 2003) 66-67.

Enlace:

<https://www.archivodelafrontera.com/wp-content/uploads/2016/01/AN%C3%93NIMO-El-Libro-Egipcio-de-los-Muertos-1.pdf>

existe una migración del peso de la valoración hacia un objeto inanimado, lo cual es garante de una decisión no emocional.

Tradición bíblica: Antiguo Testamento

Hegel consideraba que los pilares de Occidente en el siglo XVIII eran la filosofía griega, el derecho romano y la tradición judeocristiana, su importancia para nuestra cultura y su papel dominante en nuestro sistema de creencias es inobjetable. La balanza es un trasplante de las culturas surgidas en la media luna media fértil (Egipto, Israel, Sumer... etc.) de la antigüedad, con un significado que se asimiló como parte de la simbología de una justicia imparcial en Occidente; por lo que hace a la tradición hebrea cabe invocar algunos pasajes: “Abominación de Yahveh la balanza falsa, pero el peso justo gana su favor”,⁶⁰ o “¡Péseme él en balanza de justicia, conozca Dios mi integridad!”,⁶¹ que muestran cómo la balanza era un medio hacia el cual se desplazaba el peso de la decisión.

Tradición grecolatina

La venda y la balanza son referentes que podrían aproximarse al significado de la imparcialidad como símbolos presentes en varios pasajes de la mitología grecolatina.

Como ya se dejó entrever la imagen de la mujer con la balanza y vendada es una combinación de diversas deidades; puesto que la balanza está relacionada con el destino y el azar, lo cual tiene que ver con antiguas diosas relacionadas con la fortuna o la suerte (*Tyche* o Fortuna) que usualmente se representan vendadas.

a) Helenos.

⁶⁰ *Pr* 11,1.

⁶¹ *Jb* II, 31, 6. Sobre imparcialidad en el juez *Vid. Dt* 1, 15-17. Sobre la balanza *Dn* 5.

En la *Iliada*, al enfrentarse Aquiles contra Héctor, Zeus toma la balanza de oro y pesa los destinos funestos de ambos héroes, inclinándose por la muerte predestinada del hijo de Príamo:

Pero cuando llegaron por cuarta vez a las fuentes, entonces el padre de dioses desplegó su balanza de oro y en ella depositó dos hados de dolorosa muerte, el de Aquiles y el de Héctor, domador de caballos. A continuación la cogió, sosteniéndola por el medio, y el día señalado por el destino se hundió para Héctor, sumiéndose en el Hades; en ese momento, Febo Apolo lo abandonó.⁶²

La balanza es símbolo de justicia, destino y poder en la mitología griega, la cual es resignificada en la filosofía helena, pues si bien cambia ciertos atributos como el poder divino del cual carecen los humanos, conserva otros como la imparcialidad o el desinterés en los asuntos particulares.

Aunque con múltiples matices, existe una continuidad en el uso de los símbolos entre los relatos ya referidos en relación al mundo griego y su filosofía, pues ahora la imparcialidad no es solo un atributo del dios que juzga, sino que tal atributo se desplaza hacia las partes que intervienen en el debate, es decir, como parte de la ironía de la *Apología de Sócrates*, la virtud del juez es ahora un atributo que las partes reclaman como suyo: Sócrates se burla de sus jueces, él también se proclama veraz, pero conservando su carácter de parte.

En el texto citado Sócrates dice:

⁶² *Iliada*, Canto XXII, versos 205-213.

Vid. Canto VIII, versos 66-77 y XVI, versos 641-658.

También existen otros numerosos pasajes de la literatura griega en que se menciona a la balanza como instrumento de justicia, por ejemplo, Esquilo, *Suplicantes*, verso 823, *Los Persas*, verso 338; Baquílides, *Oda IV*, estrofa 1, *Oda XVII*, antistrofa 1; Aristófanes, *Las ranas*, 783-802, entre otros.

Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme —quizá podría ser peor, quizá mejor— y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad.⁶³

Por lo que hace a la imparcialidad como resistencia del juez respecto de las emociones derivadas de la contemplación de la desgracia ajena, Sócrates no vacila en afirmar la obligación de obedecer al imperio de la ley y no a las emociones. Este es el deber del juez y si se conmueve falta a la justicia y a la *polis*:

Aparte de la reputación, atenienses, tampoco me parece justo suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadidos. Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes.⁶⁴

En la *Apología de Sócrates* la manera irónica en que el acusado se mofa de sus jueces y sus procedimientos legales puede hacernos caer en el equívoco. Sócrates descalifica a oradores e incluso a poetas, porque no promueven las evaluaciones racionales, sino que a través de la retórica de las emociones emiten juicios contaminados por las pasiones.

⁶³ *Apología de Sócrates*, traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, en Platón, *Diálogos I*, (Madrid: Gredos, 1985) 149. *Apol.* 17d-18a.

⁶⁴ *Ibidem.* 35b-c, 176.

En el *Gorgias* Sócrates dialoga con Calicles, a quien pregunta sobre las motivaciones del orador, orillándolo a admitir que no hay orador que cumpla con la primera de las preguntas que se formula:

¿Te parece que los oradores hablan siempre considerando lo mejor, buscando que los ciudadanos lleguen a ser lo mejor posible a través de sus discursos? ¿O tienden también éstos a agradar a los ciudadanos y –descuidando lo común por causa de lo propio– tratan al pueblo como a niños, tratando sólo de agradarle, sin preocuparse si mediante estos procedimientos llega a ser mejor o peor?⁶⁵

Aristóteles, por su parte, trata de reivindicar la retórica, una de cuyas ramas es la retórica foral, la de los juicios. La reivindicación aristotélica de la retórica contiene la explicación, caracterización y el uso de las emociones en la retórica, pero al mismo tiempo les da cabida en un discurso racional. El Estagirita sabe que en las deliberaciones políticas y en la impartición de justicia, las emociones juegan un papel.

En mi opinión el Estagirita establece las bases emocionales de la justicia a través de la equidad; aclaro que para tratar en profundidad este punto no es necesario extenderse en este apartado, baste con mencionar que para el Filósofo la equidad es la corrección de la justicia.

La equidad como la rectificación de lo justo legal también tiene bases emocionales; pero justificadas en una explicación en la que, para evadir las consecuencias de una decisión que en un primer escenario resulta previsible, se resignifica el sentido de la norma jurídica a partir de un

⁶⁵ Platón, *Gorgias* trad. de Ute Schmidt Osmanczik, (México: UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2016) 82. *Gorg.* 502e-503a.

Dada la naturaleza satírica del Sócrates platónico es fácil caer en el equívoco. Para una versión quizá más realista del tábano del Atenas *Vid.* Ateneo, *Banquete de los eruditos*, (*Deipnosophistas*) Libro XI, 505 e-f.

estado emocional, el cual para ser estrictos, no solo es aceptar un cierto tipo de parcialidad, sino también renunciar al control sobre la decisión del juez, quien siempre podrá salir con una nueva sentencia que resulte totalmente impredecible.

Entre la equidad y la arbitrariedad, la diferencia real está en saber cuál es la parte beneficiada o a quién se le ha perjudicado a partir de una sentencia imprevisible: la equidad es parcialidad:⁶⁶

También (es propio de) la equidad ser indulgente con las cosas humanas. Y mirar no a la ley, sino al legislador; no a la letra, sino a la inteligencia del legislador; no al hecho, sino a la intención; no a la parte, sino al todo; no a cómo es ahora uno, sino a cómo era siempre o la mayoría de las veces. Igualmente, acordarse más de los bienes recibidos que de los males, y de los bienes que se han recibido más bien que de los que se han hecho. Y, asimismo, tolerar a quien comete una injusticia, preferir juzgarlo más de palabra que de obra y consentir en someter (la cuestión) más a un arbitraje que a un juicio; porque el árbitro mira la equidad, mientras que el juez la ley, y por esta razón se inventó el árbitro, a fin de que prevaleciese la equidad. De este modo, pues, queda definido lo concerniente a la equidad.⁶⁷

Las reflexiones del Estagirita respecto de este punto impactan en el pensamiento occidental. Si bien no hay evidencia de que Santo Tomás haya leído el texto completo de la *Retórica*, sí que comentó extensamente la *Ética nicomaquea*, donde en el libro V, 10 (1137^a25-1138b), el libro de la justicia, se habla también de la equidad. La teoría

⁶⁶ ἐπιείκεια (epiqueya), comúnmente traducido como “equidad”, palabra compuesta de ἐπί (sobre, encima, aquí con carácter intensivo) y εἰκός (apropiado, verosímil, razonable, justo).

⁶⁷ Aristóteles, *Retórica*, trad. de Quintín Racionero (Madrid: Gredos, 1990) 286-287.
Ret. Libro I, 13, 3 1374b.

aristotélica de la equidad llega hasta Santo Tomás quien, a su vez, diseña la filosofía oficial que anima el Derecho Canónico, andamiaje del Estado Papal, el cual es el modelo a seguir por los sistemas de justicia occidentales.

Aunque ya apunté hacia las bases emocionales de la justicia, lo cierto es que el propio Aristóteles⁶⁸ alude al sentido del aforismo consistente en que nadie puede ser juez de su propia causa, el cual es un lugar común en la cultura griega.⁶⁹

b) Latinos.

Quizá sea exagerado afirmar que los romanos de la antigüedad fueron los continuadores de los helenos, entre otras razones porque ambos pueblos fueron muy complejos, de una vida dilatada y apropiados por los pueblos que les suceden como símbolos de linaje e importancia. Sin embargo, es un lugar común aceptar cierta continuidad en el tratamiento de algunas de sus instituciones.

Desde la literatura latina, respecto de la aspiración a una deliberación imparcial, el poeta áulico de Augusto no vacila en afirmar: “Sopesa mal la verdad todo juez corrompido”.⁷⁰

⁶⁸ Cfr. Aristóteles, *Política*, Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés, (Madrid: Gredos, 1988) 208-209. *Pol.* Libro III, 16, 7-8, 1287a-1287b: “Pero el hecho es que los médicos, cuando están enfermos, mandan llamar para sí mismos a otros médicos, y los maestros de gimnasia, cuando la practican ellos, a otros maestros de gimnasia, en la idea de que no son capaces de emitir un juicio verdadero al tener que juzgar sobre sus propios asuntos y sentirse afectados por ellos. De modo que es evidente que al buscar lo justo buscan el término medio, pues la ley es el término medio”.

⁶⁹ Jenofonte, *Helénicas*, Introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón, (Madrid: Gredos, 1994) 212. *Helénicas* V, 3, 10-11 que dice: “Efectivamente, los desterrados consideraban justo se resolviesen los asuntos litigiosos en un tribunal imparcial, pero ellos los obligaron a juzgarlos en la misma ciudad. Aunque los regresados alegaron que cómo podría hablarse de juicio si los mismos que incurrieron en falta son los que juzgan, y no les hicieron ningún caso”.

⁷⁰ Horacio, *Sátiras, Epístolas, Arte Poética*, introducciones, traducción y notas de José Luis Moralejo (Madrid: Gredos, 2008)136. Horacio, *Sat.*, II, 2, 10.

A su vez, referencia obligada para la literatura, filosofía y la jurisprudencia occidental, respecto de nuestro problema consistente en la imparcialidad del juez, Cicerón sostiene:

Por otra parte, los deberes se trastornan extraordinariamente en las amistades: en ellas es contrario al deber tanto no conceder lo que buenamente puedas como conceder lo que no sea justo. Pero la norma para toda esta clase es corta y nada complicada. En efecto, nunca hay que anteponer a la amistad aquellas cosas que nos parecen útiles, como los cargos, las riquezas, los placeres y las demás cosas del mismo tipo. Ahora bien, un varón bueno no obrará ni contra la república ni contra el juramento y la lealtad por un amigo, ni siquiera si actúa como juez cuando está involucrado su amigo, ya que deja el papel de amigo cuando toma el de juez.⁷¹

Séneca, mentor de Nerón durante un tiempo, ponía en guardia los hombres en contra de las pasiones. Séneca, filósofo estoico, contribuyó a apuntalar el ideal de la impavidez en la política y en la impartición de justicia:

Las pasiones son movimientos del alma, culpables, súbitos y violentos que, si son frecuentes y los descuidamos, dan origen a la enfermedad como el catarro: ocasional y todavía no crónico, produce la tos, mas, persistente e inveterado, se convierte en tisis. Así, pues, quien han realizado los mayores progresos en la sabiduría se hayan exentos de las enfermedades, pero todavía sienten las pasiones, aun estando próximos a la perfección.⁷²

⁷¹ Marco Tulio Cicerón, *Los deberes*, trad. Ignacio J. García Pinilla, (Madrid: Gredos, 2014) 135. *Cic. Off.* Libro III, 10, 43-46.

⁷² Séneca, *Epístolas morales a Lucilio I*, Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá (Madrid: Gredos, 2010) 444. *Sen. Ep.*, Libro IX, epístola 75, 12.

Dada la naturaleza de las últimas compilaciones de Derecho Romano, tan distantes ya de nuestra actualidad, con múltiples modalidades y acentos muy diversos, no obstante, su influencia en el Derecho Canónico es innegable. Respecto del problema en cuestión el *Codex* del *Corpus Iuris Civilis* ya señala lo siguiente: “DE QUE NADIE JUZGUE EN CAUSA PROPIA, Ó DECLARE DERECHO PARA SÍ... Mandamos por esta ley general, que nadie debe ser juez de sí mismo, ó declarar derecho para sí”.⁷³

Ahora bien, en relación con las referencias respecto de la imparcialidad y las pasiones, lo que quiero mostrar es que en la manera en que se transmite el conocimiento acerca del Derecho Romano se encuentra una veta estoica.

Dejando de lado las diferencias entre *apatheia* (sin pasión o sufrimiento) y *ataraxia* (sin perturbación), lo cierto es que, para los juristas herederos de Roma, las pasiones en el juez deben ser evitadas, pues afectaban la legitimidad de su decisión.

Antes de pasar a etapas posteriores, cabe llamar la atención acerca del sincretismo respecto del símbolo de la balanza, que va desde la cultura egipcia con el *Libro de los Muertos*, a la griega con las imágenes de Themis o Diké, diosas representadas en Grecia con una balanza, imagen que después se amalgama con la diosa Fortuna (Tique griega o latinizada Tyche), la cual se representaba con los ojos vendados; lo cual a su vez se mezcla con posterioridad con Némesis, diosa de la venganza y portadora de la espada, representante del poder punitivo; sin dejar de lado que en la *Ilíada*, Zeus es quien levanta la balanza para resolver la pelea entre Aquiles y Héctor, con la muerte del último.

⁷³ Justiniano, *Cuerpo del Derecho Civil Romano, Tomo IV, Segunda parte Código*, trad. Ildefonso Luis García del Corral, edición facsímil del Código, Tomo I, Barcelona, Jaime Molinas editor, 1892 (Valladolid: Lex Nova, S/A) 326. *Codex*, Libro III, Título V, 0-1. 3.5.0. El texto en latín es: “NE QUIS IN SUA CAUSA IUDICET VEL IUS SIBI DICAT... *Generali lege decernimus, neminem sibi esse iudicem vel ius sibi dicere debere*”.

De lo anterior se advierte que aparentemente se amalgaman tres implacables diosas griegas con sus equivalentes latinas, cuya función está asociada con la justicia, para fusionarse en la imagen de la diosa romana Iustitia, a través de los atributos de la balanza, la venda y la espada como sus símbolos distintivos, ahora trivializados en las estatuas y pisapapeles que frecuentemente decoran juzgados y escritorios de letrados.

Como correlato continuador del referido sincretismo, en la Edad Media, el cristianismo se apropia parcialmente de algunos de los símbolos mencionados. En el juicio final, el tercer jinete del *Apocalipsis* porta una balanza,⁷⁴ presente también en el arcángel San Miguel que pesará con ella en una mano las almas de los pecadores y con su espada en la otra arrojará a los condenados al Infierno. Con el desplazamiento del poder teocrático, esta imagen cae en desuso; con el advenimiento de la modernidad, el Renacimiento recupera la imagen de la Dama de la Justicia. Si bien las deidades de quien se toman prestados sus atributos, se encuentran enterradas en subsuelo de la historia de los símbolos, lo cierto es que dieron cimiento a los conceptos y símbolos actuales.

El sincretismo no es exclusivo de los símbolos, sino que lo que esta arqueología quiere mostrar es que en la profundidad conceptual de la Tradición Jurídica de Occidente y de sus sistemas coexisten dos filosofías antagónicas, por una parte, una influenciada por el estoicismo que rechaza las pasiones y otra cercana a Aristóteles y al cristianismo, vía Santo Tomás, que permite una narrativa arropada de razón, pero que tácitamente sustenta la equidad en las emociones.

Lo anterior es importante porque desvela una de las causas de la disfuncionalidad en los sistemas de justicia, los cuales se apoyan para su operatividad en dos modelos *ius* filosóficos mutuamente excluyentes, igual que los platillos de una balanza.

⁷⁴ *Ap* 6, 5-6.

Para dar claridad al lector antes de pasar a la Edad Media, es conveniente hacer un recuento de los sucesos entre el fin de la antigüedad y la Querrela de las Investiduras.

El Imperio Romano, derivado de la crisis del siglo III, comenzará un largo periodo de separación que inicia con Diocleciano y Maximiano en 286, hasta su completa división tras la muerte de Teodosio I en 395, último emperador de Oriente y Occidente, después de lo cual Roma y Bizancio serán metrópolis de imperios separados. En 313, mediante el Edicto de Milán, Constantino reconoce la libertad de culto a los cristianos que rápidamente obtendrán primacía y dominio hasta convertirse en la religión oficial en ambos imperios. A consecuencia de ello y de la persecución del paganismo que ello motivó, el 529, por orden de Justiniano, la Escuela de Atenas es cerrada en el mismo año que se inicia la recopilación del cuerpo legal que conformará el *Codex Iustiniani*, fecha que tradicionalmente señala también la división entre la Edad Antigua y la Edad Media. Menos de un siglo antes aconteció, la caída de Roma y con ello la del Imperio Romano de Occidente empujada por las invasiones bárbaras y la deposición del último emperador romano, Rómulo Augústulo, por parte del general godo Odoacro en el año 476, quien asumió él mismo el poder de Italia.

Entre el fin de la Antigüedad y la Edad Media, el fenómeno del monacato cristiano, primero a partir de cenobios que se establecieron en la desértica Tebaida norafricana y luego expandiéndose hacia el norte y Occidente durante la Alta Edad Media, bajo el empuje de su principal tarea evangelizadora, crea múltiples monasterios a lo largo de Europa en torno de los cuales giran incipientes núcleos de población, origen todavía rural de las primeras ciudades europeas. En tales monasterios, el acervo cultural de la antigüedad y el eclesiástico es atesorado y sistemáticamente reproducido. Poco a poco se crean bibliotecas monásticas que se convertirán en verdaderos centros de cultura y poderío económico de las regiones donde se establecieron.

En 622, año de la Hégira, Mahoma huye a Medina, desde donde funda el Islam, religión que se expande con fuerza hacia el Norte de África, sur de la península ibérica, Asia Menor, Medio Oriente, y Norte de la India. Gracias a tal expansión, el acervo antiguo que se había atesorado en el cercano oriente y Norte de África pudo ser retransmitido hacia Europa.

Tradicón de la Edad Media

Para dar cuenta de la transmisión de los saberes de la antigüedad en el Medievo, en el siglo VIII, Carlomagno es figura central porque unifica parte de los fragmentos del antiguo Imperio Romano para conformar el Sacro Imperio Romano Germánico. A instancias de él se reúnen los principales sabios de la época que impulsaron el llamado Renacimiento carolingio, gracias al que se preservaron importantes y múltiples obras latinas. Sin embargo, tras la muerte de Carlomagno, el Imperio se fragmentó de nueva cuenta.

A finales del siglo XI, durante el siglo XII e inicios del XIII, en Bolonia tiene actividad un importante grupo de juristas que bajo la dirección de Irnerio estudiaron, establecieron y glosaron el *Corpus Iuris Civilis* a través de un método analítico, que será una primera técnica de interpretación legal desarrollada en la Universidad de Bolonia. Búlgarus, uno de los llamados Cuatro Doctores de la Escuela Boloñesa, discípulo de Irnerio, escribió el año 1135 la carta *Karissimus Amico et domino A.*⁷⁵. Dicho documento describe las características y las partes que intervienen en un proceso. Al respecto la siguiente aseveración en la carta se ha hecho famosa: *El juicio es un acto de al menos tres personas:*

⁷⁵ Vid. Ludwig Wahrmund, ed., *Quellen zur Geschichte des römischkanonischen Processes im Mittelalter*, vol. 4, fasc. 1, *Excerpta legum edita a Bulgaro causidico* (Innsbruck: Wagner, 1925).

Enlace:

<https://www.unifr.ch/ius/mausen/fr/assets/public/files/publications/fondsanciens/wahrmund/41-42ExcerptaLegumQuicumqueVult.pdf>

*el peticionario con la intención, el acusado evitando la intención, el juez en el medio que conoce.*⁷⁶

La importancia de Búlgarus es contundente, no se trata de un simple tratadista medieval, sino que su valía se advierte según Caetano de Salles en el siguiente pasaje:

El jurista italiano de Búlgaro se immortalizó en la historia del Derecho por haberse inspirado en el teatro para visualizar el proceso como un acto escenificado por tres personajes, autor, juez y demandado –*judicium est actus trium personarum: actoris, iudicis et rei*– como dicho por él en el siglo XII.

A partir de entonces surgieron teorías de representación gráfica de este enunciado, tratando de expresar la relación entre estos tres actores, siendo la teoría de la triangulación y la angulación las dos más destacadas en la doctrina del derecho procesal.⁷⁷

De manera paralela, respecto de la influencia de este autor para la filosofía y la teología, Margadant señala:

Bulgarus, terminando su larga vida probablemente en 1166 (según algún dato, ya en plena segunda infancia) tuvo mucho éxito en la cátedra. Probablemente fue él quien organizó aquel

⁷⁶ *Op. cit.* 20. Nota aclaratoria: la página referida es la del PDF. El texto original dice: *Judicium est actus ad minus trium personarum, actoris intendentis, rei intentionem evitantis, iudicis in medio cognoscentis.*

⁷⁷ Enlace:

<https://jus.com.br/artigos/82570/judicium-est-actus-trium-personarum-actoris-judicis-et-rei>

El texto original dice: O jurista italiano de Bulgaro imortalizou-se na história do Direito por ter se inspirado no teatro para visualizar o processo como sendo um ato encenado por três personagens, autor, juiz e réu – *judicium est actus trium personarum: actoris, iudicis et rei* – como por ele dito no Século XII.

A partir daí surgiram teorias de representação gráfica dessa afirmação tentando expressar a relação entre esses três atores, sendo a teoria da triangulação e a da angulação as duas mais destacadas na doutrina do direito processual.

juego intelectual de la *disputatio*, controversia al estilo forense sobre hechos ficticios, que los alumnos debían llevar a cabo delante del maestro como juez, un sistema que recuerda el *mootcourt* que en la enseñanza jurídica norteamericana sigue siendo popular. Parece que esta técnica educativa luego pasó hacia la enseñanza canónica y teológica, inspirando el sistema del *sic et non* de Abelardo.⁷⁸

Pero más importante aún para nuestro tema es uno de los pasajes finales de la carta donde Búlgarus expone a las consecuencias que la venalidad o torpeza de un juez le pueden acarrear, evidenciando que ya en el siglo XII, las cortes demandaban de los jueces la imparcialidad:

Si el juez es depravado y juzgó mal por precio (*sc.* si recibió dinero) o por gracia (*sc.* si favoreció a una de las partes más que la otra), habrá venganza (*sc.* castigo) no sólo de lo estimado (*sc.* por su decisión) sino también de la disputa (*sc.* del cargo para arbitrar pleitos) sufrirá pérdida. Si por ignorancia y maldad involuntaria ha juzgado, será condenado cuanto le parezca justo al juez de religión (*sc.* juez superior) que juzgue en esa materia.⁷⁹

En el mismo siglo XII ocurrió la Querrela de las Investiduras. Las partes eran el papado contra los emperadores y el conflicto consistía en determinar cuál de ellas era competente para nombrar a los obispos del Imperio. Esto resulta relevante para esta arqueología, porque ubica en las universidades y en los tribunales y sus archivos el lugar donde se

⁷⁸ Guillermo Floris Margadant, *La segunda vida del Derecho Romano*, (México: Miguel Ángel Porrúa, 1986) 111.

⁷⁹ *Op. cit.* 22. El texto original dice: *Judex, si depravatus pretio vel gratia perperam iudicavit, vindictam non modo extimationis, verum etiam litis dispendium sustinebit. Si per inscientiam et imprudentiam male iudicavit, condempnabitur, quantum videbitur aequum religioni iudicantis de ea re.*

concentra el conocimiento de lo legal y, por ende, del concepto de imparcialidad.

Aunque la Querrela de las Investiduras es previa al aquinate, igual que la fundación de la Universidad de Bolonia y, por ende, al patrón narrativo al cual los juristas llaman método, también creo que, para dar claridad, por ser un autor más trabajado, primero haré algunas referencias al doctor Angélico. Posteriormente recuperaré el material didáctico que los juristas occidentales llaman jurisprudencia.

La obra de Santo Tomás⁸⁰ proporciona una versión de Aristóteles entreverada con el cristianismo. Su pensamiento, como comenté anteriormente, es el andamiaje del Derecho Canónico Medieval, base del Estado Papal, sobre el cual con posteridad se construyeron los ordenamientos que como derecho positivo animaron a los restantes estados europeos.

Respecto de las bases emocionales de la justicia a partir de la caridad como virtud teologal, es posible relacionarlo con los comentarios a la epiqueya aristotélica.

Sobre la necesidad de que existan jueces justos e imparciales, dado que no pueden recibir regalos, el Doctor Angélico dice:

Sobre una y otra cosa suficientemente proveyó la ley: pues sobre los jueces se dice en Dt 16,18: Te constituirás jueces y escribiras en todas las ciudades que el Señor, tu Dios, te diere..., para que juzguen al pueblo justamente. También instituyó un justo procedimiento de juzgar, según Dt 1, 16s, donde dice: Oíd a vuestros hermanos, juzgad según justicia las diferencias que pueda haber, o entre ellos, o con los peregrinos, etc. Suprimió las

⁸⁰ Se empleará la edición de la *Suma de Teología*, tomos II, III y IV, editada por José Martorell Capó *et al.*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009).

ocasiones de juicios injustos al prohibir la aceptación de regalos como se ve en Ex 23, 8, Dt 16, 19.⁸¹

Por lo que hace al aspecto subjetivo de la justicia, es decir, la epiqueya, el aquinate afirma:

En cambio está lo que dice el Filósofo en *V Ethic. La epiqueya es algo de la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos explicado antes (q. 48), una virtud puede ser parte de otra de tres modos: subjetiva, integral y potencial. Parte subjetiva es aquella de la que se predica esencialmente el todo y está en lo menos. Y esto puede ser en dos aspectos, pues a veces se predica algo de muchos según una idéntica razón, como «animal» se dice del caballo y del buey; pero otras veces se predica según un orden de prioridad y posterioridad, como el «ser» se predica de la sustancia y del accidente. Así, pues, la epiqueya es parte subjetiva de la justicia entendida en sentido general, como una cierta especie de justicia, según dice el Filósofo en *V Ethic.* Y de esta justicia se dice que es parte con más propiedad que de la justicia legal, pues la justicia legal está sometida a la epiqueya. Por tanto, la epiqueya es como una norma superior de los actos humanos.⁸²

Respecto de lo anterior, cabe aclarar que, si bien en Aristóteles la equidad alude a lo particular, en Santo Tomás ella es la parte subjetiva (hablando acerca de la especie respecto de un género) de la justicia.

Sin duda en el pensamiento tomasiano, la epiqueya o equidad aristotélica, tiene su correlato con la misericordia evangélica. Ello se

⁸¹ *Suma teológica, Parte I-II, C.105 a.2c: Razón de los preceptos judiciales. ¿Están bien dados los preceptos judiciales que miran a la convivencia del pueblo?* Tomo II, 867.

⁸² *Suma teológica, Parte II-II(b), C.120 a.2: La epiqueya. ¿La epiqueya es parte de la justicia?* Tomo IV, 294.

contrapone al rigorismo e inequidad de los doctores de la ley que aparece en el Evangelio de Mateo cuando Jesús increpa a los expertos en la ley y a los fariseos:

¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! porque diezmáis la menta y el eneldo y el comino, y dejáis lo más importante de la ley: **la justicia, la misericordia y la fe.**⁸³ Esto era necesario hacer sin dejar de hacer aquello. ¡Guías de ciegos, que coláis el mosquito y tragáis el camello!⁸⁴

Una vez expuesta alguna parte del pensamiento del aquinate respecto de la equidad y los motivos de la rectificación de lo justo legal por parte de un juez, en una de sus objeciones se le determina a aquél el que debe juzgar como profetizó Isaías lo haría el Mesías:

Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará.

Reposará sobre el espíritu de Yahveh:

espíritu de sabiduría e inteligencia,

espíritu de consejo y fortaleza,

espíritu de ciencia y temor de Yahveh

Y le inspirará en el temor de Yahveh,

No juzgará por las apariencias,

ni sentenciará de oídas.

Juzgará con justicia a los débiles,

y sentenciará con rectitud a los pobres

de la tierra.

Herirá al hombre cruel con la vara de su

⁸³ En el griego original: τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν (juicio, misericordia y fe).
El subrayado es mío.

⁸⁴ Mt 23, 23-24.

boca,
con el soplo de sus labios matará al malvado.⁸⁵

Respecto del conocimiento probatorio, la imparcialidad y los límites de la equidad del juez, Santo Tomás plantea:

Artículo 2 ¿Es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en las pruebas aducidas en contrario?

Solución. Hay que decir. Como se ha expresado ya, juzgar corresponde al juez en cuanto ejerce pública autoridad, y, por consiguiente, debe informarse al juzgar, no según lo que él conoce como persona particular, sino según lo que se le hace conocer como persona pública. Mas esto llega a su conocimiento por una fuente común y otra particular: en la común, por las leyes públicas, ya divinas, ya humanas, contra las que no debe admitir prueba alguna; en la particular, en cada caso individual, por medio de las pruebas, los testigos y otros testimonios legítimos de esta índole, que debe seguir al juzgar más bien que aquello que sabe como persona privada. Puede, sin embargo, servirse de esto para discutir con más rigor las pruebas aducidas a fin de poder investigar sus defectos, y si no las puede rechazar en derecho, debe seguirlas al juzgar, como se ha expuesto anteriormente.⁸⁶

Frente al Derecho Romano que validaba la desigualdad, por el contrario, el Derecho Canónico la advierte y se dirige a disminuirla con base en argumentos de equidad, aunque debo señalar que esto representa una simplificación de un fenómeno mucho más complejo.

⁸⁵ Is 11, 1-4.

⁸⁶ *Suma teológica, Parte II, C.67 a.2. La injusticia del juez en los procesos. ¿Es lícito al juez juzgar contra la verdad que conoce, aunque lo haga basándose en las pruebas aducidas en contrario?* Tomo III, 553-554.

En la Querrela de las Investiduras la influencia de la equidad queda de manifiesto por Berman:

Bajo la influencia del cristianismo y también de ideas estoicas y neoplatónicas adoptadas por la filosofía cristiana, se hicieron cambios: 1) en el derecho familiar, dando a la mujer una posición de mayor igualdad ante la ley, requiriendo el consentimiento mutuo de ambos cónyuges para la validez del matrimonio, haciendo más difícil el divorcio (que para entonces era un paso hacia la liberación de la mujer) y aboliendo los poderes paternos de vida y muerte sobre los hijos (*patria potestas*); 2) en la ley de esclavitud, dando al esclavo el derecho de apelar a un magistrado si su amo abusaba de sus poderes y hasta, en algunos casos, el derecho a la libertad si el amo era demasiado cruel, multiplicando los modos de manumisión de esclavos, y permitiéndoles adquirir derechos por parentesco con hombres libres; 3) en relación entre la aplicación estricta de la ley y la equidad, fortaleciendo el concepto de equidad y moderando lo estricto de las prescripciones generales, y 4) la gran colección de leyes compilada por el emperador Justiniano y sus sucesores en los siglos VI, VII y VIII fue inspirada, en parte, por la idea de que el cristianismo exigía que el derecho fuese sistematizado, como paso necesario hacia su humanización.⁸⁷

En los numerales 39, 40 y 45 de la Carta Magna⁸⁸ firmada por el Rey Juan en 1215 en Inglaterra, se prevé, como derechos procesales en los que se encuentra la idea germinal consistente en el debido proceso, a una justicia imparcial.

⁸⁷ Harold J. Berman, *La Formación de la Tradición Jurídica de Occidente*, trad. Mónica Utrilla de Neira, (México: Fondo de Cultura Económica, 2001) 180.

⁸⁸ Carta Magna

Enlace:

<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/17.pdf>

Si bien es posible hablar de una Tradición Jurídica de Occidente dado su modelo educativo centrado en textos que los juristas llaman derecho positivo y sus comentarios; la diferencia entre el *Civil Law* y el *Common Law* está centrada en su modelo educativo. Para el primero, la educación está centrada en la figura del tratadista que comenta el texto legal; para el segundo, en la figura del juez y el material didáctico son básicamente los precedentes.

Como patrón narrativo la recursividad y transtextualidad de sus textos legales y su material didáctico aseguran la unidad de una tradición común, sus diferencias en cuanto a fuentes y credencializaciones hacen necesario categorizarlas como familias diferentes.

Una vez precisadas las diferencias en sus personajes clave, cabe retomar que para el periodo que nos ocupa, en la familia jurídica del *Common Law* encontramos como jueces clave a Bracton y a Coke.

La familia jurídica del *Common Law*

- a) Henry de Bracton es el Padre del *Common Law* porque inició la compilación de sus sentencias como material didáctico y fuente de derecho positivo. Respecto de las obligaciones de imparcialidad, el Padre del *Common Law* impone a los jueces que juren:

Del juramento que prestarán los magistrados cuando hubieren recibido el oficio de juez.

El juramento será éste. Cada uno jurará, uno tras otro, que en los condados a los que van a viajar harán la justicia correcta en la medida de sus posibilidades a ricos y pobres por igual, y que observarán el consejo según a los artículos expuestos, que se expondrán a continuación, y que ejecutarán todo lo recto y justo en lo que se refiere a la corona del señor rey. Y después de su

juramento, que cada uno de ellos sea instruido para promover, en la medida de sus posibilidades, la ventaja del señor rey.⁸⁹

A quien faltare a su juramento, el Padre del *Common Law* amenaza con algo de mayor gravedad que un castigo en esta vida, ya que al corrupto le espera que Dios lo sentencie al suplicio eterno:

Al trono del juicio, que es como el trono de Dios, ningún insensato e ignorante se atreva a subir, no sea que ponga la luz en las tinieblas, y las tinieblas en la luz; y para que no se vuelva inocente por la espada en la mano indocta, y pueda librar al culpable, y pueda caer desde lo alto, de modo que enfurecerás, como si fuera la señal de Dios, que comienza a volar antes de tomar sus alas. Y cuando alguno deba juzgar y hacerse juez, cuídese cada uno de sí mismo, no sea que juzgando injustamente y contrariando las leyes, por súplica o precio, con ventaja de ganancia temporal, se atreva a adquirir para sí luto eterno, venganza y recompensa para mí, y donde los reyes y los príncipes de la tierra llorarán y se lamentarán cuando vean al Hijo del Hombre, por el temor de su tormento, donde el oro y la plata no podrán librarlos.⁹⁰

⁸⁹ Henry de Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*, (Acerca de las leyes y costumbres de Inglaterra), Vol. 2, 309.

Enlace: <https://amesfoundation.law.harvard.edu/Bracton/Unframed/English/v2/309.htm>

El texto original dice:

The oath shall be this. Each will swear, one after the other, that in the counties into which they are to travel they will do right justice to the best of their ability to rich and poor alike, and that they will observe the assise according to the articles set out, to be expounded below,² and that they will execute all that is right and just in matters pertaining to the crown of the lord king. And after his oath let each of them be instructed to promote, to the best of his ability, the advantage of the lord king.

⁹⁰ *Op. cit.* Liber I, 8, De rerum divisione, fol 2.

Enlace : <https://amesfoundation.law.harvard.edu/Bracton/Unframed/English/v2/21.htm>

El texto original dice:

b) Sir Edward Coke es el segundo padre del *Common Law*. En sentido estricto, él inaugura su modernidad jurídica anglosajona y en sus precedentes señala criterios de imparcialidad:

Los censores no pueden ser jueces, ministros y partes; jueces para dictar sentencia o enjuiciamiento; ministros para hacer citaciones; y las partes tendrán la mitad de la multa, *quia aliquis non debet esse Judex in propria causa, imo iniquum est aliquem suae rei esse judicem* (nadie debe ser juez de su propia causa, pues es contra la equidad que alguien sea juez de sus propios intereses); no se puede ser juez y abogado de ninguna de las partes.⁹¹

La máxima latina anterior, así como la advertencia de Bracton a los jueces sobre su indispensable imparcialidad, parecen derivar del *Código de Justiniano* y haber tomado diversas redacciones en el tiempo

Sedem quidem iudicandi, que est quasi thronos dei, non presumat quis ascendere insipiens et indoctus, ne lucem ponat in tenebras, et tenebras in lucem, et ne in manu indocta, modo furietis, gladio fierat innocentem, et liberet nocentem, et ex alto corruat quasi a throno dei, qui volare inceperit antequam pennas assumat. Et cum quis iudicare debeat et iudex fieri, caveat unusquisque sibi, ne perverse iudicando, et contra leges, prece vel precio, pro temporalis lucelli commodo, aeternis luctus maestitiam sibi comparare praesumat: et ne in die furoris dominis sentiat ipsum vindicante, qui ait, mihi vindictam, et ego retribuam, et ubi flebunt et plangent reges et principes terrae cum viderint filium hominis, propter timorem tormentorum eius, ubi aurum et argentum, non valebit liberare eos.

⁹¹ Edward Coke, *The Reports*, edición facsímil de la impresa en Londres por Joseph Buttettrworth and son, 1826 Volumen 4, (Estados Unidos: The Lawbook Exchange, 2003) 375.

Dr. Bonham's Case, 118a.

El texto original dice:

The censors cannot be judges, ministers, and parties; judges to give sentence or judgment; ministers to make summons; and parties to have the moiety of the forfeiture, quia aliquis non debet esse Judex in propria causa, imo iniquum est aliquem suae rei esse judicem; and one cannot be judge and attorney for any of the parties.

El subrayado es propio.

como lo señala una compilación de máximas jurídicas en uso que en sus entradas 598 y 616 reúne las siguientes:

Ne quis in sua causa iudicet, vel ius sibi dicat (CJ 3.5. rúbrica). Que nadie juzgue en causa propia ni declare derecho para sí; *cfr.* CJ 3.5.1, del 376: *nemo sibi sit iudex* (nadie sea juez de sí mismo). *Vid.* Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 67, a. 4 c., *Vid.* también DECIO, *regula* 243.8: *iudex in causa propria quis esse non potest* (nadie puede ser juez en causa propia); BRUNNEMANN, *consilium* 166, núm. 44: *iudex in propria causa nequit cognoscere* (el juez no puede instruir la causa propia); y BROOM (*Legal Maxims*, pg. 116): *nemo debet esse iudex in propria causa* (nadie debe ser juez en causa propia). (...) *Nemo debet esse iudex et pars* (BROOM, *Legal Maxims*, pg. 117). Nadie debe ser juez y parte.⁹²

Estos referentes judiciales previos a la Modernidad resuenan en las proclamas políticas que inauguran transiciones de época. El modelo norteamericano con su Constitución es el modelo más influyente que expresamente consagró el derecho a un juez imparcial. Así quedó expresamente reflejado en las enmiendas de la Constitución de los Estados Unidos de América de 1787.⁹³

Al respecto las diez primeras enmiendas (*Bill of Rights*) fueron ratificadas el 15 de diciembre de 1791, las cuales fueron en buena medida inspiradas por la inglesa *Petition of Rights* de 1628, promovida por Coke, al contemplar las garantías procesales en dicho documento

⁹² Rafael Domingo (dir.), *Principios de Derecho Global. 1000 reglas y aforismos jurídicos comentados*, (Navarra: The Global Law, 2006), 194 y 199.

Enlace:

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3160643

⁹³ Enlace:

<https://www.state.gov/wp-content/uploads/2020/02/Spanish-translation-U.S.-Bill-of-Rights.pdf>

que recuperaba y ampliaba el alcance de la Carta Magna al restituir el Habeas corpus e imponer límites a la disposiciones del monarca en tanto no se hubieran acordado con el parlamento, así como interpretar la *lex terrae* de la Carta Magna (compromiso feudal entre el rey y sus barones), como el *due process* con alcance para todos los ciudadanos.

Aunque debe aclararse que si bien las Enmiendas V y XIV (ratificada el 9 de julio de 1868, concluida ya la Guerra de Secesión.) no mencionan expresamente el derecho a un juez imparcial, lo cierto es que establecen el derecho al *due process*, que como categoría jurídica mayúscula la establece como uno de los derechos propios que están implicados en el derecho a un juicio justo.

Con independencia de las referidas enmiendas, la Enmienda VI expresamente establece el derecho a un órgano imparcial:

En toda causa criminal, el acusado gozará del derecho a un juicio público y expedito por un jurado imparcial del Estado y distrito en que el delito se haya cometido; distrito que deberá haber sido determinado previamente por la ley; así como a que se le haga saber la naturaleza y causa de la acusación; a que se le confronte con los testigos que depongan en su contra, a que se obligue a comparecer a los testigos que le favorezcan y a contar con la ayuda de un abogado que lo defienda.⁹⁴

Por su parte, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 recoge también alguna de las garantías procesales de cuño anglosajón (*Habeas Corpus* art. 7) e incorpora nuevas (Presunción de inocencia art. 9), y aunque no menciona el concepto de imparcialidad, sí elimina la prerrogativa real de nombrar jueces especiales para un determinado juicio de una sola causa o de una persona.

⁹⁴ *Op. cit.*

El siglo XIX no tiene la misma propaganda garantista que el XVIII o el XX, salvo el movimiento codificador, en la familia jurídica continental no hay grandes aportes positivizados respecto al derecho a un órgano jurisdiccional imparcial, por lo cual, en mi opinión, procede eslabonar las enmiendas constitucionales con las declaraciones internacionales que bordan la segunda mitad del siglo XX.

Las Declaraciones de los Derechos Humanos

En el siglo XX existió una oferta masiva y globalizada de grandes promesas en materia de derechos humanos, muchos de los países del mundo suscribieron tratados y convenciones mediante los cuales se obligaban a hacer cumplir tales derechos, a la vez que también se pactaron la creación de tribunales internacionales, los cuales tenían como objetivo resolver las controversias entabladas contra los estados en las cuales se les imputara el incumplimiento de sus obligaciones; esto se tradujo en la fragmentación del concepto de soberanía en vista de un derecho globalizado.

Sin embargo, la estandarización normativa en materia de derechos humanos no implicó que ella trajera como consecuencia el desarrollo social o económico; en términos generales el desequilibrio entre países ricos y pobres continuó al igual que los desequilibrios internos en los países firmantes; incluso esto se agudizó, la propaganda de nuevos derechos humanos resultó un medio más que insuficiente: la muerte, la tortura, la esclavitud y la miseria quedaron justificados o condenados, toda vez que los organismos internacionales administraran su erradicación o tolerancia, en función de la acumulación y control del capital.

Si bien el trasplante legal y las promesas de un mundo mejor a partir de reformas legales data al menos desde Hammurabi, también lo es que la actual posibilidad de hacer fácilmente un recuento histórico de las promesas y contrastarlas con la realidad, valida el desencanto respecto de estas declaraciones o “aspiraciones”. El ciclo de reformas legales y promesas incumplidas implicó una creciente hostilidad

respecto de los tribunales a los cuales se les endosó el incumplimiento de las promesas, en especial de igualdad, desarrollo y equilibrio social, lo cual también se tradujo en el cuestionamiento de su imparcialidad.

Sin embargo, abundar un poco más acerca de lo anterior presupone un recuento de las declaraciones respecto de los derechos humanos.

Así que el derecho a un juez o a un tribunal imparcial está normativamente reconocido en los principales instrumentos internacionales:

Artículo 10 de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948):

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.⁹⁵

Artículo 8.1 de la *Convención Americana de Derechos Humanos* (1969):

Garantías Judiciales

8.1. Toda persona tiene derecho a ser oída con las debidas garantías y dentro de un plazo razonable, por un juez o tribunal competente, independiente e imparcial, establecido con anterioridad por la ley, en la sustanciación de cualquier acusación penal formulada contra ella, o para la determinación de sus derechos y obligaciones de orden civil, laboral, fiscal o de cualquier otro carácter.⁹⁶

⁹⁵ Enlace:

<https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

⁹⁶ Enlace:

<https://www.corteidh.or.cr/tablas/17229a.pdf>

Artículo 14.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1976):

14.1. Todas las personas son iguales ante los tribunales y cortes de justicia. Toda persona tendrá derecho a ser oída públicamente y con las debidas garantías por un tribunal competente, independiente e imparcial, establecido por la ley, en la substanciación de cualquier acusación de carácter penal formulada contra ella o para la determinación de sus derechos u obligaciones de carácter civil. La prensa y el público podrán ser excluidos de la totalidad o parte de los juicios por consideraciones de moral, orden público o seguridad nacional en una sociedad democrática, o cuando lo exija el interés de la vida privada de las partes o, en la medida estrictamente necesaria en opinión del tribunal, cuando por circunstancias especiales del asunto la publicidad pudiera perjudicar a los intereses de la justicia; pero toda sentencia en materia penal o contenciosa será pública, excepto en los casos en que el interés de menores de edad exija lo contrario, o en las acusaciones referentes a pleitos matrimoniales o a la tutela de menores.⁹⁷

Artículo 6.1 de la Convención Europea de Derechos Humanos (1950):

Derecho a un proceso equitativo

1. Toda persona tiene derecho a que su causa sea oída equitativa, públicamente y dentro de un plazo razonable, por un Tribunal independiente e imparcial, establecido por ley, que decidirá los litigios sobre sus derechos y obligaciones de carácter civil o sobre el fundamento de cualquier acusación en materia penal dirigida contra ella. La sentencia debe ser pronunciada públicamente, pero el acceso a la sala de audiencia puede ser prohibido a la

⁹⁷ Enlace:

https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/ProfessionalInterest/ccpr_SP.pdf

prensa y al público durante la totalidad o parte del proceso en interés de la moralidad, del orden público o de la seguridad nacional en una sociedad democrática, cuando los intereses de los menores o la protección de la vida privada de las partes en el proceso así lo exijan o en la medida en que sea considerado estrictamente necesario por el tribunal, cuando en circunstancias especiales la publicidad pudiera ser perjudicial para los intereses de la justicia.⁹⁸

Artículo 19.2. De la Declaración de los Derechos y Libertades Fundamentales del Parlamento Europeo (1989):

Acceso a la Justicia

19.2. Toda persona tiene derecho a que su causa sea vista equitativa y públicamente en un plazo razonable por un tribunal independiente e imparcial, establecido por la ley.⁹⁹

En México, respecto a la imparcialidad, el 17, párrafo 2, de la Carta Magna prevé:

Toda persona tiene derecho a que se le administre justicia por tribunales que estarán expeditos para impartirla en los plazos y términos que fijen las leyes, emitiendo sus resoluciones de manera pronta, completa e imparcial.¹⁰⁰ (Párrafo reformado DOF 15-09-2024).

⁹⁸ Enlace:

https://www.echr.coe.int/documents/convention_spa.pdf

⁹⁹ Enlace:

<https://sirdoc.ccyll.es/Biblioteca/Dosieres/DL177Diversidad/pdfs/UE-Res-1989-DeclaracionDerechos.pdf>

¹⁰⁰ Enlace:

<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

Una vez expuestos los marcos normativos que establecen como derecho a un órgano jurisdiccional imparcial a lo largo y ancho del planeta, para dar un giro a la exposición es necesario retomar ciertos aspectos que expliquen cómo se ha materializado la exigencia a tal imparcialidad y qué críticas subsisten respecto de tal aspiración.

La desigualdad como crisis a la imparcialidad

Como ya se dijo, después de la Segunda Guerra Mundial existió una eclosión de tratados y convenciones internacionales, a la vez que la promesa de una humanidad más igualitaria y con menos pobres tanto en cada país como a nivel global. A partir de ello emergió una serie de promesas al desarrollo a cambio de reformas legales y suscripción a las convenciones y tratados, los cuales para ser operativos contaban también con tribunales internacionales.

En el siglo XXI, los tribunales son blanco de al menos dos críticas muy diferentes:

- 1) Estructuralmente su legitimidad es frágil. No pueden apoyarse en la legitimidad por consenso, la procedimental les permite afirmar que si un grupo de sentencias contradictorias cumplió con los requisitos procedimentales, luego tales tribunales son igualmente correctos; asimismo los órganos jurisdiccionales son refractarios a examinar su legitimidad por rendimiento: están diseñados y contruidos para ser indiferentes al control experimental de su sesgos cognitivos y ruido en la decisión por lo que a hace a la relación entre el sistema de justicia y la realidad.
- 2) Su comprensión antropológica es igualmente endeble. En sus estancias educativas, los juristas aprenden modelos mentales que explican de manera limitada la complejidad y las contradicciones de la especie humana.

El segundo de los problemas es más cercano al centro y de mayor complejidad, por lo que debe ser estudiado en detalle. El punto es

central porque es uno de los lugares de arranque a partir de los cuales nos comprendemos como especie humana al fijar la relación entre las emociones y la razón y algo más complejo aún, la tensión entre la uniformidad y la transgresión.

La continuidad de la sociedad exige uniformidad entre sus integrantes, pero a la vez el sujeto necesita para salvaguardar su ilusión de sentido de vida trasgredir su condición de “sujeto” al grupo o creer que lo hace.

En relación con lo anterior, creo que es necesario retomar cómo los tribunales dan sentido a una directriz que se ha estandarizado a nivel convencional, pues esta significación es la que importa porque es la que rige en el aquí y ahora.

Tipos de imparcialidad en tribunales internacionales

En principio los tribunales distinguieron acerca de varios tipos de imparcialidad: objetiva y subjetiva.

En particular, la Comisión Internacional de Juristas precisó:

La imparcialidad de un tribunal puede definirse como la ausencia de parcialidad, animosidad o simpatía hacia cualquiera de las partes. Sin embargo, hay casos en los que esta parcialidad no será manifiesta, sino sólo aparente. Esa es la razón por la cual la imparcialidad de los tribunales debe ser examinada desde una perspectiva subjetiva al igual que objetiva.¹⁰¹

¹⁰¹ Comisión Internacional de Juristas, *Principios Internacionales sobre la Independencia y Responsabilidad de Jueces, Abogados y Fiscales. Guía para profesionales N° 1*, (Ginebra: CIJ, 2007), 29-33.

Enlace:

<https://www.derechoshumanoscdmx.gob.mx/wp-content/uploads/pendocpdf.pdf>

Nota aclaratoria: “La CIJ permite la libre reproducción de extractos de sus publicaciones siempre que se reconozca su autoría y una copia de la publicación en la que el texto sea citado sea enviada a la organización a la siguiente dirección: Comisión Internacional de Juristas ICJ-CIJ 33 rue de Bains Casilla Postal 91 1211 Ginebra 8 Suiza.”

Respecto de la imparcialidad, la Comisión Internacional de Juristas refiere criterios judiciales para clarificar el concepto de imparcialidad.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos hace una distinción entre “un enfoque subjetivo, que procura establecer la convicción personal de un juez dado en una causa dada, y un enfoque objetivo, que busca determinar si ofreció suficientes garantías para eliminar toda duda legítima al respecto”.¹⁰² El primero de estos conceptos es denominado imparcialidad subjetiva; el segundo se denomina imparcialidad objetiva. Un juicio no será justo no solamente si el juez no es imparcial sino que además si el juez no es percibido como imparcial.¹⁰³

En este mismo sentido, por lo que hace a la imparcialidad, la comisión establece:

Según el Tribunal, un juez o tribunal solamente serán considerados imparciales si pasan la prueba subjetiva y objetiva. La prueba subjetiva “consiste en procurar determinar la convicción personal de un juez particular en una causa dada”.¹⁰⁴ Esto implica que “ningún miembro de un tribunal debe abrigar prejuicios o parcialidades personales. La imparcialidad personal

¹⁰² Nota aclaratoria: Se incorporan las referencias al pie de página para permitir el enlace del vínculo.

Con respecto a esta distinción véase, entre otros, *Piersack c. Bélgica*, sentencia del TEDH del 1 de octubre de 1982, Serie A53, párr. 30. Sentencia 8692/79 CASO PIERSACK [TEDH-43 ... - HUDOC

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-57557%22%5D%7D>

¹⁰³ *Op. cit.* 30.

¹⁰⁴ *Tierce y Otros c. San Marino*, sentencia del TEDH de 25 de julio de 2000, Serie 2000-IX, párr. 75.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22itemid%22:%5B%22001-58765%22%5D%7D>

se presume a menos que exista prueba en contrario”.¹⁰⁵ El requisito objetivo de imparcialidad “consiste en determinar si el juez brindó garantías suficientes para eliminar toda duda legítima” con respecto a su imparcialidad.¹⁰⁶ En virtud de la jurisprudencia del Tribunal, si alguna de las pruebas no es aprobada, el juicio será considerado injusto.¹⁰⁷

Después de la anterior precisión, en el caso *De Cubber contra Bélgica*, la comisión comenta las consideraciones del tribunal:

el ejercicio por parte de una misma persona de la función de juez de instrucción y de juez de la causa puede generar dudas legítimas acerca de la imparcialidad del tribunal y constituye una violación del derecho a ser juzgado por un tribunal imparcial. A pesar de que el Tribunal no halló ninguna razón para dudar de la imparcialidad del miembro del poder judicial que había realizado la investigación preliminar, reconoció que su presencia en el tribunal daba lugar a que se generaran dudas legítimas por parte del procesado.¹⁰⁸

Siguiendo con este mismo dejo de parcialidad, previo al dictado de la decisión colegiada, en el proceso *Castillo Algar contra España*, el tribunal consideró:

¹⁰⁵ *Daktaras c. Lituania*, sentencia del TEDH de 10 de octubre de 2000, Serie 2000-X, párr. 30.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/spa?i=001-58855>

¹⁰⁶ *Padovani c. Italia*, sentencia del TEDH de 26 de febrero de 1993, Serie A257-B, párr. 25.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/spa?i=001-57812>

¹⁰⁷ *Op. cit.* 30.

¹⁰⁸ *De Cubber c. Bélgica*, sentencia del TEDH de 26 de octubre de 1984, Serie A86, párr. 27 et seq.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57465>

cuando un juez que formula una acusación con base en pruebas suficientes contra el acusado, continúa formando parte del tribunal que determinará el mérito del caso, pueden surgir dudas legítimas acerca de la imparcialidad de ese tribunal, constituyendo así una violación del derecho a ser juzgado por un tribunal imparcial.¹⁰⁹

En esa misma línea, pero en otro proceso, en el caso *Naumenko c. Ucrania*, la comisión refiere que el Tribunal Europeo afirmó:

si la imparcialidad de un juez se veía afectada por el hecho de haber presentado una “protesta” que fue posteriormente juzgada por un tribunal del que él formó parte. De acuerdo con el Tribunal, dicha práctica resulta “incompatible con la ‘imparcialidad subjetiva’ de un juez en un determinado caso, ya que nadie puede ser demandante y juez en su propio caso” y, en consecuencia, una violación del derecho del peticionario a recibir un juicio justo por parte del tribunal independiente.¹¹⁰

Una vez relatados algunas consideraciones de los tribunales vuelve a ser necesario invocar la opinión de órganos internacionales diferentes de los jurisdiccionales; en su *Informe sobre Derechos Humanos y Terrorismo*, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos afirmó:

La imparcialidad de los tribunales debe ser evaluada desde una perspectiva subjetiva y objetiva para garantizar la inexistencia de

¹⁰⁹ Caso *Castillo Algar c. España*, sentencia del TEDH de 28 de octubre de 1998, Serie 1998-VIII, párr. 47 a 51.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-58256>

¹¹⁰ *Svetlana Naumenko c. Ucrania*, sentencia del TEDH de 9 de noviembre de 2004. Petición 41984/98, párr. 97.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/ukr?i=001-67357>

un prejuicio real de parte del juez o el tribunal, así como garantías suficientes para evitar toda duda legítima en este sentido. Estos requisitos, a su vez, exigen que el juez o el tribunal no abriguen sesgo real alguno en un caso en particular y que el juez o el tribunal no sean razonablemente percibidos como inclinados por un sesgo de ese tipo.¹¹¹

Por su parte, la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos también trató a la imparcialidad real y aparente; en el caso del Proyecto de Derechos Constitucionales, la Comisión sostuvo:

un tribunal integrado por un juez y miembros de las fuerzas armadas no puede ser considerado imparcial porque “independientemente del carácter de miembros individuales de tales tribunales, su composición por sí misma crea la apariencia de falta, si no la ausencia efectiva, de imparcialidad.¹¹²

En el caso *Norín Catrimán Y Otros (Dirigentes, Miembros y Activista del Pueblo Indígena Mapuche) Vs. Chile*, sentencia de 29 de mayo de 2014, respecto de la imparcialidad, mediante voto disidente, los jueces Manuel E. Ventura Robles y Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot razonaron:

En el marco de la impartición de justicia la discriminación configurada contra las ocho víctimas del presente caso —a

¹¹¹ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe sobre Terrorismo y Derechos Humanos*, párr. 229.

Enlace:

https://www.cidh.org/Terrorism/Span/i.htm#_ftn568

¹¹² Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, *The Constitutional Rights Project c. Nigeria*, Comunicación No. 87/93 (1995), párr. 13-14.

Enlace:

https://www.worldcourts.com/achpr/eng/decisions/1995.03.22_Constitutional_Rights_Project_v_Nigeria_87_93.htm

quienes se les discriminó con base en estereotipos y prejuicios étnicos negativos con respecto al Pueblo indígena Mapuche y a sus reivindicaciones territoriales— representa una grave violación al debido proceso legal, ya que las privó de un juez imparcial. En este sentido, resulta inconsecuente que después de hacer un análisis concienzudo del contenido de las sentencias en las causas penales y habiendo encontrado estas actitudes discriminatorias en la Sentencia — declarando la violación al artículo 24 del Pacto de San José—, el criterio mayoritario de la Corte Interamericana se haya quedado a medio camino al no concluir que esos mismos hechos probados implican a su vez una violación autónoma al artículo 8.1 de la Convención Americana; por lo que estimamos la Corte no debió subsumir dicha violación en las violaciones al principio de legalidad y al derecho a la presunción de inocencia que prevén los artículos 9 y 8.2 de dicho instrumento.¹¹³

Conclusiones

En nuestros días los mitos y arquetipos ya no son un puerto seguro en que puedan atracar nuestros sistemas de creencias. La imagen de una balanza y del *deus ex machina* que lo encarna, son meros referentes de una alianza rota entre lo sagrado y lo humano. Ahora tal vínculo se sustituye por un texto críptico que articulado por la boca del juez promete al justiciable y su público que su fallo es imparcial. Sin embargo, el texto y los jueces que lo pronuncian son tan incomprensibles al lego que la escena se torna en el mejor de los casos absurda, como el Hijo del Hombre en el sanedrín, quien en la Corte de

¹¹³ Cfr. *Caso Norín Catrimán y otros (Dirigentes, Miembros y Activista del Pueblo Indígena Mapuche) Vs. Chile*. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de mayo de 2014. Serie C No. 279.

Enlace:

http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_279_esp.pdf.

los Fariseos reprochaba a los doctores de la ley ser los peores: no querían ser salvados.¹¹⁴

Antes de abandonar este apartado quiero dejar claro cómo desde antaño los dioses se burlaban de la sabiduría de los humanos y, por ello, de su pretensión de juzgar con imparcialidad.

El juicio humano más catastrófico en los albores de la literatura occidental es la elección de Paris, dado que en ella está el origen de la Guerra de Troya. En una de sus versiones mitográficas se narra:

1. Se dice que cuando Tetis se casó con Peleo, Júpiter convocó a todos los dioses a un banquete, excepto a Eris, esto es, a Discordia, que por haber llegado más tarde y no ser admitida en el banquete, lanzó una manzana desde la puerta al centro de la sala, y dijo que se la había de llevar la más bella. 2. Juno, Venus y Minerva comenzaron a reivindicar la belleza cada una para sí; estalló entre ellas una gran discordia. Júpiter ordenó a Mercurio que las condujera ante Alejandro Paris en el monte Ida, y que ordenara a éste actuar como juez. 3. Juno le prometió que, si se decidía por ella, él había de reinar en toda la tierra y aventajaría a todos en riqueza. Minerva le aseguró que si ella salía vencedora de allí, él sería el más valiente de entre los mortales y versado en todas las artes. Venus, en cambio, prometió darle en matrimonio a Helena, hija de Tindáreo, la más hermosa de todas las mujeres. 4. Paris prefirió el último don a los primeros, y sentenció que Venus era la más bella. Por ello Juno y Minerva fueron hostiles a los troyanos. 5. Alejandro, a instancias de Venus, raptó a Helena del palacio de su anfitrión Menelao, llevándosela desde Lacedemonia a Troya, y la tomó por esposa.¹¹⁵

¹¹⁴ Mt 26, 57.

¹¹⁵ Higino, *Fábulas*, trad. de Javier Del Hoyo y José Miguel García Ruiz, (Madrid: Gredos, 2009) 177-178. *Fáb.* XCII, 1-5.

La decisión correspondía a Júpiter, pero como al dios le era riesgosa su deliberación, teniendo como partes a su consorte y a sus dos hijas más poderosas, delega en el humano Paris la carga de decidir.

Pero ni el hombre más sensato pudo escapar a su condición humana y cede ante la diosa Venus, quien entre los sobornos ofrecidos por las otras diosas le ofrece a Helena, no menor en belleza a sí misma, poniendo en tela de duda la posibilidad de la imparcialidad, lo que desencadenó guerra, muerte, la caída de Troya y la literatura que lo narra.

Los dioses no tienen por qué sobrellevar tragos amargos con cuestionamientos acerca de su honestidad y saben que lo que sentencien siempre será cuestionado y su imparcialidad será puesta en duda.

Con lo hasta aquí escrito parece que el problema es más complejo de lo que se pensaba y hay que seguir escarbando en el asunto, pues los sistemas de justicia no entienden el problema sobre el cual están parados, es decir, lo escrito no es suficiente y hay que avanzar en el examen del mismo problema, pero visto desde la arqueología ya no de la imparcialidad, sino de la legitimidad.

El siguiente capítulo debe dirigirse a examinar qué se entiende por una autoridad legítima y por qué el sistema de justicia es cuestionado.

En este sentido, hay que volver a escarbar en la historia acerca del problema, es decir, en el siguiente capítulo se tratarán de las mismas categorías, pero buscando otra información: una arqueología de los escribas que hablan de los jueces como parte del Estado de Derecho.

CAPÍTULO III

La influencia de los escribas se hizo sentir principalmente en tres lugares: en el Sanedrín (tribunal superior), en la sinagoga (casa de oración) y en la escuela. En el Sanedrín se presentaban como juristas, para aplicar la ley de Moisés en asuntos gubernamentales, administrativos y en cuestiones judiciales. En la sinagoga eran los grandes intérpretes de la Sagrada Escritura, creando nuevas tradiciones a través de la relectura, de la explicación y de la aplicación de la ley para los nuevos tiempos y circunstancias. Eran ellos los que abrían escuelas para enseñar a leer y escribir, formando nuevos discípulos.

Aunque económicamente no pertenecían los escribas a la clase más pudiente, gozaban de posición estratégica sin igual: monopolizaban la interpretación de la Sagrada Escritura, se hacían los guías espirituales del pueblo, influyendo profundamente en la vida social y determinando hasta las reglas del culto. Su gran autoridad se afirmaba en una tradición esotérica: no enseñaban todo lo que sabían y ocultaban hasta el máximo la manera como llegaban a determinadas conclusiones.

Después de la destrucción de Jerusalén y del Templo, fueron los escribas y los fariseos los que dieron una nueva forma a la religión judía, haciéndola eminentemente una religión de la palabra.¹¹⁶

Introducción

Una arqueología de la imparcialidad es, en el mejor de los casos, insuficiente para entender el problema, confesar que falta algo para entender el problema es quedarse muy corto, es necesario escarbar profundo para entender lo que está pasando.

Resulta necesario reconocer los estudios que atañen a la relación entre emoción y razón, aunque tales arqueologías ya fueron materia de múltiples investigaciones, las cuales en lo posible serán utilizadas como punto de apoyo, es decir, desde el reconocimiento de su esfuerzo y legado. Concretamente cabe invocar la obra de Rodolfo L. Vigo,¹¹⁷ quien hace un importante aporte acerca de la relación dentro del Derecho entre razón y emociones.

Este es momento de precaver al lector sobre un aspecto capital vinculado con la investigación. El problema que subyace de fondo es la legitimidad de la autoridad, en particular la de los jueces. La modernidad, particularmente la que de alguna manera podría llamarse de “corte continental”, nos heredó la concepción de un juez autómatas. Este juez es razón pura, carente de emociones propias e inmune al

¹¹⁶ Ivo Storniolo, *Conozca la Biblia*, trad. Marpia Antonieta Villegas, (Bogotá: San Pablo, 2002) 91.

Enlace:

https://www.google.com.mx/books/edition/CONOZCA_LA_BIBLIA/VqRq5tn4x1cC?hl=en&gbpv=1&dq=conozca+la+biblia+escribas+juristas&pg=PA91&printsec=frontcover

¹¹⁷ Vid. Rodolfo L. Vigo, *La reconciliación del Derecho con la razón y las emociones*, (Lima: Palestra, 2022).

influjo de las emociones de otros actores externos. Al negar tal forma de contaminación emotiva, la narrativa de la modernidad, columna vertebral del constitucionalismo, se asegura que cuando el juez dicta sentencia lo haga sin tomar en cuenta su condición humana. Gracias a esta deshumanización del juez se garantiza que la voluntad popular, de la que la ley es crisol, sea cumplida en sus términos sin que sea tergiversada por la referida condición humana del juez.

Siguiendo con las prevenciones también debe decirse que lo que aquí se aborda es un problema complejo porque se trata de una narrativa en la cual se encuentran sobrepuestas y contrapuestas posiciones antagónicas: abstracto contra concreto, pensamiento sistémico versus pensamiento aporético, legisladores contra jueces.

La legitimidad de la autoridad, así como la oposición entre autoridades legislativas y judiciales, no son problemas recientes. Se tratan de viejas peleas que de manera recurrente emergen a lo largo de la historia; las cuales pueden ser detectadas desde la antigüedad como rivalidades internas de los grupos de burócratas que controlaban los templos sumerios, acadios, babilonios o egipcios, contienda entre grupos rivales que se extiende hasta nuestros días como se vio en el capítulo primero.

Respecto del papel de las burocracias, cabe indicar con Weber:

Los siguientes son ejemplos históricos de burocracias cuantitativamente importantes y netamente desarrolladas: a) Egipto, durante el periodo del nuevo Imperio, aunque con poderosos elementos patrimoniales; b) el Principado romano de la última época, y particularmente la monarquía diocleciana y el gobierno bizantino desarrollado a partir de ésta, conservando, sin embargo, fuertes elementos feudales y patrimoniales; c) la Iglesia católica romana, cada vez más acentuadamente desde fines del siglo XIII; d) China, desde la época de Shi Huangti hasta nuestros días, pero con fuertes elementos patrimoniales y prebendarios; e) en modalidades aún más netas, los Estados europeos modernos y, cada vez más todas las corporaciones públicas desde el

período de las monarquías absolutas; f) la gran empresa capitalista moderna, tanto más burocrática cuanto mayor y más complicada se vuelve.¹¹⁸

En la literatura abundan ejemplos paradigmáticos de personajes que pertenecen a diversas burocracias en el servicio público, la academia o la Iglesia, importantes y valiosas obras literarias como *Bartleby, el escribano* de Herman Melville; *La muerte de Iván Ilich* de Lev Tolstói; *El proceso* de Franz Kafka; *Los mandarines* de Simone de Beauvoir; o *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco, entre otros tantos.

Habrá que recordar al lector que no se realiza una revisión exhaustiva, sino algo mucho más elemental, simples destellos, pues nuestra investigación se centra en la tensión entre diversos grupos de poder, en especial entre el poder político y religioso, que caracteriza a toda sociedad a lo largo de la historia, aunque en esta época secularizada otros estamentos toman el papel que entonces correspondía a la religión, como ahora no únicamente detentan o requieren legitimidad los jueces, legisladores y poder ejecutivo, sino también los poderes fácticos como el capital económico, tecnológico, militar, mediático, entre ellos, y las recién llegadas a la cuadra, las redes sociales.¹¹⁹

Debe recordarse que cuando la Modernidad apela a la racionalidad, toma prestados argumentos que obtiene de la cantera del Medioevo. Aunque hoy sabemos que la razón y emoción están amalgamadas como actividad mental, el discurso de legitimidad de la autoridad apela únicamente a la razón, tanto en el Medioevo como en la Modernidad. En el primero, se trata de razón teológica; la segunda, como razón científicista.

¹¹⁸ Max Weber, *¿Qué es la burocracia?*, trad. Rufino Arar, (México: Ediciones Coyoacán, 2001) 215.

¹¹⁹ Vid. Moisés Naím, *El fin del poder*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, (Barcelona: Debate, 2013).

A lo largo del Medioevo y la Modernidad se presentan modelos explicativos de por qué el individuo se somete a la autoridad. Son teorías que legitiman el poder para castigar a quien desobedezca la autoridad. Ello parte de modelos antropológicos donde la causa de la obediencia reside en la racionalidad, no la emoción. Sin embargo, la razón por la cual la matriz disciplinaria que constituyen la mitología y la filosofía antigua sirve de contexto para fijar las causas de obediencia al Derecho. Por ello, una breve recuperación del mundo antiguo debe ocupar el siguiente apartado de este capítulo, para con posterioridad dar paso al Medioevo, el Renacimiento y la Modernidad.

Aquí también es lugar para mencionar al lector que la matriz disciplinaria que explica quién o por qué una autoridad es legítima, guarda relación directa con los patrones explicativos que constituyen los actuales burócratas profesionales, las comunidades intelectuales o universitarias.

Tanto los burócratas profesionales como las comunidades intelectuales, dependen de las universidades. Tales instituciones brindan las enseñanzas y la credencialización oficial que validan su autoridad como expertos.

Para algunos antropólogos como Tomasello,¹²⁰ la transmisión del lenguaje, del saber, de las herramientas o de las creencias a partir de mecanismos miméticos es lo que verdaderamente hace a la especie humana diferente de otras especies de mamíferos. La transmisión del saber humano a través del lenguaje es su verdadera ventaja evolutiva. Esta idea, por supuesto, se encuentra anunciada en *Política I*, donde Aristóteles afirma que el *logos* humano es distinto de la voz (*phoné*) animal. La voz animal, piensa el Estagirita, solo le permite comunicar emociones, como el dolor y el placer, mientras que la palabra humana

¹²⁰ Vid. Michael Tomasello, *Becoming Human A Theory of Ontogeny*, (Estados Unidos: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019).

permite comunicar la idea de lo justo y lo injusto, lo provechoso y lo nocivo.

Los sistemas educativos contemporáneos, en especial la universidad, son la institucionalización de dicha ventaja evolutiva. En las universidades se aprenden a hablar los lenguajes especializados de las ciencias y las técnicas. El lenguaje es un instrumento del poder.

Aquellas comunidades que cuenten con sistemas educativos y, en especial, con universidades más fuertes, poseen mejores herramientas para depredar o evadir la depredación de otras comunidades.

La universidad medieval fue clave en la creación de estos lenguajes, gracias a los cuales se consolidó tanto el poder pontificio como el poder de los reyes. Las universidades medievales formadoras de canonistas y de romanistas, institucionalizaron la transmisión del saber. Esto es muy importante, porque pasa de ser una ventaja evolutiva de la especie a ser una ventaja evolutiva de las sociedades.

Por ello, contra lo que podría creerse el tema de la legitimidad solo es en principio un problema que atañe al consenso social, antes bien, parece que se trata de un conflicto que se dirime “escrituralmente” como parte de las estrategias publicitarias del arsenal conceptual que usan diversos estamentos burocráticos para combatir en nombre de centros de poder que rivalizan entre sí, aunque ello no implique que puedan hacer alianzas ni utilizar las armas del bando contrario.

Con esto doy por concluida la introducción a este capítulo y para facilitar la comprensión debo establecer alguna periodización que aunque suene obvia, no lo es, y resulta útil para dar contexto.

- Antigüedad: comprende usualmente del desarrollo de sociedades con escritura a la caída de Roma en el 476 d. C.
- Alta Edad Media: Siglos V al X.
- Baja Edad Media. Siglos XI al XIV.
- Renacimiento: Siglo XV y XVI.
- Modernidad: Siglos XVII al XVIII.

La anterior división no pretende ser exacta ni tajante. Cuando se muestra una explicación que divide la historia en etapas exactas, ello usualmente deja de mostrar que los cambios de época en realidad tienen procedimientos con gestaciones lentas y múltiples causas.¹²¹

Respecto de la manera en que se puede apreciar el problema como una lectura continuista o discontinua de las narraciones acerca de la soberanía, en mi opinión se trata de una falsa oposición. Entre cambio y continuidad no existe oposición, sino unidad orgánica. La hermenéutica continental que decanta en su versión de filosofía de la historia tiene claro que se trata de un falso problema:

Ciertamente, todo relato histórico presupone una serie de cambios en la continuidad: para construir una narración debe haber algo –un sujeto, una “identidad”– que persista a través de los cambios. Y el efecto literario de ese algo, que permanece y cambia a la vez, puede lograrse narrativamente con relativa facilidad proyectando algunos rasgos de la situación actual hacia el pasado. En el caso de la historia intelectual, es muy frecuente que el historiador reúna unas cuantas notas sémicas percibidas como “esenciales” de un determinado concepto, las proyecte hacia el pasado y presente luego dichas notas como el “núcleo semántico” transtemporal del concepto en cuestión (algo parecido suele suceder cuando las pautas de un cierto tipo de lenguaje o ideología moderna se retrotraen a épocas remotas).¹²²

Además de que existe una falsa oposición entre una lectura continuista y otra disruptiva de la tradición, también es posible advertir un especie

¹²¹ Vid. Jacques Le Goff, *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?*, trad. Yenny Enríquez, (México: Fondo de Cultura Económica, 2019) 12-13.

¹²² Javier Fernández Sebastián, “Tradiciones electivas. Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual”, en *Almanack. Guarulhos*, n. 07, semestre de 2014. 14

Enlace:

<https://www.scielo.br/j/alm/a/yK6zvvgjJQKrbPfy7xQwwgNw/?format=pdf&lang=es>

de mecanismo disciplinario al interior de la historia que permite aglutinar, o mejor dicho que coexistan, interpretaciones dominantes con otras que no lo son. Aunque no se compartan las mismas versiones acerca la historia, existe un conocimiento, aunque tangencial, de lo dicho entre aquellos que pertenecen a las corrientes dominantes y los periféricos. Ello se debe a la correlación de conocimientos de sus narraciones dentro de una matriz disciplinaria.

Al tratar de aclarar el concepto de paradigma, en la posdata a *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn propone el concepto de matriz disciplinaria. A pesar de que Kuhn no profundizó en esa idea, si ha dado lugar al estudio de sus comentaristas:

El tránsito de paradigma a matriz disciplinar en Kuhn es un paso de la singularidad paradigmática a la pluralidad matricial que articula varios paradigmas. Me explico. La matriz disciplinaria ni es una práctica científica ni es una actividad que busca homogeneizar la vida colectiva de las comunidades científicas, sino que es un concepto meta-teórico que articula las generalizaciones simbólicas, las partes metafísicas, los valores y los ejemplares de diversos campos. La matriz disciplinaria en su condición meta-teórica, si bien no es una práctica sí facilita las construcciones de procesos de resolución de rompecabezas porque tiene un carácter interdisciplinar, tal como lo expone Kuhn (2002) al decir que el sentido interdisciplinario es de orden sociológico y no sólo científico, o sea, ambos se interrelacionan sin ser incompatibles.¹²³

Con lo anterior quiero explicar que la manera que exponen o se justifican los trabajadores del *logos*, bien sean filósofos, historiadores,

¹²³ Edison Francisco Viveros Chavarría, "Sobre la transición de la noción de paradigma a la de matriz disciplinaria en Thomas Kuhn", en *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, núm. 44, febrero-mayo, 2015. 173-174.

Enlace:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7795831>

teólogos o juristas, todos ellos comparten una matriz común de términos. Los trabajadores del *logos* significan y resignifican. Del uso y dominio de esta matriz depende decidir y hacer creer qué es la verdad, quién tiene la autoridad para decidirla y quién está obligado a obedecer.

Cuando la idea de matriz disciplinaria se ve como algo menos coactivo y sectorizado o gremial, también se le puede concebir como un sistema de creencias. Si bien la Tradición Jurídica de Occidente se parece más a una matriz disciplinaria, lo cierto es que la pretensión de un juez no-emocional también es afín a lo que podría llamarse como un simple sistema de creencias:

Las creencias son sistemas que necesitan estar constantemente en vías de fortalecimiento, esto sugiere que la idea de posibilidad participa activamente en la formación de las creencias. Los sistemas de creencias involucran cuestiones psicológicas, morales, sociológicas y físicas. Las creencias se fundamentan en estados subjetivos del hombre. Las creencias nos sirven para sostener la estabilidad emocional. En la búsqueda de la estabilidad emocional debemos tomar decisiones, luego es la voluntad con todos sus constructos axiológicos y sociales la que debe actuar. La actuación de la voluntad depende del grado de preparación que poseamos para enfrentar las eventualidades. El fortalecimiento de las creencias se debe a mecanismos de adaptaciones que se han consolidado a través del tiempo en la vida del ser humano. Generalmente las adaptaciones dependen de cuestiones prácticas, lo verdadero se traduce en aquello que es útil y que sea benéfico para las contingencias de la vida. Así,

podemos afirmar que las creencias se cimientan en una filosofía pragmática y utilitarista.¹²⁴

Con lo anterior es conveniente avanzar en la criba, que como siempre será incompleta y arbitraria, a partir de la cual es posible elegir y brindar algunas alternativas acerca de cómo emergió la creencia consistente en que, al emitir sus decisiones, el juez carece de emociones. Aunque la construcción narrativa que trato de desarrollar no está exenta de posibles anacronismos, sí es posible brindar al lector el contexto del autor para que así sea posible su uso lo más ajustado al marco en que se formularon.

En relación con las salvaguardas que deben tenerse respecto del peligro del anacronismo, Belvedresi comenta:

la emergencia del anacronismo en nuestro trato con el pasado resulta inevitable, ya que el pasado es una articulación particular de la información a la que accedemos, la que es tamizada con los dispositivos interpretativos que hemos desarrollado. Estos dispositivos interpretativos provienen del amplio conjunto de teorías que se han desarrollado a lo largo de la historia de la disciplina histórica y no surgen, por así decirlo, del propio pasado ni de los datos que de él tengamos. Nos parece importante señalar que el anacronismo, aun cuando inevitable, requiere una constante vigilancia epistemológica para evitar simples traslaciones o yuxtaposiciones de marcos conceptuales que operan sin que seamos conscientes de ellos.¹²⁵

¹²⁴ Alex Espinoza Verdejo, "Interpretación Pragmática de los Sistemas de Creencias en Hume y Peirce", Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales, ISSN-e 0717-554X, N^o. 50 (Septiembre), 2014. 102.

Enlace:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5118291>.

¹²⁵ Rosa E. Belvedresi, "¿Es posible la comprensión histórica sin anacronismo?", en *ArtCultura*, 23 (43), 82-94. En *Memoria Académica*. 93.

La antigüedad

En las primeras dos partes de la investigación se hicieron tanto una arqueología de la justicia como de la imparcialidad. Ahora toca ver cómo se explica la obediencia a la autoridad y qué implicaciones tiene el problema de la soberanía respecto de la autoridad del juez y su relación con las emociones.

Como ya se vio, resulta trillado mencionar que la historia de Occidente empieza con la cultura sumeria. Es posible rastrear en esta etapa de la historia varias de las categorías que aluden a este apartado concretamente sobre la autoridad del rey, los guerreros y los sacerdotes. Esta segmentación inaugura la fragmentación del poder en varios estamentos:

Aquí nos encontramos con una situación muy semejante con la vigente entre los indoiranios; una clase formada por plebeyos (plebes) sin ninguna distinción o autoridad, situada muy por debajo de las dos clases superiores, una de guerreros (equites) y otra de sacerdotes (druides), poseyendo ambas la primacía y el poder. Es más, la soberanía en última instancia de los sacerdotes, aparece establecida, pues son ellos quienes “deciden en casi todas las controversias, públicas y privadas”. Así pues, su autoridad, que reposa en su estrecha relación con todas las cosas sagradas, se extiende también al ámbito temporal, mientras que la de los guerreros permanece limitada a las cosas de la guerra.¹²⁶

En esta misma etapa a partir de la división en estamentos, también emerge el ámbito en el que cada cual ejerce su poder:

Enlaces: https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13882/pr.13882.pdf
<https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/64084>

¹²⁶ Bruce Lincoln, *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*, trad. Marco Virgilio García Quintela, (Madrid: Akal, 1991) 161.

Por lo tanto, el rey era responsable de la conservación del propio orden de este mundo, mientras que el sacerdote lo era del mantenimiento y observación de las relaciones adecuadas entre este mundo y el que se encuentra más allá. Dicho de otra manera, el sacerdote percibía el orden correcto del mundo mientras que el rey lo establecía en el sentido definido por los sacerdotes.¹²⁷

Como ya se vio para la mitología la autoridad del rey deriva de una superioridad que implica el dominio de sí mismo, lo cual se ejemplifica en el capítulo primero mediante algún pasaje de la *Epopéya de Gilgamesh* que es una forma encubierta de inducir a la creencia acerca de una supuesta superioridad masculina sobre las diosas femeninas, cuando el héroe desafía la autoridad de la diosa Ishtar,¹²⁸ lo cual implicó también marginar a su sacerdocio. Pero aquí lo que vale la pena rescatar es la existencia de una clase sacerdotal que ejerce poder y que está relacionada con otras profesiones que tienen el monopolio de la escritura y, por ende, gracias a la imposición de un modelo educativo tuvieron la posibilidad de transmitir a las generaciones futuras su cultura y su tecnología.

Lo anterior descubre la manera como se explica en buena medida la historia de Occidente. Emerge aquí el concepto básico de ciudad-estado, con la escisión del poder en estamentos, concretamente, la guerrera y la sacerdotal; pero también se formaliza un rudimentario sistema educativo, con la consiguiente escuela de escribas cuyo fruto

¹²⁷ *Ibidem*. 162.

¹²⁸ Federico Lara Peinado, Javier Cabrero Piquero, Félix Cordente Vaquero y Juan Antonio Pino Cano, *Diccionario de instituciones de la antigüedad*, (Madrid: Cátedra, 2009) 266. Respecto de Ishtar dice: "Grand diosa acadia de Mosopotamia calificada como "Señora del cielo" Ishtar presenta un carácter ambivalente. Para los acadios, diosa de la guerra y, para los sumerios, divinidad del amor y de la fecundidad. Considerada hija de Sin y hermana de Shamash y de Ereshkigal, en la mitología aparece unida Dumuzi, su amante y esposo. Tiene un papel relevante dentro de la escatología de Mesopotamia en el mito del Descenso de Ishtar al mundo inferior. Fue considerada la patrona de Uruk, Nínive y Erbil...".

de su trabajo es dejar algún testimonio escrito, lo que posibilitó la formalidad de sus relaciones sociales y como quedaba materializado e independiente de la existencia humana, se podría decir que cobraban una especie de trascendencia, gracias a la cual es posible hoy día alguna comprensión de su cultura.

Respecto de la importancia del escriba, Kramer trae un viejo relato acerca de la autocomprensión que los artesanos de logos tenían de sí mismos:

De todos los oficios humanos que existen en la tierra y cuyos nombres Enki (dios de las artes y de los oficios) ha dispuesto (que Enki ha creado), no dispuso nombre de profesión más difícil que el arte del escriba. Ya que si no existiese la canción (la poesía) — como la orilla del mar, la orilla de los lejanos canales, es el corazón de la canción lejana— tú no prestarías oídos a mis consejos y yo no te repetiría la sabiduría de mi padre. Conforme a las prescripciones que Enlil decretó para el hombre, el hijo debe seguir al padre en su oficio.¹²⁹

Aunque el propio Kramer es consciente de las limitaciones de los artesanos del logos y no obstante lo cierto que pudiera haber sido acerca de su importancia como asiriólogo, no vacila en afirmar: “Sin embargo, y pese a su resistencia a aceptarlo, no son ni los maestros, ni los poetas ni los humanistas los que llevan la dirección del mundo, sino los hombres de Estado, los políticos y los soldados”.¹³⁰

Resulta interesante que Abbnano y Visalberghi señalen el carácter contradictorio de la relación entre la clase sacerdotal (acompañada de su pedagogía) y la casta guerrera y cómo una sociedad no instruida académicamente pudo devastar a otra que sí lo era:

¹²⁹ *Op. cit.* 49-51.

¹³⁰ *Ibidem.* 51.

Los sacerdotes babilónicos son extraordinariamente versados en astronomía, desarrollan la matemática hasta un grado elevadísimo de eficacia práctica, instituyen la semana, inventan los signos del zodiaco, determinan con apreciable exactitud la longitud del año y reúnen inmensas bibliotecas de tablillas con caracteres cuneiformes. Vigilan la educación superior reservada a su clase, a la de los comerciantes ricos —sus aliados— y a la de los guerreros, cuya potencia, sin embargo, combaten y socavan. Como consecuencia de esto último Babilonia acabó sucumbiendo ante los asirios, militaristas e incultos, famosos en la historia por haber conquistado uno de los más extensos imperios de la antigüedad sin dejar la menor huella positiva en el campo de las realizaciones cultas.¹³¹

En el antiguo Egipto, las clases sacerdotales y la de los escribas conformaban una burocracia poderosa. Sacerdotes y escribas coexistían sin demasiados roces a lo largo de la historia, salvo en el caso de Akenatón, quien intentó establecer un rito monoteísta, con lo cual despojaba del poder a una parte significativa de la clase sacerdotal.

Como se sabe, Ajenatón intentó imponer el culto monoteísta, tras su muerte, el faraón pagó un precio alto. Se le castigó mediante una campaña de ocultamiento de su nombre, lo que era considerado peor que su propia muerte:

...si el nombre era destruido, la persona sería aniquilada. En ese caso ocurriría lo que los egipcios más temían: el hombre cuyo nombre era olvidado dejaba de existir, pero es que, además, era como si nunca hubiese tenido vida. El olvido del nombre suponía la aniquilación de la existencia del hombre. Así habría ocurrido, según las creencias egipcias, con Akhenatón, el faraón cuyo

¹³¹ N Abbagnano y A. Visalberghi, *Historia de la pedagogía*, trad. de Jorge Hernández Campos, (México: Fondo de Cultura Económica, 1993) 23-24.

nombre fue borrado, tras su muerte, en todos los lugares, en el deseo consciente de producir la aniquilación y olvido del que había sido un faraón hereje, odiado intensamente por los sacerdotes de Amón y del resto de los dioses.¹³²

La importancia de la burocracia y su manera de ajustar cuentas con el poder formal del faraón fue borrar su nombre de los registros. Esto da una idea de la conciencia y del dominio que la clase sacerdotal y los escribas tenían respecto de su propio poder.

De manera paralela, en el mundo griego, no es posible dejar de ver la tensión entre los poetas, los sofistas y los filósofos, cada cual queriendo acaparar todo el poder que representa el logos. Viene al caso la comedia *Las Nubes* de Aristófanes. Esta comedia puede leerse en clave de “guerra” entre quienes tienen como herramienta la palabra. Por un lado, están los escribas comediógrafos y, por otro, los nuevos educadores. O, si se prefiere, entre los poetas, representantes de la educación tradicional, y los sofistas, padres de la nueva pedagogía. En esta obra, el ataque de Aristófanes a Sócrates pega en la línea de flotación, para Aristófanes, la nueva educación, propicia la decadencia moral, pues *el saber* se busca para eludir la ley, no para cumplirla.

Los ejemplos referidos sirven para mostrar que desde la más remota antigüedad en la lucha por el poder no solo participaron los guerreros en los campos de batalla, sino los burócratas al interior de los palacios y especialmente entre la clase sacerdotal y la gobernante.

Por lo que hace a las emociones, en Crisipo (281-208 a.C.) ya es posible encontrar referencias concretas acerca de las emociones del juez:

¹³² Ildefonso Robledo Casanova, “La magia de la palabra en Egipto”, en *Revista de arqueología*, Año nº 25, Nº 281, 2004. 37.

Enlace:

https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-magia-de-la-palabra-en-egipto-0/html/002833f2-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html

...que es sacerdote de la Justicia, debe ser serio, irreprochable, severo, incorruptible, inaccesible a la adulación, inmisericorde, inexorable, firme, duro y eficaz con los malvados y los que hacen daño, terrible en el uso de la fuerza y la autoridad de la equidad y la verdad. Son estas mismas las palabras escritas por Crisipo acerca de la Justicia: «Se dice que es una virgen para indicar que es inmaculada y que de ninguna manera cede a los malvados ni acepta lisonjas, ni súplicas, ni ruegos, ni adulaciones ni nada por el estilo. Por ello la representan con la expresión seria y el rostro fruncido, con la mirada tensa y penetrante, para provocar miedo a los injustos y confianza a los justos. Semejante aspecto resulta, pues, amigable a unos y hostil a otros».¹³³

El impacto de Crisipo para la construcción de la matriz disciplinaria o el sistema de creencias de los juristas no es del todo contundente, es decir, se trata de un pensador que no tiene el peso de Aristóteles o Descartes. Sin embargo, la cita es importante, porque permite advertir con claridad que desde la Antigüedad existió un referente que establecía que un buen juez no debe tener emociones al momento de decidir.

En otras palabras, la narrativa de Crisipo no cancela la de corte aristotélica en la cual la indignación (como emoción) era necesaria para el hombre virtuoso para decidir acerca de la justicia.

Una vez establecidas ciertas narrativas que nutren la matriz disciplinaria o el sistema de creencias de los juristas, cabe dirigirse a los aspectos que conformaron la política de la Antigüedad y recordar que el Imperio romano es el referente para la organización y jerarquización de la Iglesia católica y el Derecho Romano continuó siendo vigente durante mucho tiempo después de la caída del Imperio en el 476 d. C.,

¹³³ Crisipo de Solos, *Testimonios y fragmentos I, Testimonios, fragmentos 1-318*, trad. F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras, (Madrid: Gredos, 2006) 228.

aunque tal vigencia siempre estuvo mediada por el trabajo de sus glosadores.

Una vez reiteradas las acotaciones, las bases de nuestro problema podrían continuar con la Roma cristianizada, cuando en el Edicto de Milán de 313 d. C., Constantino pone fin a la persecución de los cristianos en el Imperio romano y en el 325 impulsa el primer Concilio de Nicea, donde se dirimen importantes posiciones de la naciente Iglesia respaldada por el emperador Constantino.

También Constantino fue conocido por haber desplazado la sede del poder de Roma a la ciudad de Bizancio, llamándola Nueva Roma, en 330 d. C., y la cual después de su muerte será llamada Constantinopla, la ciudad de Constantino (*Constantinopolis*). Posteriormente bajo el reinado de Teodosio I, en el año 380, el cristianismo se convirtió en religión de Estado. Casi un siglo después la antigua Roma cayó en el 476 de nuestra era.

Con la antigüedad se establecen las bases a partir de las cuales es posible comprender cómo se estableció como parte del “sistema de creencias” de los juristas, por ejemplo, la escritura, la religión, codificación, la figura del Estado y, concretamente, la del juez; asimismo, la idea de educación a partir de la repetición de lo ya dicho por otros en la tradición, es decir, una idea de correlación narrativa, experticia y burocrática.

Una vez establecidos algunos eslabones acerca de la manera en la cual la antigüedad perfila el marco a partir del cual es observable el problema, procede seguir en la secuencia cronológica.

Alta Edad Media

Antes de entrar al rastreo de textos que permitan seguir construyendo el entramado a partir del cual se construye la ventana de la que emerge en el sistema de creencias que supone que los jueces no tienen emociones, conviene aclarar que la distinción entre Alta y Baja Edad Media no solo es contra la intuición, sino que es parte de muchas

traducciones inexactas, como Borrero comentando tangencialmente a Riu señala:

...la moderna distinción entre “Alta y Baja Edad Media”, conceptos nacidos de “una mala traducción de la palabra alemana *alt*. Adjetivo que (cronológicamente) significa viejo o antiguo, y no alto.¹³⁴

El comentario acerca de una posible inexactitud acerca de lo que debe nombrarse como “Alta Edad Media” tiene por objeto mostrar lo frágil que resultan las divisiones históricas.

Para ajustar los contextos, el tránsito de una Edad Antigua a la Edad Media implica que los escritos pertenezcan a una estructura teocéntrica, por ello, es obligado que el padre intelectual de la Iglesia sea un converso: San Agustín.

San Agustín (354-430), Doctor de la Gracia, uno de los padres fundadores de la Iglesia de Occidente (junto con San Ambrosio, San Jerónimo y San Gregorio Magno), es importante no solo porque es un puente entre el pensamiento antiguo y el medieval, sino porque su filosofía sienta las bases intelectuales de la teología cristiana en los siguientes siglos. No es exagerado afirmar que en esta etapa de la historia fue su principal autoridad.

¹³⁴ Alfonso Borrero Cabal, *La universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias: Vol. 1. Historia universitaria: la universidad en Europa desde sus orígenes hasta la Revolución Francesa* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008).

Enlace:

[https://www.google.com.mx/books/edition/La+universidad+Estudios+sobre+sus+or%C3%ADge/-pwxDwAAQBAJ?hl=en&gbpv=1&dq=Alfonso+Borrero+Cabal,+La+universidad+la+moderna+distinci%C3%B3n+entre+Alta+y+Baja+Edad+Mediat,+conceptos+nacidos+de+una+mala+traducci%C3%B3n+de+la+palabra+alemana+alt.+Adjetivo+que+\(cronol%C3%B3gicamente\)+significa+viejo+o+antiguo,+y+no+alto&pg=PT332&printsec=frontcover](https://www.google.com.mx/books/edition/La+universidad+Estudios+sobre+sus+or%C3%ADge/-pwxDwAAQBAJ?hl=en&gbpv=1&dq=Alfonso+Borrero+Cabal,+La+universidad+la+moderna+distinci%C3%B3n+entre+Alta+y+Baja+Edad+Mediat,+conceptos+nacidos+de+una+mala+traducci%C3%B3n+de+la+palabra+alemana+alt.+Adjetivo+que+(cronol%C3%B3gicamente)+significa+viejo+o+antiguo,+y+no+alto&pg=PT332&printsec=frontcover)

Respecto al problema como una contienda entre gremios, es posible encontrar en la obra agustina algunos pasajes que sirven como referencia a la *Doctrina de las dos espadas*. Tal doctrina antecedente de las divisiones jurisdiccionales y por ende de la división de poderes:

...Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a Dios: *Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza*. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandado y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: *Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza...*¹³⁵

Este pasaje sirve para apuntar la distinción entre el reino de los Cielos respecto del de la tierra, lo cual se enlaza con otros pasajes bíblicos acerca de la potestad que al respecto tiene el papa, quien posee el poder espiritual, correspondiendo al emperador el poder terrenal.

Otra de las fechas que se simbolizan como el fin de la antigüedad es el cierre de la Escuela de Atenas por órdenes de Justiniano (529). cabeza del Imperio Romano de Oriente. Justiniano, estadista sagaz, siguió y completó el camino iniciado por Constantino y Teodosio. Justiniano

¹³⁵ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (Madrid: BAC, 2022) 582. *De civ. Dei* XIV 28.

Al respecto “El genio de San Agustín alcanza su máxima elevación en su celeberrima obra *De civitate Dei*, magna apología del cristianismo, madurada a lo largo de trece años (413-426), y que es uno de los libros que más profundo influjo han ejercido en la Edad Media” Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía II. El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica*, (Madrid: BAC, 1986) 227.

consolidó el imperio a partir de la unificación religiosa, legal y territorial.

La unificación del Imperio fue religiosa cuando se ordenó la persecución de los paganos, legal a partir de su *Corpus Iuris* y territorial por medio de la recuperación de grandes áreas geográficas.

Las compilaciones de leyes tenían la finalidad (no solo las procesales) de ser utilizadas como material didáctico con el que se formaba el personal administrativo del Imperio. Esto se puede advertir desde la simple dedicatoria del *Corpus Iuris*:

En el nombre de nuestro señor Jesucristo. El Emperador César Flavio Justiniano, Alemánico, Gótico, Fráncico, Germánico, Antico, Alánico, Vandálico, Africano, pío, feliz, ínclito, vencedor y triunfador, siempre Augusto, á la juventud deseosa de estudiar leyes. La majestad imperial conviene que no sólo esté honrado con las armas sino también fortalecida por las leyes, para que uno y otro tiempo, así el de guerras como el de paz, pueden ser bien gobernados, y el príncipe romano subsista vencedor no solamente en los combates con los enemigos, sino también rechazando por legítimos trámites las iniquidades de los calumniadores, y llegue á ser tan religiosísimo observador del derecho, como triunfador de los enemigos vencidos.¹³⁶

¹³⁶ *Op. cit.* Tomo I, *Instituta, Digesto*, 1ª, 2ª, 3ª parte. 3.

Nota aclaratoria: Se trata de la dedicatoria a la *Instituta*.

Sobre el *Corpus Iuris*, cabe precisar que no se trata de una nomenclatura ni compilación añeja “La compilación se llevó a cabo gradualmente y no tuvo de inmediato las características de una obra completa y unitaria: incluso la expresión Cuerpo de derecho civil (*Corpus iuris civilis*), como generalmente se conoce, no es justiniana, sino que proviene de Denys Godefroy (1549-1621), el juriconsulto francés que así la tituló en su edición de 1583” Lucio de Giovanni, “El Derecho Romano y la compilación justiniana”, en Umberto Eco (coordinador) *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, trad. de Omar Daniel Alva Barrera y Dennis Peña Torres, (México: Fondo de Cultura Económica, 2018) 109.

La creación de las *Instituta* solo era una pieza más en los planes de Justiniano para contar con una burocracia de élite:

La restauración justiniana (527-565) reafirma la práctica tardía imperial de un atento control del Estado en materia de educación: frente a una evidente crisis de la enseñanza libre impartida en las escuelas no públicas, Justiniano (481?-565) ordena, de hecho, el cierre de las escuelas de derecho, salvando solo algunas sedes de excelencia, como las de Constantinopla, Roma y Beirut. La *Pragmática sanción* promulgada por el emperador, que restablece el estatuto jurídico implantado por el Código teodosiano, atribuye de nuevo a los *magistri* los privilegios de los que gozaron en la época tardía del imperio y confirma los objetivos de la instrucción superior: la formación de una clase culta de funcionarios destinada a resolver las necesidades administrativas del Estado.¹³⁷

Mientras tanto se origina y desarrolla la creación del Islam como religión (610-622) y una cultura determinada por él en el mundo árabe. El Islam se expande durante toda la Edad Media y funciona como una vía de comunicación con el mundo helénico y Oriente.

Pero de vuelta a la esfera religiosa y por consiguiente con la idea de *auctoritas* y *potestas*, categorías respecto de las cuales orbita el problema consistente en quién detenta la soberanía, cuestión central respecto de la cual gravita el problema que suscitó esta investigación, es decir, si al decidir cuestiones acerca de la justicia, es válido dar cabida a las emociones en el juez; remarcando una vez más algunas de las categorías centrales, habrá que recordar que Gregorio Magno (540-604) empieza una primera reforma religiosa, quizá una primera revolución,

¹³⁷ Anna Benvenuti, "La educación y los nuevos centros de cultura", en Umberto Eco (coordinador) *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, trad. de Omar Daniel Alva Barrera y Dennis Peña Torres, (México: Fondo de Cultura Económica, 2018) 166.

al imponerse como patriarca de Occidente y como responsable de haber “*inventado la Santa Sede*”,¹³⁸ la Iglesia de Occidente establece una oposición:

autoridad y poder no son la misma noción. El pontífice es de hecho primero y soberano de la salvación. Tiene la *auctoritas*. Agustín, Gelasio y Gregorio: tres nombres jalonan el caminar de la Iglesia través de las teologías del poder y el paso de la «Ekklesia a la Ecclesia Romana».¹³⁹

En la *Alta Edad Media* existió una burocracia educativa a cargo del cristianismo, con la precisión del Concilio de Calcedonia en el cual se prohibió a los monasterios de Oriente que se hicieran cargo de la educación de aquellos que no se encontraban consagrados a la vida monacal; en contrapartida, por lo que hace al monaquismo latino, parte fundamental de las obligaciones religiosas era leer y copiar las Sagradas Escrituras, con la idea de formar monjes letrados cuya actividad en el copiado de manuscritos fue salvaguarda de la cultura precedente, ya que no solo se reproducían textos religiosos, sino también de la Antigüedad griega y romana, labor con la cual se originan las primeras bibliotecas monacales.

En la época carolingia existe una mutua validación entre el papa y el emperador. En la Navidad del año 800 Carlomagno (c. 742 a 748-814) es consagrado y coronado emperador por el papa León III (795-816). Con el paso de los años, las coronaciones de los reyes por manos de Papas y Obispos serán un acto intrínsecamente religioso hasta el punto de que en el Concilio de Trento, siglo XVI, los padres conciliares discutirán si la consagración de los reyes debería ser considerado un

¹³⁸ Pierre Griolet, “Las ideologías monoteístas del poder” en Francois Chatelet y Gerard Mairet, *Historia de las ideologías*, (Madrid: Akal, 2008) 187.

¹³⁹ *Ibidem*.

sacramento. La respuesta fue negativa, pero aun así, quedó en claro que la Iglesia validaba el poder de los reyes.

Carlomagno impulsa la Escuela Palatina de Aquisgrán, dirigida por Alcuino de York (c. 724 a 735-804), cuya finalidad no solo era educarlo a él y su familia, sino también a quienes administraban el imperio.

Carlomagno fue más allá y ordenó a los obispos que replicaran tal modelo educativo en sus obispados. Esto constituye uno de los antecedentes de las escuelas catedralicias y, por ende, de las universidades medievales.¹⁴⁰

Con la muerte de Carlomagno sobreviene la fragmentación de su imperio, con lo cual se repite de algún modo la lucha interna que le precedió.

Con la disolución del Imperio Carolingio y sin un poder tan hegemónico y determinado a controlar todos los asuntos de la Iglesia, ella comienza a hacer intentos para liberarse del poder de los monarcas que representaba la unidad administrativa de los obispados y abadías. Con tal propósito se lleva a cabo una renovación disciplinaria al interior de la institución eclesiástica e imponer una mayor influencia sobre los reinos nacientes, comenzando por decidir solo al interior de la Iglesia la consagración de obispos y papas y llevar a cabo la reforma eclesiástica que siglos más tarde fue nombrada como *reforma gregoriana*.

Antes de pasar a la reforma gregoriana existe una serie de categorías que en su narrativa se han desarrollado como metáforas y que vale la pena recuperar. Aunque estas metáforas se encuentran en su etapa larvaria, sirven para nuestro propósito al mostrar, por una parte, el desarrollo del concepto de soberanía y, por otra, la función que las

¹⁴⁰ Vid. Francesco Stella, "Escuelas, lenguas, culturas. Alcuino de York y el *Renacimiento carolingio*", en Umberto Eco (coordinador), *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*, trad. de Omar Daniel Alva Barrera y Dennis Peña Torres, (México: Fondo de Cultura Económica, 2018) 537-542.

burocracias cumplen al reproducir, mantener y a la vez ajustar la matriz disciplinaria y el sistema de creencias en torno al poder.

Con la fragmentación de un imperio central y aparente debilidad de los nuevos reinos así formados también se propició que el papado viera al fin su oportunidad para obtener una mayor independencia de los monarcas con lo que se desatan nuevas luchas por la soberanía y en especial la que se ha nombrado Querrela de las Investiduras, la cual es de suma importancia para efectos de división didáctica de la segmentación de los períodos que da paso de la *Alta Edad Media* a la *Baja Edad Media*. En el entendido de que dicha división es artificial o discutible y solo la mantengo para efecto de dar cierta simetría al texto y en tanto que es más fácil comprender la información que a la vista de lector se encuentra segmentada.

Baja Edad Media

En este periodo resulta trillado hablar de que se trata de un período de crisis o hacer un recuento de sucesos que precedieron al *Renacimiento* y a la *Edad Moderna*, lo cual distanciaría a esta investigación del objeto de estudio, por ello la aproximación a este período tiene por objeto encontrar la manera en que se establece la matriz disciplinaria y el sistema de creencias que configura la manera de pensar de los juristas, en especial los de corte continental.

Respecto de algunos cuestionamientos acerca del carácter “revolucionario” de los siglos XI y XII, Moore señala:

Como veremos, la gente que ostentó el poder en los siglos XI y XII eran, en su inmensa mayoría, los descendientes biológicos de quienes lo habían ejercido desde el siglo VIII. En ningún momento, ni como consecuencia de ningún proceso, el poder pasó de manos de un grupo al otro. No hubo un individuo o un grupo de individuos que previeran o persiguieran conscientemente todas las transformaciones que se sucedieron. Antes bien, de todas estas transformaciones, la más importante

estriba en las propias fuentes y en la naturaleza del poder. Con tal de proteger las prebendas que habían conseguido, los descendientes de la dinastía carolingia advirtieron la necesidad de reorganizarse en un nuevo orden social, y de distribuir el poder y la autoridad entre las diferentes familias por medio de nuevas técnicas y de acuerdo con unas nuevas definiciones. Los máximos beneficiados de la redistribución, los *clerici* que coparon la élite de la nueva Europa, formaron una nueva clase en todos los sentidos salvo en su dominación; clase que era del todo nueva salvo en lo relativo a la sangre. Si esto no es una revolución, cuesta dar con otro nombre para describirla.¹⁴¹

No está por demás reiterar que este apartado es de suma importancia porque se establece un derecho positivo que valida instituciones que imponen la matriz disciplinaria y el sistema de creencias. Las universidades proporcionaron la validación para el ejercicio profesional de la Teología, la Filosofía y el Derecho canónico. La teología es la disciplina que estudia al Dios cristiano como el origen de todo poder, toda autoridad, toda ley y, en última instancia, de todo conocimiento. La filosofía es el arsenal narrativo que permite adminicular cualquier estudio y el último, es decir, el Derecho canónico es el eje organizativo de la Iglesia, tal como el Derecho civil proporciona las pautas de organización de los demás estados. Aquí es donde cobra sentido hablar del poder soberano del papa, del poder soberano del rey, del pueblo, de la ley como reflejo de la voluntad de Dios o del pueblo, de un juez al que se le pide que esté abierto a la clemencia o bien que sea indiferente frente a la condición humana.

Quiero aclarar que las categorías que propongo simplemente tienen como objetivo facilitar la lectura, pues se trata de conceptos interrelacionados e interdependientes, por ejemplo, la autoridad del

¹⁴¹ R. I. Moore, *La primera revolución europea c. 970-1215*, trad. Ferrán Esteve, (Barcelona: Crítica, 2016) 21.

papado o del rey justifican la imposición de un derecho codificado o la autoridad de los títulos universitarios; el derecho codificado centraliza la autoridad del papado o del rey y muestran un texto que valida la autoridad de las universidades y éstas son las que reverberan los discursos acerca de la autoridad o bien su carencia de legitimidad del papado o del rey (aunque sean antagónicos) y del derecho positivo aunque sea contrario a la costumbre u otras codificaciones.

Tales categorías son:

- *Las dos espadas (Utrumque gladium)*. Metáfora de un solo cuerpo, la cristiandad, la cual tiene dos espadas: una terrenal y otra espiritual, con lo cual se simbolizan las dos jurisdicciones que idealmente son concordantes, pero que también se contrapusieron.
- *Para la Ciudad y para el Mundo (Urbi et Orbi)*. El derecho escrito como una expresión de la voluntad del poder soberano, lo que en la actualidad es un símil (salvando el evidente anacronismo) a la positivización, con la intención de sobreponerse y superar el derecho consuetudinario.
- *Luchar con pluma y tinta (Calamo atramentoque pugnare)*. Ante la convicción de cierta superioridad del hombre entrenado en el manejo de textos respecto de quien no tiene esa capacidad para cumplir ciertas tareas u objetivos, se crean centros de estudio, los cuales son nombrados como universidades y tienen la facultad de expedir títulos.

Lo anterior debe servir al lector para fijar la cantera de la cual extraemos el material objeto de este apartado, pues las metáforas referidas sirven a nuestro propósito consistente en el rastreo de la idea que contempla la supresión de las emociones en el juez.

Estas tres metáforas explican un lenguaje técnico y diferenciado que posibilita una creencia común en una Tradición Jurídica de Occidente, por lo cual una vez precisado esto procede seguir con el recuento de

sucesos que dan materia a este apartado, el lenguaje de los juristas toma prestadas y presta muchas palabras, las cuales son resignificadas cuando operan dentro del sistema profesional de los propios juristas, teólogos o filósofos.

Las dos espadas

Según Florencio Hubeñak la doctrina original de las dos espadas parte del papa Gelasio I, quien en una epístola al emperador Anastasio, afirmaba:

Existen Augusto emperador dos poderes con los cuales se gobierna soberanamente este mundo: la autoridad (*autorictas*) sagrada de los pontífices y el poder real (*regalis potestas*). Pero el poder de los sacerdotes es más importante porque, en el juicio final, tendrá que rendir cuentas ante el Divino Juez de los gobernantes de los hombres. Sabes bien, hijo clementísimo, que aunque por tu dignidad eres el primero (*princeps*) de todos los hombres y el emperador del mundo (*imperator orbis*), debes agachar la cabeza piadosamente ante los prelados de las cosas divinas; al recibir los sacramentos divinos esperas de ellos los medios de tu salvación y sabes que en las cosas de la religión debes someterte a su juicio y no querer que ellos se sometan a tu voluntad. Si para todo aquello que se relaciona con el orden público, los sacerdotes obedecen tus leyes al admitir que el imperio te ha sido concedido por una disposición divina, y, con cuánta afección debes obedecerles tú, a ellos, que comunican los misterios divinos.¹⁴²

¹⁴² Florencio Hubeñak, "Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas", *Prudentia Iuris*, N° 78, 2014. 113.

Enlace:

<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/2751/1/raices-teoria-dos-espadas-hubenak.pdf>

La carta de Gelasio establece una división del poder en divino y terrenal; con una clara jerarquía en la cual ubica en la cúspide al poder divino; no solo eso, sino que también al interior de la Iglesia como corporación establece que a los sacerdotes les deben obediencia y, para concluir, le recuerda al rey que él posee la facultad de excomulgarlo:

Y así como a los pontífices les incumbe una responsabilidad no pequeña si callan algo que convenga al culto divino, así también les incumbe una responsabilidad no menor si desprecian lo que deben obedecer. Y así a todos los sacerdotes en general, que administran rectamente los divinos misterios, conviene que los corazones de los fieles le estén sometidos, ¿cuánto más se debe prestar obediencia a la cabeza de la sede apostólica a quien la misma divinidad quiso que todos los sacerdotes le estuvieran sometidos, y la piedad de toda la Iglesia siempre ha honrado como tal? [...] Sostenidos en tales instituciones y en tales autoridades, los papas excomulgaron a reyes y a emperadores.¹⁴³

Según Berman: “Ésta fue la doctrina original de las “dos espadas”: el clero administraba los sacros misterios, pero los emperadores hacían la ley, incluso la ley eclesiástica”.¹⁴⁴

La doctrina de las dos espadas tiene cierto parentesco de familia con la división de poderes y la segmentación de competencias, es decir, establece las categorías en las cuales puede ser alojada la figura del juez moderno como parte del Estado de Derecho y la idea misma de Estado.

La doctrina de las dos espadas enlaza con la idea de la unicidad del poder de Dios, del papa y del rey que se ve reflejada en la metáfora del Cuerpo místico, respecto del cual Gierke señala:

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Op. cit.* 102.

la humanidad en su totalidad es concebida como organismo. Según la alegoría extraída de las profundas palabras del Apóstol, dominante en todos los círculos de opinión, la humanidad constituye un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo. Precisamente de este principio infiere la doctrina partidaria de la Iglesia que el Vicario de Cristo representa sobre la tierra la única cabeza de este cuerpo místico, porque si el Emperador fuera una segunda cabeza resultaría un monstruoso *animal bíceps*. No obstante, la doctrina del bando imperial deduce de esta misma imagen la necesidad de una jefatura temporal de la Cristiandad, puesto que a los dos organismos en que se divide el único cuerpo también deberían corresponder dos cabezas (...) en el fondo de esta concepción de la humanidad como organismo late el deseo de que Estado e Iglesia se unan y complementen mutuamente en una sola vida.¹⁴⁵

La doctrina de las dos espadas evolucionó con la Querrela de las Investiduras. Si bien se encontraba en sus orígenes con una clara división competencial, lo cierto es que Gregorio VII (Hildebrando) impulsa una reforma que busca el monopolio de los nombramientos de los obispos, reforma cuyo eje argumental es que solo al papa le corresponde tal autoridad. La espada espiritual le confiere al Papa un poder que lo coloca, en cierto sentido, por encima del poder terrenal.

Para dar contexto a este apartado, cabe recordar que el nombramiento de los obispos estaba a cargo de la autoridad secular y los obispados eran muy importantes para el poder secular porque era lo más cercano a una unidad administrativa; como la mayoría de los movimientos, la reforma gregoriana tiene como antecedente la llevada a cabo en la abadía de Cluny, lugar donde se gestaron las ideas ejecutadas con la

¹⁴⁵ Otto Von Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media*, trad. de Piedad García-Escudero, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995) 118-119.

reforma gregoriana, a partir de su afirmación de independencia del poder secular y de Roma y la elección de su abad de entre los suyos.

Respecto de sus antecedentes, la abadía de Cluny fue fundada:

en 910 como protesta contra la secularización de la vida monástica, Cluny se había convertido en el centro de un gran movimiento de reforma eclesiástica que alcanzó su clímax en la época de Gregorio VII. Además de sus esfuerzos por librarse del control episcopal y laico, reemplazó la labor manual de los benedictinos por más horas de dedicación a la liturgia y al coro. También sustituyó su sistema descentralizado de abadías autónomas por un régimen casi monárquico, en el que un único abad era el supremo gobernante de la red monástica, designando a los priores de todas las abadías e instituciones subordinadas y visitándolas en persona o mediante representantes.¹⁴⁶

Es notable señalar la estructura endogámica y jerárquica, casi piramidal, de rendición de cuentas que señala Haskins, salvando que nada es nuevo bajo el Sol, pues tiene obvios antecedentes griegos y romanos, la estructura piramidal del sistema de justicia sigue siendo una creencia dominante en nuestro tiempo.

A través de la reforma gregoriana las autoridades eclesiásticas intentaron revertir la decadencia en que había caído desde mucho tiempo atrás la vida eclesiástica a raíz de la influencia del poder laico sobre todas las jerarquías religiosas, en el marco de la imposición de las investiduras, del papado, obispados y abadías, a través del monarca y no de la misma Iglesia.

La Querella de las Investiduras propició el establecimiento de un campo disciplinario diferenciado que implica linderos y conexiones

¹⁴⁶ Charles Homer Haskins. *El Renacimiento del siglo XII*, traducción, prólogo y notas de Claudia Casanova, (Barcelona: Ático de los libros, 2020) 42-43.

que es el estudio del Derecho como una disciplina autónoma, pero relacionada con la teología y la filosofía, la cual contaba con su propio objeto de estudio, fuente y método de enseñanza y autoreproducción del conocimiento.

Explicar cómo nació y sigue con vida la Tradición Jurídica de Occidente como un sistema de creencias albergado en la profesión jurídica con su tecnolecto, debe hacerse a través de referencias expresas que así lo sustenten, pues se trata de dar cuenta de una revolución que tiene sus raíces en la reivindicación del pasado.

La idea que explica la forma en que se administraba el poder antes de la reforma gregoriana es la del cesaropapismo, proveniente desde el Imperio Bizantino, que consistía en unir en una sola persona la potestad del emperador y la autoridad religiosa, ello suponía que el monarca tenía la potestad para nombrar obispos, los cuales no necesariamente eran religiosos, sino frecuentemente laicos más leales al monarca que al papa y que actuaban como señores feudales, administrando los territorios en los cuales se encontraban sus obispados, de ahí su importancia política, administrativa, económica, estratégica, no solo religiosa, pues a partir de ellos se dirigía su reino.

La reforma gregoriana fue una revolución en el sentido propio del término pues implicó un cambio brusco y discontinuo radical en los espacios del ejercicio del poder, pues el papado reclamó para sí el nombramiento de los obispos, en lugar del poder laico, con lo cual no solo se trataba de una mera reestructura eclesiástica, sino que ella resquebrajaba la forma en que el monarca administraba sus territorios, pues el obispo ya no le debía su nombramiento a él, sino al papa en Roma.

Respecto de la metáfora de *Las Dos Espadas*, se encuentra de manera paralela de la unicidad del cuerpo místico de Cristo y la manera mediante la cual el bando papal se autoproclamaba como poseedor de todo poder, Gierke señala:

El principio de unidad aparece cada vez con mayor claridad como fundamento filosófico de la doctrina que, a partir de Gregorio VII, reclama con más o menos energía la inserción de todo orden estatal en el organismo de la Iglesia. El “*argumentum unitatis*” se convierte en centro y eje de los argumentos bíblicos, históricos y jurídico-positivo en que se apoya la teoría del poder papal sobre los asuntos temporales. Si la humanidad es solo una y si solo puede haber un verdadero Estado de la humanidad, dicho Estado solo puede ser la Iglesia fundada por el mismo Dios, y ningún señorío temporal puede ser válido sino como parte de la Iglesia. Por tanto, la Iglesia, como único Estado verdadero ha recibido por mandato divino la plenitud de la autoridad temporal y espiritual como parte integrante de una potestad única. La cabeza de este Estado omnicompreensivo es Cristo: sin embargo, como la unidad de la humanidad ha de ser realizada ya en este mundo, su reinado sobrenatural ha de tener una imagen en la tierra. Como representante de Cristo, la cabeza terrenal de la Iglesia es la única cabeza de la humanidad: el Papa unitario sobre la comunidad de los mortales; él es su sacerdote y su rey, su monarca espiritual y temporal, su supremo legislador y juez en todos los ámbitos.¹⁴⁷

Sobre este particular son ilustrativas las siguientes líneas de Harold J. Berman:

La Revolución Papal hizo surgir una nueva concepción de la monarquía en la cristiandad occidental. El rey ya no era cabeza suprema de la Iglesia. Gradualmente fue llegando a su fin la época de la “monarquía sacra” (...) Por vez primera, el emperador y el rey fueron concebidos como gobernantes “seculares” (...) En palabras de Joseph Strayer, “El concepto

¹⁴⁷ *Op. cit.* 81-82.

gregoriano de la Iglesia casi exigió la invención del concepto de Estado" (...) ¹⁴⁸

Las mutuas impugnaciones entre el papado y el poder secular nunca se resolvieron en definitiva, sino hasta ya pasada la Primera Guerra Mundial, tiempo en el cual, la Iglesia no podía aspirar a cuestionar la autoridad secular. Sin embargo, para efectos formales de la era medieval, la contienda se resolvió mediante el concordato de Worms (1122), como refiere Uta-Renate Blumenthal:

Al igual que los observadores contemporáneos, los historiadores han debatido durante mucho tiempo las implicaciones legales precisas de los documentos de Worms. La carta original de Enrique V todavía se conserva en los archivos del Vaticano. En la Edad Media, el documento también se podía leer en uno de los famosos frescos del palacio de Letrán, que representaba a Enrique V en el acto de entregar el documento al pontífice. Hoy en día, el hecho de que sólo existan copias de la carta papal plantea una serie de cuestiones que intrigan a los especialistas. Muchas preguntas nunca serán respondidas. Sin embargo, estamos seguros de que Calixto II presentó su acuerdo con el emperador en el gran concilio de Letrán reunido en 1123. A pesar de la tormentosa oposición de los antiguos seguidores del Papa Pascual II, que no estaban dispuestos a permitir ningún compromiso después del fiasco de 1111, Calixto logró obtener la aceptación oficial del tratado por parte del consejo. Convenció a la asamblea de que las condiciones políticas contemporáneas requerían una dispensa de la estricta aplicación inmediata de las regulaciones eclesiásticas. A pesar de un epílogo bajo Lotario III, que exigía el restablecimiento de la investidura con anillo y báculo, y a pesar de todas sus deficiencias, el asentamiento

¹⁴⁸ Harold J. Berman, *Op. cit.* 424-425.

“temporal” de Worms logró restablecer la paz entre el *regnum* y el *sacerdotium* en el Imperio y liberar así a las dos potencias de conceptos anticuados con sus restricciones cada vez más anacrónicas.¹⁴⁹

Para efectos de esta investigación, la Querrela de las Investiduras es importante porque establece las bases de un modelo de Estado, cuyo sustento legal es la Biblia, como texto del que emanaran de la autoridad de la Iglesia y del Estado, sus estructuras jerarquizadas y especializadas, así como un voluminoso conjunto de normas, además del trabajo burocrático. La Querrela de las Investiduras establece un juego de fuerzas complementarias y antagónicas en el ejercicio del poder.

¹⁴⁹ Uta-Renate Blumenthal, *The investiture controversy, Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*, (Estados Unidos: University of Pennsylvania Press, 1995) 173.

Se acompaña el texto original:

Like contemporary observers, historians have long debated the precise legal implications of the Worms documents. The original charter of Henry V is still preserved in the Vatican archives. In the Middle Ages the document could also be read on one of the famous frescoes of the Lateran palace, depicting Henry V in the act of handing the document to the pontiff. Today, the fact that copies of only the papal charter exist raises a host of issues to intrigue specialists. Many questions will never be answered. We are certain, however, that Calixtus II presented his agreement with the emperor to the great Lateran council assembled in 1123. Despite the stormy opposition of the old adherents of Pope Paschal II who were disinclined to allow any compromise after the fiasco of 1111, Calixtus managed to obtain the council's official acceptance of the treaty. He persuaded the assembly that contemporary political conditions required a dispensation from the strict immediate application of ecclesiastical regulations. Despite an epilogue under Lothar III, who demanded the restoration of investiture with ring and crosier, and despite all of its shortcomings, the “temporary” settlement of Worms succeeded in restoring peace between *regnum* and *sacerdotium* in the Empire and thus freeing the two powers from antiquated concepts with their increasingly anachronistic restrictions.

Para la Ciudad y para el Mundo

La reforma gregoriana no solo implicó un desplazamiento del eje de poder acerca del nombramiento de los obispos, sino que propició una fuerte producción legislativa. Este cuerpo de leyes también implicaba una manera de ver las cosas. El Derecho privilegió tres fuentes: los textos, a los que consideró como derecho positivo; en las decisiones tomadas por los juzgadores en casos concretos y, finalmente, los comentarios que se hacían en torno de ambos.

La incesante creación de un derecho canónico, estuvo acompañada por el hecho de una creciente legislación secular. Sobre una burocracia que le asistía y en concreto acerca de la labor jurisdiccional:

Asimismo, la dirección de un gobierno real se volvió profesional y dividida; en ese sentido, se burocratizó. La legislación se llevó adelante por medio de un nuevo cuerpo profesional habitualmente llamado “consejo del rey”, más pequeño y muy distinto de las antiguas asambleas consultivas tribales y de los grandes consejos feudales. De manera similar, se profesionalizó la tradicional función real de pronunciar juicio. Del consejo del rey se desprendieron varios tribunales reales centrales. El nombre mismo de “corte [tribunal] del rey” (*curia regis*) fue transferido de la casa real en conjunto a los funcionarios reales que actuaban profesionalmente en capacidad legislativa, administrativa o judicial.¹⁵⁰

Sobre este efecto de acción-reacción o efecto dominó, no solo de rechazo, que supuso en la mayoría de las cortes europeas la reforma gregoriana, Berman es concluyente:

¹⁵⁰ Harold J. Berman, *Op. cit.* 424-425.

El nuevo concepto jurídico de la monarquía le debió mucho al nuevo concepto jurídico de la autoridad papal, que había sido inicialmente proclamado en 1075 por el papa Gregorio VII en sus dictados. Así como el papa era cabeza de una Iglesia corporativa, gobernada por un cuerpo de ley al que aportaba su legislación y sus decisiones judiciales, así los reyes trataron de unificar sus respectivos reinos por medio de un cuerpo de ley al que aportaron su legislación y sus decisiones judiciales. Y también como los papas, los reyes legislaron y juzgaron por medio de funcionarios con preparación profesional, asignados en especial a esas áreas.¹⁵¹

La segunda metáfora se encuentra relacionada con las otras dos y resulta relevante para el problema porque es evidencia del carácter transnacional de la fe en el texto legal como algo que supera a la costumbre y siendo que lo primero que los operadores jurídicos creen que atienden es a la “letra de la ley”, cuando a causa de sus entrenamientos académicos en realidad empiezan repitiendo el contenido de las glosas doctrinarias o bien de precedentes.

La expansión del impulso legislativo necesita a su vez de letrados que compartan una base común de conocimiento a partir de la cual la ley o las sentencias cobren un mismo sentido, es decir, la posibilidad de una matriz disciplinaria o un sistema de creencias comunes parte de una base educativa más o menos común; la cual es objeto del siguiente segmento en este capítulo.

Luchar con pluma y tinta

El origen de la nomenclatura de este apartado se debe a una cita de Casiodoro:

¹⁵¹ *Ibidem.*

Feliz deseo, laudable aplicación, es predicar a los hombres con la mano, abrir lenguas con los dedos, dar en silencio salud a los mortales y luchar contra las ilícitas insinuaciones del diablo con la pluma y la tinta. Pues tantas heridas recibe Satanás cuantas palabras del Señor transcribe el copista.¹⁵²

Esta referencia sintetiza la convicción de Occidente acerca de la importancia del lenguaje escrito, es decir, el texto, pero no solo eso, sino que también implica que la forma primigenia de una guerra en nombre de Dios es con la palabra, aunque no cualquier palabra, específicamente, la palabra escrita y, por consiguiente, el escriba es autoproclamado guerrero de Dios por excelencia; queda a su cargo recibir, conservar y transmitir su palabra.

La palabra de Dios no solo es fe revelada o conocimiento, en particular de Dios, sino que también es ley. La ley y sus juristas, el gremio que hace de ella su oficio, es el armazón del Estado Vaticano y, con posterioridad, de un modelo de estado que prescindía de Dios.

Sin embargo, la ley por sí misma no dice nada sin los personajes que la interpretan. Los jueces dicen cuál es el sentido de la ley y ese saber a partir del que el jurista dice qué es el derecho, parte de su ejercicio profesional y de su estancia educativa.

La tercera categoría, que se encuentra en la educación universitaria del jurista, sirve para establecer que el sistema de creencias a partir del cual son entrenados comparte una buena dosis de dogmática y fe en la autoridad del texto que disciplina y posibilita el espíritu de ese gremio, es decir, el texto y su reproducción es parte de la matriz disciplinaria tanto del clero como de los juristas.

¹⁵² Casiodoro, *Iniciación a las Sagradas Escrituras*, introducción, traducción y notas de Pío B. Santiago Amar, (Madrid: Ciudad Nueva, 1998) 296. Sobre los copistas y el recuerdo de la ortografía, XXX.

Como consecuencia de un conflicto que se desarrolla a través de textos, derecho positivo o comentarios al respecto, para ambas partes resultaba necesario contar con profesionales a sueldo que pudieran hacer uso de la pluma y la tinta para defender sus intereses:

El auge del derecho creó universidades y fomentó una nueva cultura de aprendizaje. Si la ley era un arma, entonces las universidades eran los arsenales. Las facultades de derecho se convirtieron en universidades, expertos jurídicos capacitados se dispersaron por todo el continente y el escolasticismo y la investigación analítica tomaron el lugar de la gramática y la retórica. Las universidades se convirtieron en un invernadero fundamental para el capital humano, creando no solo expertos capacitados sino también efectos secundarios favorables, como una alfabetización generalizada, menores costos de transacción y mercados y comercio en crecimiento (Cantoni y Yuchtman 2014).¹⁵³

Al respecto debo ser enfático, la fe en el texto y su ciega reproducción como elementos que integran el sistema de creencias posibilitan la convicción en el operador jurídico acerca de un juez indiferente a sus emociones, a su ideología o carente de sesgos, preconceptos o prejuicios, aunque en este tiempo la autocomprensión del juez era más cercana a la de un buen padre amoroso, pero firme, pues obraba como

¹⁵³ Anna Grzymala-Busse, *Sacred Foundations The religious and medieval roots of the european state*, (Estados Unidos: Princeton University Press, 2023) 133. El texto original es: The rise of law created universities and fostered a new culture of learning. If the law was a weapon, then universities were arsenals. Law schools became universities, trained legal experts spread across the continent, and scholasticism and analytical research took the place of grammar and rhetoric. Universities became a critical greenhouse for human capital, creating not only trained experts but also favorable spillovers, such as widespread literacy, lower transaction costs, and growing markets and trade (Cantoni and Yuchtman 2014).

justicia delegada del rey, de los obispos o del papa. Esa imagen de padre bueno, pero firme, es una imagen común al Dios de los judíos.

A partir de la idea de un estado jerarquizado, dividido en funciones, las cuales están ordenadas en derecho positivo y con juristas que requieren para ser considerados con autoridad del aval de una universidad o de un tribunal, los cuales también requieren para existir válidamente de una norma de derecho que así lo establezca.

Con este apartado, procede cerrar la Edad Media y retomar el Renacimiento como una etapa de transición entre la Edad Media y la Modernidad.

Renacimiento

Existen varias maneras de entender el *Renacimiento*, por una parte, como una ruptura, por otra, como un segmento de la historia que exageró su rompimiento con la Edad Media, pero que conservó el lenguaje a partir del cual se comprendían las cosas.

Respecto de la contienda acerca de quién estaba facultado para nombrar obispos, se encontraba otro problema relativo a la soberanía, la cual estaba relacionada con la coronación de los reyes, en el entendido que este problema es el que se encuentra previamente a la justificación de una autoridad secular que no apela a la divinidad para explicar su poder. Por ejemplo, respecto de la coronación y su relación con el poder:

El traslado del lugar de coronación estaba revestido de un significado altamente simbólico. Primero, el papa, que desde fines del siglo XIV no había estado involucrado en elecciones imperiales, dejaba de participar en las coronaciones imperiales. Segundo, la coronación del emperador como monarca de más alto rango en Europa era escenificada en un lugar sin un gobierno monárquico, puesto que los emperadores, a pesar de que mantenían derechos de soberanía sobre las ciudades imperiales, no interferían en su autogobierno. Tercero, la

coronación en sí misma dejaba de ser una ceremonia exclusivamente religiosa y se convertía en parte de una fiesta pública.¹⁵⁴

Respecto de las implicaciones de esta nueva laicidad, Kleinschmidt comenta:

Con ocasión de estas festividades, los nuevos gobernantes eran literalmente presentados a los gobernados siendo visualmente expuestos a los grupos a los que se esperaba que representasen. Por ello las ceremonias de coronación, no sólo de los emperadores, sino también de otros tipos de monarcas, adquirieron el novedoso cometido de hacer manifiestos los lazos y compromisos entre el gobernante y los gobernados (...) La condición esencial para la aplicación del nuevo concepto de representación era que se incluyesen todas las tareas representativas del gobernante, y que un determinado grupo de población, en cuanto agrupación política de los gobernados, no estuviese sujeto más que a un solo gobernante o concejo de gobierno. De ahí que, si los gobernados iban a aceptar a su gobernante como representante de sus propios intereses e identidades, era obligatorio a la vez que sólo un gobernante pudiese actuar como dicho representante, y que la unidad administrativa territorial pudiese concebirse como el área donde residía un grupo de población con intereses comunes.¹⁵⁵

Respecto del *Renacimiento* es posible decir muchas cosas, sin embargo, lo que interesa es mostrar que, en esta etapa de transición, el giro

¹⁵⁴ Harald Kleinschmidt, *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*, trad. de Alfredo Brotons Muñoz y Jorge Díaz Ibáñez (Madrid: Akal, 2009) 389-390.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

antropocéntrico implica también un giro en la legitimidad de la autoridad. Ya no es el Dios cristiano la fuente de la obediencia frente a las autoridades eclesiásticas o seculares, y, por ende, habrá que encontrar nuevas formas de explicar tanto el derecho de mandar como la obligación de obedecer.

La Modernidad

La *Modernidad* es una etapa poliédrica que admite muchas versiones de sí misma, además de ser una parte de la historia consciente de sí. Usualmente se ubica su inicio a partir de la caída de Constantinopla o la llegada de Colón a las Américas hasta la Revolución Francesa o la independencia de los Estados Unidos.

Una vez precisado el periodo en estudio, procede retomar que el tema central de la investigación es la emocionalidad del juez. Por ello habría que precisar que la idea de un juez sin emociones corre en la historia, de manera paralela a la de un juez clemente y, por ende, emocionalmente permeable; el punto en cuestión es solo una cuestión de énfasis respecto de los dos extremos.

Volviendo a la Modernidad, el desplazamiento de una visión teocéntrica a otra antropocéntrica no es lo único que la caracteriza, pues también se encuentra el ascenso de la burguesía, la cual con su capital tanto político, como cultural y económico rivaliza con el poder de la realeza o de la nobleza.

Para que la referida burguesía pueda llevar a cabo el desplazamiento del eje de poder era necesario un cambio brusco en el sistema de justicia, el cual lleva a cabo mediante el movimiento codificador:

Las tendencias a la codificación se desarrollaron sobre la base de los elementos comunes a las diversas concepciones del derecho de la razón. En efecto, por sí sola la convicción de que existía un derecho racional conforme a la naturaleza y destinado a la felicidad de los hombres justificaba no solo los esfuerzos emprendidos para descubrirlo, sino también las tentativas de fijar

su contenido y de promulgarlo como derecho vigente. Esa tarea era facilitada por la idea de que, siendo el método de investigación lógico y deductivo y debiendo concretarse su resultado en una serie de proposiciones axiomáticas, la reducción del sistema del derecho natural a un conjunto de normas era su expresión más espontánea. Como el rechazo del principio de autoridad había despojado a las fuentes del derecho su intangibilidad, ese proceso no era obstaculizado por la existencia de otras normas y sobre todo por el derecho romano común. Las tendencias a la incontestabilidad de los principios de la razón tuvieron como consecuencia la revalorización de la actividad legislativa en detrimento del trabajo de la doctrina y de los tribunales, pues estaba considerada, por su propia naturaleza, como la sede de la afirmación mientras que los otros dos pasaban por ser la referencia de las discusiones y de las controversias.¹⁵⁶

Habrà de recordarse que en la Edad Media la soberanía se dividía entre la autoridad papal y la secular. Esto cambió en el viejo régimen, que, como parte de la Modernidad, vio emerger el estado absolutista, con un rey soberano que personificaba al mismo estado. Los reyes del Antiguo Régimen defendieron el regalismo que adquirió matices propios en los diversos reinos, por ejemplo, el galicanimos en Francia, y el josefinismo en el Imperio Austriaco.

En este sentido, la idea de la autoproclamada *Edad de la razón* tiene como una de sus convicciones que la emoción nubla el juicio y, por ende, que el juez, como dijera de Hobbes a Montesquieu, “solo es una mera boca de la ley”.

Mientras tanto, Dios como justificación del poder, ha pasado a segundo plano. Para la Modernidad, el legislador como depositario de la

¹⁵⁶ Carlos Augusto Cannata, *Historia de la Ciencia Jurídica Europea*, trad. de Laura Gutiérrez-Masson, (Madrid: Tecnos, 1996) 176.

soberanía de la nación es la figura que justifica el ejercicio del poder normado en leyes y, por ende, es necesaria la idea de un juez impermeable a sus emociones, pues su sola existencia, implicaría que la sola ley pudiera aplicarse sin mediación humana.

Dentro de la matriz disciplinaria y el sistema de creencias de los juristas, cobra fuerza la idea de un juez carente de emociones; la cual tuvo en la escuela de la exégesis su momento más representativo. Ello no impidió el desempeño del juez Magnaud, cuyas sentencias son un ejemplo de equidad emocional, quien, al resolver absolver un robo famélico niega que lo haya hecho por una cuestión de tal equidad:

Con una breve frase, el magistrado justifica su sentencia: ninguna razón especiosa ni jurídica vale contra este argumento capital. Sin embargo, quiere también justificarla en derecho... “Yo digo, explica él, que ciñéndose a la ley, el Tribunal pudo absolver a Luisa Ménard, sin acudir a la equidad. Yo no he defender aquí una sentencia que el Tribunal ha pronunciado después de madura reflexión. No, no es una vana sensiblería la que nos ha dictado; son los mismos principios del derecho penal los que nos han suministrado nuestros motivos.¹⁵⁷

Lo que quiero mostrar es que aun en caso de evidente equidad a partir de lo emocionalmente reprobable que es condenar un robo famélico, el juez Magnaud prefiere argumentar que no se trató de una aplicación de la equidad, sino del propio derecho, lo cual devela la ambigüedad que subyace en la matriz disciplinaria de los juristas, los cuales prefieren decir que se trata una aplicación del mismo derecho, antes que aceptar que las emociones los impulsan a tomar una decisión.

¹⁵⁷ Henry Leyret, *Las sentencias del buen juez Magnaud*, versión castellana, prólogo y notas por Dionisio Díez Enríquez (Bogotá: Temis, 1990) 14.

Conclusiones

Con lo anteriormente expuesto procedo a dar por concluido este capítulo, sirviendo como conclusión mostrar que al interior de la tradición, o mejor dicho de la matriz disciplinaria, subyacen ambos modelos de juez, por una parte, uno aparentemente estricto, no emocional e inclemente y otro, por el contrario, permeable a la equidad o a la piedad, los cuales tienen claras bases emocionales.

En esta misma línea para profundizar en la arqueología de los conceptos de la decisión judicial es necesario dirigirse a uno de los puntos de partida de la escisión entre emoción y razón: Aristóteles.

El maestro de Alejandro Magno es quien marca Occidente, lo sepamos o no, por ello es necesario remontarse a su obra para examinar la escisión entre emoción y razón y, por ende, las bases de la justicia.

Con esto termino este apartado para continuar en los siguientes con Aristóteles, su explicación entre emoción y razón: bases biológicas de la justicia.

CAPÍTULO IV

Introducción

El objetivo de este capítulo final y cierre de la investigación es comprobar la hipótesis inicial, es decir, si para Aristóteles las decisiones acerca de la justicia tienen un componente emocional.

Aunque en la actualidad, si bien existe cierta mayoría entre los filósofos, psicólogos, antropólogos o profesionales de las ciencias cognitivas, que coinciden en que las emociones son un componente inescindible de cualquier decisión, también existen posiciones que son, en el mejor de los casos, si no contrarias, sí casi indiferentes en este punto. La generalidad de los juristas no dan cuenta acerca de la manera en la cual las emociones afectan sus decisiones: ésta es la base de la mitología de la imparcialidad, como un gesto de pretendida racionalidad pura y cumplimiento del deber, lo cual ya fue materia de los capítulos que nos preceden en este trabajo de investigación.

Ciertamente existen catálogos de excusas que los conjuntos de normas procesales prevén para ciertas situaciones en las cuales las personas quienes resuelven decisiones jurídicas deben excusarse de conocer del asunto por encontrarse en los supuestos que las normas legales establezcan con referencia a que no deben decidir respecto de la contienda que se les plantea. Pero no es éste el problema al que aquí me refiero. Mi tesis es que las emociones siempre están presentes en las decisiones jurídicas, independientemente de si el impartidor de justicia caiga o no en los casos previstos por la normatividad para excusarse de conocer un asunto. En tales casos las emociones son más intensas y patentes, de ahí que la normatividad los contemple, como las relaciones de parentesco o amistad. No obstante, reitero, las decisiones jurídicas nunca pueden desvincularse enteramente de las emociones.

En aras de la claridad procede decirlo en otras palabras: en la Modernidad, la opinión mayoritaria de la Ciencia Jurídica ha sostenido que es posible una decisión judicial ajena a las emociones. Así como la modernidad —al menos cierta modernidad— pensó un espectador

neutral en la ciencia que no contamina con sus prejuicios el hecho observado, pensó también en un espectador imparcial, inmune a las emociones y pasiones.

Con ello no quiero decir que todos los filósofos de la modernidad hayan pensado de esta manera; basta recordar el papel que Hume reconoce a las emociones. Si bien Hume es un moderno y, también, un emotivista, la opinión mayoritaria de la Ciencia Jurídica moderna no se permeó ni del moderno Hume, ni del griego Aristóteles.

El pensamiento jurídico tradicional se ha resistido a reconocer la presencia de tal componente emocional, a pesar de las voces de alerta de la filosofía moderna y contemporánea. En *Sensitive Judges*, Jurriën Hamer comenta:

Según el pensamiento jurídico tradicional, las emociones no deberían influir en la toma de decisiones jurídicas. La suposición general es que las emociones interfieren con el pensamiento racional claro y hacen que las decisiones sean sesgadas y desequilibradas. Sin embargo, en el pensamiento filosófico moderno se ha planteado una tesis diferente. Al contrario de ser sucesos irracionales, se dice que las emociones en realidad contienen contenido cognitivo importante. Más precisamente, nuestras emociones reflejan juicios evaluativos importantes que tenemos sobre nuestro entorno, que generalmente nos informan en la toma de decisiones.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Jurriën Hamer, "Sensitive Judges – How to Resolve the Tangle of Legal Decision-Making and Emotion?", *Utrecht Law Review*, Vol. 8, No. 1, (Enero 2012) 189. La traducción es a partir del siguiente texto:

According to traditional legal thought, emotions should have no influence on legal decision-making. The general assumption is that emotions interfere with clear rational thinking, and cause decisions to be biased and imbalanced. However, in modern philosophical thought, a different thesis has been put forward. Contrary to being irrational occurrences, emotions are said to actually contain important cognitive content. More

Aquí ya aparece con claridad el problema: ¿las emociones son o no parte de la decisión acerca de la justicia? Tal disyuntiva no se originó en la modernidad, sino que tal tensión es posible rastrearla incluso en el pensamiento antiguo y de una manera especial en el mismo Aristóteles.

Y también, dicho sea de paso, en la Antigüedad grecolatina podemos encontrar *in nuce* la posición moderna del juzgador inmune a las pasiones. Los estoicos, en efecto, creían que la persona verdaderamente sabia es capaz de juzgar sobre los hechos del mundo y de la vida humana sin considerar las emociones. El sabio estoico ha conseguido la *apatheia* y puede deliberar sobre cuestiones éticas y políticas sin la influencia de las pasiones, a las que el estoicismo considera algo negativo.

Pero no es este el caso de Aristóteles. El Estagirita sabe que hay diversos tipos de argumentación. La argumentación apodíctica, como la del geómetra, no está supeditada a las pasiones. En cambio, la argumentación relativa a los asuntos políticos, ya sea en el foro o en la asamblea, sí que debe tomar en cuenta las pasiones. La retórica aristotélica es una técnica argumentativa, que sin prescindir del argumento (entimema o silogismo retórico), sí que se vale también de las pasiones para mover a los ciudadanos a decidir y actuar en una determinada línea.

La *Retórica* aristotélica no es un simple manual acerca de cómo argumentar sobre las cuestiones que son meramente opinables, es un camino hacia la virtud, como dice Zagal:

La *Rhetórica* estudia el modo de producir πίστις. No se trata de una πίστις hacia cualquier cosa, como querían los sofistas del

precisely, our emotions reflect important evaluative judgments we have about our environment, which usually inform us in making decisions.

Enlace:

<https://utrechtlawreview.org/articles/10.18352/ulr.188>

Gorgias platónico, sino de una πίστις hacia la virtud. Aristóteles ve con claridad meridiana –también herencia platónica– que las “palabras bellas” engendran “bellas acciones”. El arte aristotélico de la retórica es el arte de mover a los hombres a la virtud sin violentarlos. Es decir, se trata de moverlos, pero no como simples objetos, sino como seres racionales. La retórica es engendradora de πρᾶξις. Esto se produce, en muy buena medida, gracias a las pasiones y a los sentidos.¹⁵⁹

Una vez ubicado el lugar o la función que la retórica ocupa en el pensamiento aristotélico, al respecto El Estagirita es enfático al recuperar el lugar de los entimemas:

Sin embargo, los que han compuesto *Artes* acerca de los discursos, ni siquiera –por así decirlo han proporcionado una parte de tal (arte) (pues sólo las *pruebas por persuasión* son propias del arte y todo lo demás sobra) y, por otro lado, nada dicen de los *entimemas*, que son el cuerpo de la persuasión, y más bien se ocupan, las más de las veces, de cuestiones ajenas al asunto.¹⁶⁰

Aristóteles critica las retóricas de sus antecesores fundadas, según él, en la manipulación de las pasiones, y propone una retórica cuyo eje es el entimema. En este rechazo a las retóricas emotivistas resuenan las palabras de Sócrates en su *Apología*.¹⁶¹ En pleno juicio, Sócrates critica a los acusados que, con tal de recibir la absolución, llevan al tribunal a su familia para conmover a los jurados. La retórica, considera el Estagirita, no debe ser el arte de manipular emociones, sino el arte de hilvanar argumentos racionales que toman en cuenta las emociones.

¹⁵⁹ Héctor Jesús Zagal Arreguín y Sergio Aguilar-Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*, (México: Publicaciones Cruz O.S.A., 1996) 174.

¹⁶⁰ *Op. cit.* 163-164. *Ret.* Libro I, capítulo 1.2. 1354a-1354b.

¹⁶¹ *Vid. Apol.* 17a-17b.

Tales argumentos son los entimemas, cuyo esquema estilizado, es fácil de comprender, a diferencia de las sesudas demostraciones geométricas.

Una vez recuperada la importancia de los entimemas para el Filósofo en la *Retórica*, procede indicar que en esa misma obra aparece justificada la actitud refractaria de las emociones por parte de los jueces, concretamente por lo que hace al momento de construir su decisión; en la *Retórica* el propio Estagirita parece dar pie a tal oposición, quien escribe:

Pues todos, ciertamente, o bien juzgan que conviene que las leyes proclamen este principio, o bien lo practican y prohíben hablar fuera de lo que toca al asunto, como se hace en el Areópago¹⁶², procediendo en esto adecuadamente. Pues no conviene inducir al juez a la ira o a la envidia o a la compasión, dado que ello equivaldría a torcer la propia regla de que uno se ha de servir.¹⁶³

En este apartado Aristóteles es contundente, como operadores del sistema de justicia, los litigantes y el propio juez deben evitar que en la contienda se introduzcan argumentos referentes a cuestiones emocionales como la ira, la envidia o la compasión.

Con una generalización sin acotaciones, una lectura apresurada del texto del Estagirita parecería vedar cualquier emoción en la decisión del juez. No obstante ello, también hay que advertir que el pasaje se inserta en una crítica en contra de los autores de manuales de retórica anteriores o contemporáneos a él, crítica que estriba en que en sus *Artes*, olvidan esos autores estudiar y exponer más profundamente los *entimemas*, privilegiando más las técnicas oratorias encaminadas a

¹⁶² Literalmente *Colina de Ares*, ahí se situaba el Tribunal Supremo de Atenas en la Grecia Antigua.

¹⁶³ *Ibidem*. 164. 1354a25.

provocar las emociones, ya que eso era lo más usual antes y después del tratado de Aristóteles.

Conviene hacer una precisión. En la tradición posterior, especialmente en la escolástica, el entimema se entenderá como un silogismo al que le falta una premisa. Esta premisa es tácita y se considera lo suficientemente obvia como para omitirla. El ejemplo tradicional es

Todos los seres humanos son mortales, por tanto, Sócrates es mortal

Donde se omite la premisa menor, “Sócrates es humano”, pues el oyente la puede colocar por sí mismo. De esta suerte, el silogismo concluye apelando a la inteligencia y buena voluntad de receptor.

Debe advertirse, sin embargo, que en la *Retórica* la descripción del entimema no parece reducirse a este esquema. Aristóteles lo llama silogismo retórico, pero no se reduce al silogismo abreviado, como hará la tradición posterior.

Regresemos ahora al tema de las emociones. Respecto de lo frecuente que era apelar a las emociones como la estrategia principal de la argumentación retórica, cabe hacer referencia al mismo Cicerón. En el texto *Del óptimo género de los oradores*, al referirse al orador óptimo, el príncipe de los oradores latinos establece como objetivo: “Óptimo es, pues, el orador que, con el decir, enseña y deleita y conmueve los ánimos de los que lo oyen. Enseñar, es debido: deleitar, honorífico; conmover, necesario”.¹⁶⁴

El pasaje referido describe el estilo de la oratoria deliberativa ateniense que se puede ver ejemplificada en directo en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, en la cual los oradores de Atenas, tratan una y otra vez de apelar a las emociones del auditorio que opera como

¹⁶⁴ Marco Tulio Cicerón, *Del óptimo género de los oradores*, introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria, (México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2008) 1. (Optimus est enim orator, qui dicendo animas audientium et docet et delectat et permovet. Docere debitum est; delectare honorarium; permovere necessarium.)

jurado, mientras que en la oratoria judicial ática, sin embargo, sí se aplicaban, al menos en teoría, algunas restricciones como comenta y registra Quintiliano:

Esta única manera de epílogo reconocieron algunos de los atenienses y filósofos que escribieron de elocuencia. El fundamento de esta opinión de los atenienses no creo haya sido otro que el estar prohibido en su ciudad el que los oradores moviesen los afectos. De los filósofos no me admiro tanto, porque ellos tienen por mengua del hombre el apasionarse; y el valerse de los afectos para apartar al juez de la justicia lo tienen por ajeno de cualquier hombre de bien.¹⁶⁵

¿A qué filósofos se refiere Quintiliano? Es difícil saberlo con exactitud, pues tanto Sócrates, como Platón, Aristóteles y los estoicos recelaban, cada uno a su manera, del uso de las emociones en los juicios. El mismo Quintiliano indica que eso no le sorprende, casi podríamos decir que se trata de un lugar común entre los filósofos atenienses, lo que le sorprende es que sea la legislación la que prohíba el uso (abuso) de las emociones, obligando a los oradores a cerrar con un epílogo sobrio.

En un pasaje anterior de la misma obra, al hablar de las críticas que dicho arte había recibido desde su origen, Quintiliano observa:

¹⁶⁵ "Marcus Fabius Quintilianus, the greatest teacher of rhetoric at Rome, was born in Calagurris in Spain (modern Calahorra) sometime in the late 30s perhaps as late as A.D. 40. His early education was probably in Spain, but he was in Rome at least by 57, probably a little earlier, and there came to know Domitius Afer." George A. Kennedy, *A new history of classical rhetoric*, (Princeton: Princeton University Press, 1994) 177.

Vid. Marco Fabio Quintiliano, *Instituciones oratorias*, Libro VI, capítulos 1 y 2: *De la peroración y De los afectos*.

Edición digital disponible:

https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/instituciones-oratorias--0/html/fffb2d6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_41.html

Alegan sobre lo dicho ejemplos de griegos y romanos que, usando de la perniciosa retórica, no sólo alteraron la paz de las ciudades, sino que las arruinaron. Motivo por el cual fue desterrada de Lacedemonia; y aun en Atenas, donde se prohibió a los abogados mover los afectos, se quitó en cierto modo la facultad de arengar.¹⁶⁶

La educación espartana de los niños formaba a los niños en la sobriedad en el uso de la palabra. Al fin y al cabo, los ciudadanos de Esparta eran, sobre todo, soldados. Y los soldados no cuestionan las órdenes de su superior; no discuten la pertinencia de la estrategia del general. Se les forma para obedecer, no para deliberar en las asambleas. De ahí que, hasta el día de hoy, se utilice el adjetivo “lacónico”, alusivo a Lacedemonia, para referirse a una persona de pocas palabras.

En un pasaje sumamente interesante de *Política*, Aristóteles parece dar un paso más. La ley es divina y racional en la medida que neutraliza las emociones y, en general los apetitos.

Así pues, quien recomienda el gobierno de la ley, parece recomendar el gobierno exclusivo de lo divino y lo racional (*nous*), mientras que quien recomienda el gobierno de un hombre añade un elemento de impulso animal. No otra cosa, en efecto, es la concupiscencia (*epithymia*), y el mismo apetito generoso extravía a los gobernantes y a los mejores de entre los hombres. La ley es, por tanto, la razón sin apetito (*orexis*).¹⁶⁷

¹⁶⁶ *Ibidem*. II, 17. (Et his adiciunt exempla Graecorum Romanorumque, et enumerant qui perniciosam non singulis tantum sed rebus etiam publicis usi eloquentia turbaverint civitatum status vel everterint, eoque et Lacedaemoniorum civitate expulsam et Athenis quoque, ubi actor movere adfectus vetabatur, velut recisam orandi potestatem.)

¹⁶⁷ Aristóteles, *Política*, versión española y notas de Antonio Gómez Robledo, (México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2018) 100. *Pol.* Libro III, 11 1287a 15-30.

Parecería obvio, por lo que hace a la argumentación retórica, que el deseo y todo lo que tenga que ver con ello son para Aristóteles cuestiones que deben ser evitadas. Los pasajes que hemos revisado dan pie a pensar en Aristóteles como un proto-estoico, que intenta exorcizar a la argumentación jurídica y política de cualquier interferencia de los deseos y emociones.

Interpretar de esa manera el texto aristotélico podría ser una visión incompleta y quizá sesgada del pensamiento del Estagirita, por ello el resto de la investigación tiene como objetivo encontrar en el *Corpus aristotelicum* los pasajes claves que pongan de manifiesto que para Aristóteles las emociones son necesarias para la virtud y, entre ellas, la virtud de la justicia. Dicho de una manera rápida, la virtud no anula las emociones. Y si bien la justicia no modera una emoción impulsiva como la templanza, que modera el placer, la justicia también modera el deseo. ¿No decimos que es justo quien está dispuesto a darle al otro lo que le corresponde? ¿Esa descripción de la justicia no supone la existencia de un deseo que debe ser moderado?

Escudriñar entre las obras aristotélicas los límites del control de las emociones implica también dar cuenta, aunque sea solamente de manera breve, de su metodología, de algo de su antropología, su comprensión acerca del alma y lo que implica una vida virtuosa.

Para Aristóteles, el ser humano funciona orgánicamente, esto es, opera como un todo, cuyas partes, intrínsecamente conectadas, operan coordinadamente. Cuando el ser humano actúa, actúa.

Y, si se me permite explotar la metáfora de cuerpo, este esquema antropológico aristotélico también se puede aplicar a la *Opera omnia* de Aristóteles: el *Corpus aristotelicum*. No hay que leer las obras de Aristóteles aisladas las unas de las otras. Así como las partes del viviente se conectan entre sí, los diversos tratados del *Corpus aristotélico* también deben ser leídos como un cuerpo de conocimientos interconectado.

Con ello no pretendo negar, por supuesto, los hallazgos de W. Jaeger. Es un hecho que el método genético-evolutivo reveló lo obvio, frecuentemente obligado, Aristóteles no escribió de un tirón el *Corpus*, sino que este fue escrito en diversos momentos de su vida y, sobre todo, el Estagirita no editó el *Corpus*. Pero ello no debe llevarnos a desmembrar el *Corpus* por método, sino que hemos de asumir que, aunque escritos en diversos momentos de su vida, la obra de Aristóteles tiene un mínimo de coherencia y hemos de privilegiar la lectura orgánica. Trataré, pues, de hacer una lectura armónica de Aristóteles. ¿Cómo conciliar sus afirmaciones sobre el gobierno racional de la ley con la inclusión de las emociones en el acto de juzgar?

En la búsqueda de la claridad, trataré primeramente de dar una simple ubicación al lector del método del Filósofo a partir del cruce de diversas referencias en su obra, aunque cualquier aproximación acerca de nuestro autor siempre será, en el mejor de los casos, una tarea ardua y quizá incompleta según Ross:

El estudio del desarrollo de la filosofía de Aristóteles debe depender en gran medida de la visión que se tenga de la correlación de sus diversas obras; y hay una forma de estudiar esta cuestión que nunca se ha seguido a fondo suficientemente. Eso es estudiando las referencias de un libro a otro. Ésta sería una tarea larga, ya que las referencias son muy numerosas, y sería una tarea árida, pero ciertamente valdría la pena abordarla, y si viviera lo suficiente me sentiría inclinado a intentarlo: es muy posible que surja un orden claro de las diversas obras y, por lo tanto, de las opiniones expresadas que podrían surgir de ello.¹⁶⁸

¹⁶⁸ W. D. Ross, "The Development of Aristotle's Thought", *Articles on Aristotle, 1. Science*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji, (London: Duckworth, 1975) 13.

El texto original dice:

Además del examen cruzado de diversos conceptos en el *Corpus* aristotélico debe agregarse la evidencia del cúmulo de una cantidad interminable de estudiosos que consagraron su vida a analizar y comentar su obra a lo largo de más de dos milenios, por lo cual existen tantas versiones de Aristóteles como los enfoques más influyentes entre sus glosadores, ello es el motivo por el cual el Filósofo es un marco común de referencias no unívocas, sino frecuentemente controvertidas, pero fecundas, para el pensamiento occidental.

Como se advierte de los capítulos anteriores, el problema aquí planteado es relevante para los juristas, porque, por una parte, muestra las bases emocionales que motivan el déficit de credibilidad de los sistemas de justicia y, por otra, hace evidente que sus operadores jurídicos no puedan negar que sus decisiones tengan un componente emocional. Para decirlo de una manera estridente, nadie, salvo los académicos del derecho, cree que los operadores jurídicos son inmunes a sus emociones.

Por ello, solo aquellos sistemas de justicia que cuenten con el instrumental para manejar las emociones de sus operadores y las de la población en la que gobiernen, podrán superar el referido déficit de legitimidad y contar con alguna oportunidad para superar la cuarta revolución industrial.

De los capítulos que preceden se desprende que si los juristas quieren no ser desplazados deben comprender que la equidad tiene un componente emocional, que la “justicia del silencio” no puede brindar.

“The study of the development of Aristotle’s philosophy must depend largely on view to be taken of the comparative dates of his various Works; and there is one way of studying this question which has never been thoroughly followed. That is by studying the references in one book to another. This would be a long task, since the references are very numerous, and it would be a dry task, but it would certainly be one worth attacking, and if I should live long enough I should feel inclined to have to try at it: it is quite possible that a clear order of the various Works, and therefore of the views expressed in them, might emerge”.

En este sentido, las discusiones acerca del componente emocional en las decisiones acerca de la justicia no solo se retrotraen hasta Aristóteles, sino que siguen siendo determinantes para el abordaje del tema.

El Estagirita es central porque en la historia de las ideas sus obras generaron una concepción de alma dividida en dos: una racional a la cual opone la irracional. Compartimos la interpretación propuesta por Rob Boddice:

¿Se puede describir a Aristóteles (384-322 a. C.) como un científico de las emociones? Difícilmente. Pero las ideas de Aristóteles sobre la moral y las virtudes y las pasiones del alma ciertamente caen dentro de la categoría más amplia de la historia del conocimiento. A este respecto, no se puede subestimar la contribución de Aristóteles a la comprensión de las “emociones” durante dos milenios. Entre los psicólogos positivos de hoy y los decanos de los “estudios de la felicidad”, Aristóteles sigue estando muy de moda.¹⁶⁹

En un estudio acerca de la relación de Heidegger y Aristóteles, por lo que hace a la importancia y vigencia respecto del estudio de las

¹⁶⁹ Rob Boddice, “Medicine, science and psychology”, Barclay, Crozier, Stearns (ed.), *Source for the History of Emotions. A guide*, (New York: Routledge, 2021) 67.

El original inglés dice:

“Can Aristotle (384-322 BCE) be described as an emotion scientist? Hardly. But Aristotle’s ideas about morals and virtues and the passions of the soul certainly fall within the broader category of the history of knowledge. In this respect, Aristotle’s contribution to the understanding of ‘emotions’ over two millenians cannot be overstated. Among today’s positive psychologists and doyens of “happiness studies”, Aristotle is still much in vogue”.

emociones por parte del Estagirita, al citar un pasaje de *Ser y Tiempo* de Heidegger,¹⁷⁰ Franco Volpi expresa:

Heidegger se ocupa de la doctrina de las pasiones contenida en el libro II de la *Retórica*. Sabemos que la utiliza en el contexto del análisis del ser-ahí como “la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir”, poniendo de relieve su alcance ontológico y afirmando que “la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo, de Aristóteles en más, no ha dado ningún paso hacia adelante digno de señalarse”.¹⁷¹

Las palabras de Heidegger, citadas por Volpi, son impresionantes. La teoría de la afectividad de Aristóteles es, en opinión del filósofo alemán, un punto de referencia.

Métodos

Para Aristóteles la “metodología” es algo más que una manera de explicar cómo saber o qué debe hacerse para comprender las cosas; ello tiene como punto de partida su manera de enfocar el objeto de estudio. A partir del tipo de premisas el Filósofo divide el razonamiento en apodíctico, conocimiento verdadero y necesario; en dialéctico, conocimiento de lo opinable (plausible); y en retórico, cuyas premisas son verosímiles. A ello, la tradición medieval árabe y escolástica añadiría un cuarto tipo de razonamiento, el razonamiento poético, cuya premisa no es una proposición, sino la imagen.

Respecto del primero Berti señala:

¹⁷⁰ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Primera parte, Capítulo V, § 29, trad. José Gaos, (México: Planeta-Agostini, 1993) 156.

¹⁷¹ Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*, trad. María Julia De Ruschi, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012) 75-76.

La forma de racionalidad de la que Aristóteles es tradicionalmente considerado el primer teórico, es más, la que por muchos, desde Zabarella y Bacon en adelante, consideran la única, o la única verdadera, forma de racionalidad por él teorizada, es indudablemente la ciencia apodíctica, es decir, demostrativa (...) A la teorización de la ciencia apodíctica está dedicado un entero, celeberrimo, tratado, los *Segundos analíticos*, donde Aristóteles nos da, ante todo, la definición de la ciencia: “nosotros consideramos que tenemos ciencia de algo en sentido propio —vale decir, no de modo sofístico, es decir, por accidente— cuando pensamos que conocemos la causa por la cual la cosa es [lo que es], que ella es causa de esa cosa y que no es posible que ésta sea diversamente” (I 2, 71b 9-12).¹⁷²

Frente a esta concepción reduccionista de Aristóteles, Berti reivindicó otras formas de argumentación aristotélica. En contrapartida, por lo que hace a la dialéctica, este mismo autor destaca su lugar en el pensamiento metodológico aristotélico:

Además de la ciencia apodíctica, a la que Aristóteles ha dedicado en el *Organon* un explícito tratamiento (los *Segundos Analíticos*, en dos libros), y de la inteligencia, a la que él ha dedicado solamente pocas alusiones, la otra gran forma de racionalidad explícitamente teorizada por Aristóteles en sus obras de lógica, con una amplitud mucho mayor que la misma ciencia apodíctica, es la dialéctica a la que están dedicados los ocho libros de los *Tópicos* y el libro de las *Refutaciones sofísticas*, que constituye la continuación natural de los primeros y por eso ha sido también considerado como el libro IX de los *Tópicos*.¹⁷³

¹⁷² Enrico Berti, *Las razones de Aristóteles*, trad. de Horacio A. Gianneschi y Maximiliano Monteverdi, (Buenos Aires-Monterrey, Nuevo León: Oinos-UANL, 2008) 23.

¹⁷³ *Ibidem*. 36.

Así planteada la división de los tipos de razonamientos, el método dialéctico junto con el método retórico es al que corresponde para trabajar la hipótesis consistente en determinar si las decisiones acerca de la justicia tienen un componente emocional, salvo en aquel aspecto en que se trate de un punto indudable de la naturaleza humana, en el cual sería apodíctico. Es decir, a la dialéctica corresponde determinar los alcances del método retórico, que no es lo mismo que decir que la dialéctica le corresponde razonar en un juicio. Los argumentos jurídicos y políticos se encuentran dentro de la órbita de la retórica. Recordamos que la retórica aristotélica, siguiendo la clasificación tripartita de Anaxímenes de Lampsaco, se divide en retórica foral (la que se practica en los tribunales, deliberativa (la que se practica en las asambleas políticas) y epidíctica.

En el entendido que esta investigación gira conforme al campo gravitacional que implica la dialéctica, sin dejar de reconocer la tensión que conllevan los conocimientos acerca de la naturaleza humana.

Pero retornando a la senda de la dialéctica, el mismo Aristóteles la nombra de tres formas distintas en diferentes obras, como lo comenta José Miguel Gamba en el siguiente pasaje:

La definición aristotélica de dialéctica como método (o capacidad) de razonar sobre cualquier problema que se proponga, a partir de lo plausible (*Tóp.*, I, 1, 100^a18-21, y *Ref. Sof.* 34, 183^a37-183b1) expresa un núcleo común a las diversas facetas de este arte. Sin embargo, las tres notas de esta definición (a saber, *a*) que la dialéctica es un método de hacer silogismos, *b*) que esos silogismos parten de lo plausible y *c*) que es de utilidad universal) se ven completadas en otros textos por una serie de características propias que parecen a ojos de Aristóteles unidas a la esencia de la dialéctica. Dichas notas propias son principalmente las siguientes: *d*) es un arte de formular proposiciones, *e*) es un arte de la interrogación y, finalmente, *f*)

sus razonamientos pueden partir de cualquiera de las dos partes de la contradicción. (...)

La definición de dialéctica, mencionada arriba, empieza por decir que la dialéctica es un método (μέθοδος) y capacidad (δύναμις), a lo cual cabe añadir que es una arte o técnica (τέχνη), como Aristóteles señala en la *Retórica* (I, 1, 1354^a12). Este último texto resulta muy ilustrativo al respecto: la dialéctica es una capacidad o facultad en cuanto todos tratan, o de manera azarosa o por un hábito natural (ἔξις), de hacer lo que el dialéctico: defenderse, acusar, criticar, argumentar. Pero si esa tendencia a la producción dialéctica se encauza racionalmente, teorizando sobre la mejor manera de llevarla a cabo, entonces la facultad productiva se convierte en método, por encauzada, y en arte, por racional.¹⁷⁴

Así, al igual que para Aristóteles “*el Ente se dice en varios sentidos*”¹⁷⁵ podríamos decir que la metodología aristotélica se ejerce a través de distintos caminos, pero el propio Filósofo indica que la dialéctica es un “*método (en el sentido etimológico de camino) de métodos*”:

Pero además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros respecto de todas las cosas y, por ello, es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio y exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para

¹⁷⁴ José Miguel Gamba, “Dialéctica, ciencia y metafísica en Aristóteles”, *Anuario Filosófico* de la Universidad de Navarra, N° 35 (2002), 97-98.

Enlace:

<https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/29474>

¹⁷⁵ Aristóteles, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, (Madrid: Gredos, 1987) 151. *Met.* Libro IV, 1003 a 30.

examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos.¹⁷⁶

En consistencia con las referencias hechas es posible que el método de las éticas aristotélicas no se centre en el apodíctico, sino en el dialéctico; debiendo agregarse, además, como apunta Zagal, que no existe en sentido estricto una metodología ética. El método de la ética, hoy diríamos de la política, tiene un componente dialéctico, pero también un fuerte componente retórico:

La flexibilidad metodológica es el corolario de los anteriores puntos. Toda investigación sobre la metodología aristotélica está —en mi opinión— destinada a enunciar ambigüedades y generalidades. No existe *strictu sensu* una metodología ética, porque la existencia de una metodología unívoca supone el estatuto epistémico y apodíctico del *génes hypokeimenon*. Pero la ética carece de este estatuto. No es un saber científico en el sentido duro de los *Analíticos* (ni siquiera en el de *Metafísica VI*). Es un saber polimorfo, proteico y delicuescente ordenado a la acción.¹⁷⁷

Para cerrar este esbozo cabe señalar que el método que nos ocupa es el dialéctico porque parte de cuestiones plausibles; pero no solo por ello, sino porque permite establecer enlaces entre diversos aspectos del *Corpus* aristotélico como son su antropología (materia del siguiente segmento), con su teoría de la mente, de las virtudes, de la justicia y de

¹⁷⁶ Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) 1 Categorías, Tópicos, Sobre Las Refutaciones Sofísticas*, introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín, (Madrid: Gredos, 1994) 348. *Top.* 1, 2. 101a 35.

¹⁷⁷ Héctor Jesús Zagal Arreguín, “Argumentación y Método en la *Ética Eudemia*”, *Tópicos 7* de Universidad Panamericana, (1994) 63.

Enlace:

<https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/489>

cómo las emociones son un componente inescindible no solo de la justicia, sino del conocimiento; con lo cual es posible abordar, brevemente, la antropología aristotélica.

Antropología

Para Aristóteles ¿Qué es el ser humano? ¿Qué lo caracteriza? El Filósofo no da una única definición, sino varias que lo significan a través de sus diversas características. En principio podemos empezar con la siguiente: *Todos los hombres desean por naturaleza saber.*¹⁷⁸ Aquí el Estagirita caracteriza al ser humano como un ser que necesita saber, lo que supone al ser humano con una facultad intelectual que configura el resto de su ser, es decir, el alma racional ordena al cuerpo, o para exponerlo desde la teoría hilemórfica: la “razón” o el intelecto, es decir, la forma, ordena a la materia, en este caso, al cuerpo. Esto es, para el hombre virtuoso, el apetito intelectual, el apetito por saber, es mayor que el apetito corporal, distinguiéndole del resto de los animales.

Además de la referida cita, en la *Política* se le contempla como un ser dotado de cualidades entre las cuales la mayor es la razón:

Ahora bien, los hombres llegan a ser buenos y virtuosos por tres cosas, que son la naturaleza, el hábito y la razón. En primer lugar, tiene uno que nacer con naturaleza humana y no con la de otro animal cualquiera, y además con cierta cualidad de cuerpo y alma. Ciertas disposiciones nativas, por otra parte, no son de ningún provecho, ya que nuestros hábitos las hacen cambiar, pues por su naturaleza pueden ser modificadas por los hábitos en una u otra dirección, hacia lo mejor y hacia lo peor. Los demás animales viven principalmente por la naturaleza, aunque a algunos de ellos los guía parcialmente también el hábito; pero el hombre vive también por la razón, que sólo él posee, por lo que es preciso que en él guarden aquellas tres cosas una armonía

¹⁷⁸ *Op. cit. Met.* 980a 20.

recíproca. A menudo, en efecto, los hombres actúan contra su costumbre y contra su naturaleza si la razón les persuade que esta otra conducta es mejor.¹⁷⁹

Por otra parte, también Aristóteles dice que es el único ser vivo que emplea la palabra para comunicarse como el animal social que es:

De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y resulta también que quien por naturaleza y no por casos de fortuna carece de ciudad, está por debajo o por encima de lo que es el hombre. (...) El porqué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza —según hemos dicho— no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlas entre sí). Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.¹⁸⁰

Ante una comprensión hilemorfista de todo ente, el ser humano no escapa a esta visión, un compuesto de materia y forma, es decir, cuerpo y alma, como se constata en el siguiente pasaje de *De Anima*:

¹⁷⁹ *Op. cit. Pol.* Libro VII, 12. 1332a 40-1332b 5. Sirve también de referencia *EN X*, 10. 1179b 25-30.

¹⁸⁰ *Ibidem.* Libro I 1253a 5-15.

Por otra parte, el alma es causa y principio del cuerpo viviente. Y por más que las palabras, causa y “principio” tengan múltiples acepciones, el alma es causa por igual según las tres acepciones definidas: ella es, en efecto, causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados. Que lo es en cuanto entidad es evidente: la entidad es la causa del ser para todas las cosas; ahora bien, el ser es para los vivientes el vivir y el alma es su causa y principio. Amén de que la entelequia es la forma de lo que está en potencia. Es evidente que el alma es también causa en cuanto fin. La Naturaleza —al igual que el intelecto— obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección. Pues bien, éste no es otro que el alma en el caso de los animales de acuerdo con el modo de obrar de la Naturaleza. Todos los cuerpos naturales, en efecto, son órganos del alma tanto los de los animales como los de las plantas: lo que demuestra que su fin es el alma.¹⁸¹

Esta visión teleológica de la naturaleza, supone que el intelecto es el fin, principio y causa del ser humano. Si el alma es tal fin y realización, cabría preguntarse cómo divide el Filósofo el alma del hombre.

En la *Ética nicomaquea*, Aristóteles distingue el alma en dos partes: una racional y otra irracional. En la primera, en la parte racional residen las facultades intelectivas, cuya realización son las virtudes intelectuales o dianoéticas y, en la segunda, su parte irracional es el asiento de las emociones y las pasiones que son indispensables para la realización de las virtudes éticas.

Por lo que hace a la división entre dichas virtudes en la *Ética Eudemia*, Aristóteles refiere:

¹⁸¹ Aristóteles, *Acercas del alma (De An.)*, introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, (Madrid: Gredos, 1983) Libro II, 4 415b 10-20 180-181.

Hay dos formas de virtud, la una moral y la otra intelectual, porque no alabamos solamente a los justos, sino también a los inteligentes y a los sabios. Hemos establecido, en efecto, que es loable la virtud o su acto; ahora bien, la inteligencia y la sapiencia no operan, pero sí son fuente de obras. Y puesto que las virtudes intelectuales van acompañadas de razón, síguese que pertenecen a la parte racional del alma, la cual, en tanto que poseedora de la razón, manda en el alma, mientras que las virtudes morales pertenecen a la parte irracional, pero que por su naturaleza debe seguir a la parte que posee la razón, por lo que no decimos del carácter moral de cada uno que es sabio o hábil, sino que es suave o atrevido.¹⁸²

En el prólogo a su traducción de *De Anima* Marcerlo Boeri da cuenta de algo fundamental para la teoría de las virtudes que residen en el alma según Aristóteles: el alma es diferente al cuerpo, pero tal alma no puede realizarse sino por medio del propio cuerpo.

De manera paralela, como parte del lado irracional del alma, las emociones son necesarias para los fines que persiguen las virtudes intelectivas de la parte racional; ello es así porque el término medio es lo deseable en la búsqueda de una vida equilibrada y buena, es decir, hacer lo que se debe hacer cuando se debe hacer solo se da cuando la parte racional controla a las emociones.

Respecto de las causas por las cuales para Aristóteles es imposible separar las emociones de la virtud, en su prólogo, Boeri señala:

La tesis de que la virtud (o el término medio) se da respecto de las emociones y las acciones es particularmente relevante para

¹⁸² Aristóteles, *Ética eudemia*, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, (México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1994) 23-24. *Eth Eud* Libro II, 1, 2.1. 1220a 5-10.

advertir por qué Aristóteles sostiene que las emociones no pueden ser excluidas de la vida buena. La virtud moral o del carácter se refiere a las emociones (y a las acciones) porque es en ellas donde se da el exceso, el defecto y el medio (EN 1106b16-17); los ejemplos son de nuevo sentir temor, confianza, apetito, ira, compasión y, en general, placer o dolor, porque es en ellos donde se da el más y el menos, pero ni el más ni el menos es bueno (EN 1106b16-21). Si, en cambio, experimentamos esos estados emocionales cuando hay que experimentarlos, por lo que se debe, con quienes se debe, por la razón, por el tiempo y del modo que se debe, entonces, hay un término medio, o sea se da lo óptimo que no es otra cosa que la virtud. Así como hay exceso, defecto y medio respecto de las acciones, también los hay respecto de las emociones.¹⁸³

Dado el entendimiento de que el ser humano está compuesto de cuerpo y alma, y el alma de una parte racional y otra irracional, ello tiene consecuencias para la propia manera de entender la finalidad del tal ser humano, en lo individual y dentro de su comunidad, lo cual se lleva a cabo a través de la virtud y, por ende, que no pueden dejar de tener para su ejercicio tanto con las referidas partes racional e irracional del alma, lo cual es materia de un segmento distinto, pero dentro de la unicidad aristotélica, por lo cual procede abordar su ética en conjunto con su política.

Ética y Política

Para el Filósofo el fin del ser humano es ser feliz.¹⁸⁴ No obstante, el abuso de esta frase por parte de los manuales de autoayuda ello no la

¹⁸³ *Op. cit.* 98.

¹⁸⁴ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, (México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2012) 4. EN Libro I. 4 1095a 15.

desgasta ni trivializa, tal directriz aristotélica es el fundamento tanto de su ética como de su política y se trata de un problema serio.

El mismo Estagirita en el siguiente pasaje de una de sus éticas parece tomar distancia de los filósofos anteriores a él y de su maestro Platón respecto de lo que sostienen ellos acerca de la ausencia de participación de las emociones en la razón (al estar ellas situadas en la parte irracional del alma) y dentro del estudio de las virtudes:

El primero que acometió el tratamiento de la virtud fue Pitágoras, aunque no con acierto, ya que al relacionar las virtudes con los números elaboró una teoría que no era pertinente a las virtudes. Y es que la justicia no es un número elevado al cuadrado.

A él le sucedió Sócrates, que abordó estas cuestiones mejor y más extensamente, aunque tampoco él acertó. En efecto, lo que hacía era convertir las virtudes en ciencias, pero es imposible que sea así, ya que todas las ciencias participan de la razón, y la razón reside en la parte intelectual del alma. De este modo, según él todas las virtudes se generan en la parte racional del alma, y así resulta que al transformar las virtudes en ciencias elimina la parte irracional del alma y al hacerlo elimina la pasión y el carácter. Por ello no acertó en su tratamiento de las virtudes. Tras esto Platón atinó al dividir el alma en una parte racional y otra irracional y restituirle a cada una las virtudes correspondientes. Hasta ahí, bien, pero a partir de ahí se equivocó, pues mezcló y asoció la virtud al estudio del bien, sin razón, ya que no hacía al caso: efectivamente, si se habla sobre el ser y la verdad no se puede reflexionar sobre la virtud, ya que nada tienen en común una cosa y la otra.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Aristóteles, *Magna Moralia*, traducción de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá, (Barcelona: Gredos, 2020), *Mag Mor* Libro I, 1. 1182a 86.

Ello obedece a su vez a la división bipartita del alma según Aristóteles que está descrita en este pasaje de la *Ética nicomaquea*:

Hay empero, a lo que parece, otro elemento de naturaleza irracional en el alma, el cual, sin embargo, participa de algún modo de la razón. En el hombre continente, no menos que en el incontinente, alabamos la razón y la parte racional del alma, siendo ella la que derechamente les aconseja y excita hacia las mejores acciones. Pero al propio tiempo, es patente en ambos otro principio que por su naturaleza está al margen de la razón y que mueve guerra y resiste a la razón. (...) Con todo, según dijimos, también esta parte del alma parece participar de la razón, puesto que en el hombre continente está de cierto sometida al imperio de la razón. Y sin duda es más dócil aún en el temperante y en el valiente, en los cuales el elemento irracional habla en todo con la misma voz de la razón. (...) Queda de manifiesto, por tanto, que es doble a su vez la parte irracional del alma: de un lado la vegetativa, que en manera alguna comulga con la razón; del otro la concupiscible y en general la desiderativa, que participa de la razón en cierta medida, en cuanto la obedece y se somete a su imperio. Todo lo cual pasa como cuando tenemos en cuenta los consejos del padre o del amigo, y no en el sentido de las razones matemáticas. Que la parte irracional se deje persuadir de algún modo por la racional, lo revelan las amonestaciones y todo género de reproches y exhortaciones. Y así, si de esta parte hay que decir también que posee la razón, doble será a su vez la parte racional: una, la que posee la razón propiamente y en sí misma; otra, la que escucha la voz de aquélla como la de un padre.¹⁸⁶

A partir de lo cual también se presenta su clasificación entre virtudes éticas y dianoéticas:

¹⁸⁶ *Op. cit.* 26-27. EN Libro I, 13, 1102a10-1103a.

Atendiendo a esta diferencia se divide la virtud. A unas virtudes las llamamos intelectuales: a otras morales. Intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría, la comprensión y la prudencia; morales, la liberalidad y la templanza. En efecto, cuando nos referimos al carácter moral de alguno no decimos de él que sea sabio o comprensivo, sino que es apacible o temperante, sin que por eso dejemos de alabar al sabio por la disposición habitual que le es propia. Y a las disposiciones dignas de alabanza las llamamos virtudes. (...) Las virtudes, por tanto, no nacen en nosotros ni por naturaleza ni contrariamente a la naturaleza, sino que siendo nosotros naturalmente capaces de recibirlas, las perfeccionamos en nosotros por la costumbre. Todo lo que nos da la naturaleza lo recibimos primero como potencialidades, que luego nosotros traducimos en actos. Lo cual se manifiesta en los sentidos: no por mucho ver o por mucho oír adquirimos las facultades sensibles, antes por lo contrario nos servimos de ellas porque las tenemos, y no a la inversa que las tengamos como resultado de su uso. Las virtudes, en cambio, las adquirimos ejercitándonos primero en ellas, como pasa también en las artes y oficios. Todo lo que hemos de hacer después de haberlo aprendido, lo aprendemos haciéndolo, como, por ejemplo, llegamos a ser arquitectos construyendo, y citaristas tañendo la cítara. Y de igual manera nos hacemos justos practicando actos de justicia, y temperantes haciendo actos de templanza, y valientes ejercitando actos de valentía. En testimonio de lo cual está lo que pasa en las ciudades en las cuales los legisladores hacen contraer hábitos a los ciudadanos para hacerlos buenos, y en esto consiste la intención de todo legislador. Los que no hacen bien esto yerran el blanco, pues es en ello en lo que el buen gobierno difiere del malo (...) Lo propio exactamente pasa con las virtudes. Por la conducta que observemos en las convenciones que tienen lugar entre, los hombres, seremos justos o injustos; y por la manera como nos comportemos en los peligros, según que nos habituemos a tener miedo u osadía, seremos valientes o cobardes. Lo mismo tiene

lugar en las pasiones, sean del género concupiscible o irascible, que unos serán templados y apacibles y otros desenfrenados y violentos, porque unos se conducen de un modo con respecto a esas pasiones, y otros de otro.¹⁸⁷

Consecuencia de ello es que en el alma humana coinciden tanto facultades racionales como irracionales, pero que al ponerse al servicio de la razón, como expone Aristóteles, participan también de lo racional y del ejercicio de las virtudes. Así, aunque Aristóteles divide el alma en dos partes, en ningún lugar del *Corpus* se presentan realmente en oposición, sino dependientes o dominantes una de la otra. El hombre es virtuoso si su alma racional domina a la irracional y vicioso si acontece justo lo contrario.

Al respecto en uno de sus libros sobre el tema, al comienzo de su prólogo, Héctor Zagal escribe:

La *Ética nicomáquea* es un tratado sobre la felicidad. Su objetivo es facilitar la consecución de la misma. La ciencia política —así la llama Aristóteles— es una disciplina práctica porque estudia la acción y se ordena a la acción (*práxis*). El estagirita es muy claro al respecto. Su objetivo primordial no es definir la virtud, sino propiciarla. La *Política* es la continuación de la *Ética nicomáquea* (...) Ambas obras forman parte de un mismo saber.¹⁸⁸

En el ejercicio de las virtudes el ser humano tiene la posibilidad de alcanzar la felicidad como ciudadano y como parte de la *polis* o, todo lo contrario, sin control de sus emociones, ser intemperantes y viciosos, al igual que conformar comunidades desviadas de su objetivo político

¹⁸⁷ *Ibidem*. 28- 29. Libro I, 13. 1103a5-10 26-27 y II, 1. 1103a 20-1103b 20.

¹⁸⁸ Héctor Jesús Zagal Arreguín, *Felicidad, Placer y Virtud. La vida buena según Aristóteles*, (México: Ariel, 2013) 11.

que es el procurar el bien común y la felicidad para sus ciudadanos, ello muestra como la ética y la política aristotélicas son un *continuum*.

Para tal efecto, la felicidad como la satisfacción en la posesión del bien deseado, se consigue a través de la virtud. No obstante que no sea su objetivo primordial, Aristóteles tiene múltiples aproximaciones acerca de la virtud, siendo la más significativa la que tiene que ver con la naturaleza de tal virtud que el Filósofo sitúa como un término medio.

Para Aristóteles la virtud es un hábito (*héxis*):

Existen, pues, dos clases de virtud la dianoética y la ética. La dianoética se origina y crece principalmente por la enseñanza y por ello requiere experiencia y tiempo; la ética en cambio procede de la costumbre, como lo indica el nombre que varía ligeramente del de “costumbre”. De este hecho resulta claro que ninguna de las virtudes éticas se produce en nosotros por naturaleza, pues que ninguna cosa que existe por naturaleza se modifica por costumbre.¹⁸⁹

Al respecto Zagal dice:

La virtud moral aristotélica es hábito (*héxis*) adquirido mediante la repetición de actos. Los hábitos son modos de ser de la sustancia. El agente racional, el ser humano, modifica su naturaleza con los hábitos. Esta repetición, sin embargo, no es algo meramente mecánico. No se trata de un mero acostumbramiento, como quien se acostumbra a decir “salud” cuando alguien estornuda. El individuo virtuoso es humano de una manera distinta a como lo es el humano vicioso. La virtud modifica una cualidad dinámica del ser humano; por ejemplo, lo

¹⁸⁹ EN Libro II. 1, 1103a 15-20. El Filósofo destaca en este pasaje la semejanza entre “costumbre” (ἠθικὴ) y “carácter, conducta.” (ἦθος).

hace fuerte o templado. Análogamente, el vicio también modifica también modifica el carácter y hace del individuo un cobarde o un iracundo.¹⁹⁰

El término medio es el eje a partir del cual el comportamiento humano que obedece a la razón se mantiene en equilibrio respecto de los extremos ya sean por exceso o defecto.

Respecto de la manera de entender lo es que es el término medio como el modo de ser de la virtud, Aristóteles dice:

...la virtud del hombre será entonces aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y gracias al cual realizará bien la obra que le es propia. Como sea esto posible, lo hemos dicho ya, pero se tornará más claro aún si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En toda cantidad continua y divisible puede distinguirse lo más, lo menos y lo igual, y esto en la cosa misma o bien con relación a nosotros. Pues bien, lo igual es un medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa a lo que dista igualmente de uno y otro de los extremos, lo cual es uno y lo mismo para todos. Mas con respecto a nosotros, el medio es lo que no es excesivo ni defectuoso, pero esto ya no es uno ni lo mismo para todos.¹⁹¹

Una vez establecidas algunas aproximaciones a la filosofía aristotélica acerca de la virtud, creemos que ya existen las referencias suficientes para trabajar y dar cuenta del objetivo de la investigación.

Debe informarse al lector que los siguientes pasajes son importantes porque contestan la hipótesis de la investigación mostrando la

¹⁹⁰ Héctor Jesús Zagal Arreguín y Víctor Gómez Villanueva, *Virtudes. La trama de la felicidad según Aristóteles*, (México: Ariel, 2019) 22-23.

¹⁹¹ EN 36- 37. EN Libro II. 6, 1106a 20-30.

consistencia e interconexión entre sus métodos, su antropología, su ética y su política.

La *eudaimonía* cohesiona la antropología aristotélica. Para el Filósofo la finalidad del ser humano es ser feliz a través de la virtud, la cual se alcanza mediante el término medio entre los extremos, pero para ello requiere de las emociones, justo para ser atemperadas, contenidas y guiadas por la razón, puesto que son inherentes tanto al alma humana como a su conducta, provechosas o dañinas, según sea su ordenamiento por parte de la razón.

Por ejemplo, la virtud llamada mansedumbre es el término medio entre la apatía y la irascibilidad. Sin embargo, no se trata de una aproximación geométrica fácil a la virtud, Aristóteles reconoce que es una tarea ardua encontrar tal punto medio en todos los supuestos, por lo que para encontrarlo debe examinarse caso a caso. Si bien la apatía y la cólera son extremos, la indignación es necesaria. La indignación es una emoción del hombre virtuoso si ella es justificada racionalmente.

Al respecto, en la *Ética nicomaquea* el Filósofo explica:

La mansedumbre es la posición intermedia en las pasiones de la ira. Como el término medio es anónimo —y se puede decir que también los extremos— atribuimos la mansedumbre al medio, por más que se inclina hacia el defecto, que es también anónimo. El exceso podría denominarse irascibilidad. La pasión es la ira, y las causas que la producen son muchas y diferentes.¹⁹²

Expresamente Aristóteles reconoce que la ira es una de las emociones más difíciles de sobrellevar por parte de quien la padece personalmente, así como por quienes la observan en otros: la ira representa siempre un peligro latente.

¹⁹² *Op. cit.* 93. EN Libro IV, 5, 1125 b. (versión de Gómez Robledo).

Sobre lo complicadas que son las personas irascibles y lo difícil que es manejar su cólera, cabe recordar el carácter de Aquiles (al que ya se hizo alusión) quien montó en cólera cuando Agamenón le robó a una esclava, que como botín de guerra le correspondía, este robo es una venganza ante el reclamo que el referido Aquiles le hiciera por la transgresión cometida hacia a Apolo. Como consecuencia del ultraje, lleno de rabia, Aquiles encara a su agresor y ofendido empuña su espada para hacer justicia, pero los dioses tienen otros planes, quieren que el relato se alargue, y la divinidad, Atenea, le conmina a deponer su cólera para conseguir la ansiada caída de Troya, lo que pone en evidencia que en este relato —en oposición a Aristóteles— el control de la ira proviene de un mandato exterior.

En el mundo antiguo la fama y el honor tienen un lugar central. En tales “culturas del honor” el aprecio que los demás guardan a uno mismo, es *conditio sine qua non*, para saber si una afrenta es justificada o no. La indignación es propia del hombre virtuoso cuando la afrenta es injustificada.

Para Aristóteles el control de las emociones está dado por el autocontrol del hombre virtuoso, quien no obedece a una diosa, sino a su razón, pero que debe *irritarse en las cosas y por el tiempo que la razón dispone*, por ello, Aristóteles afirma:

El airado en las cosas que conviene y contra quienes conviene, y además en la manera y ocasión y por el tiempo que conviene, es digno de elogio y puede ser tenido por manso, ya que la mansedumbre es laudable. El hombre manso tiende a ser imperturbable y a no dejarse arrastrar por la pasión, pero se irrita en las cosas y por el tiempo que la razón dispone. Y si peca, es más bien por defecto, porque el manso no es vengativo, sino más bien indulgente.¹⁹³

¹⁹³ *Op. cit.* 94, Libro IV, 5, 1125b 30.

Para Aristóteles, el hombre manso no se deja dominar por la pasión, cuando la falta u ofensa que recibe no es grave, es indicio de su fortaleza y ecuanimidad, entonces ello es laudable, pero las ofensas o afrentas mayores requieren de una respuesta acorde con la magnitud de la falta, por lo que entonces, si se mantiene esa misma mansedumbre, ello podría ser signo de apatía o cobardía, lo que ya no es virtud sino un vicio por defecto, por ello Aristóteles dice:

... el defecto, sea que se le llame apatía o de otro modo, es acreedor a censura. Los que no se irritan en las cosas que deben, parecen ser estúpidos, así como los que no se enojan como deben, ni cuando deben, ni con quien deben. Semejante hombre no parece sentir ni afligirse; y al no irritarse, no está dispuesto a defenderse. Ahora bien, es propio de un esclavo dejarse afrentar y ver con indiferencia que los suyos lo sean.¹⁹⁴

Saber cuándo se trata de una ira legítima y no una que no lo es no es fácil, pues se trata de un aspecto extremadamente casuístico, Aristóteles señala:

Mas lo que hemos dicho antes es asimismo manifiesto por lo que vamos diciendo, a saber, que no es fácil determinar en qué manera y contra quién y en qué cosas y por cuánto tiempo debemos airarnos, ni hasta dónde se procederá en esto rectamente o se incurrirá en falta. Una transgresión ligera, sea por más o por menos, no es materia de reproche. Algunas veces incluso alabamos a los que pecan por defecto, y decimos de ellos que son mansos; y otras, por lo contrario, alabamos a los de humor difícil, teniéndolos por muy hombres y capaces de mandar. Pero cuánto o cómo haya de transgredir el que ha de ser reprendido, no es fácil declararlo en conceptos, porque el juicio en estos casos está en los hechos particulares y en la percepción sensible. Pero lo que es evidente por lo menos es que el hábito

¹⁹⁴ *Ibidem*. Libro IV, 5, 1126a 4.

medio es laudable, pues conforme a él nos airamos contra quien debemos, y en lo que debemos, y de la manera debida, y así en todo lo demás; y que los excesos y los defectos son censurables; levemente si son en lo pequeño, más en lo mayor, vehementemente en lo mucho. Evidente es, por tanto, que hay que atenerse al hábito medio. He aquí lo que teníamos que decir sobre los hábitos relativos a la ira.¹⁹⁵

En estos párrafos de su *Ética nicomaquea*, Aristóteles sintetiza las ideas a las que nos hemos referido con antelación, no solamente que es difícil saber cuándo se trata de una ira justificada o no, sino que se debe buscar el término medio al cual se puede llegar mediante el hábito, es decir, a la virtud que es el camino para llegar a la felicidad, pero cuando nos ocupa no solo la felicidad propia, sino también la de las demás personas, ello es tarea del Político, que es aquel quien se preocupa por la *polis*, por ello la ética aristotélica continua con su *Política*. En este sentido el Filósofo es claro:

Siendo la felicidad una actividad del alma conforme a la virtud perfecta, consideremos ahora la naturaleza de la virtud, pues quizá de este modo podremos percibir mejor la de la felicidad. El verdadero hombre de Estado, además, parece que ha de ocuparse de la virtud más que de otra cosa alguna, desde el momento que quiere hacer de sus conciudadanos hombres de bien y obedientes a las leyes. Ejemplo de lo cual lo tenemos en los legisladores de Creta y Lacedemonia y otros cualesquiera de esta especie que puedan haber existido. Y puesto que tal consideración es propia de la ciencia política, es claro que la indagación que al respecto hagamos estará de acuerdo con nuestro designio original. Pero evidentemente la virtud que debemos considerar es la virtud humana, ya que el bien y la felicidad que buscamos son el bien

¹⁹⁵ *Ibidem*. 93-96., Libro IV, 5. 1125b30-1126b10.

humano y la humana felicidad. Y por virtud humana entendemos no la del cuerpo, sino la del alma, y por felicidad una actividad del alma.¹⁹⁶

Con lo anteriormente referenciado es claro que para Aristóteles las emociones son un componente de la justicia.

Conclusiones: emociones y legitimidad de los sistemas de justicia

En este último apartado, como ya lo dijo Zagal en las primeras páginas de este capítulo, reiteramos que para Aristóteles la *Retórica* es un camino para llevar a los hombres a la virtud, en buena medida porque su campo involucra las emociones y los sentidos.

Saber si la decisión judicial tiene un componente emocional es darse cuenta del elefante en la habitación, pero el problema se desplaza a algo más complejo: el reconocimiento de las emociones implica determinar si es posible alguna decisión imparcial.

La imparcialidad es condición para la aplicación igualitaria de la ley y, por consiguiente, ella justifica la existencia del operador jurídico llamado juez, de la ley, del sistema de justicia y, por ende, del propio Estado de Derecho.

Aceptar el inevitable componente emocional en cualquier decisión acerca de la justicia es un problema algo más que serio.

Sin que valga aludir a algo así como la inteligencia artificial jurídica, porque se trataría de asuntos que alguien más con sus propias emociones a la vez programó, es decir, la inteligencia artificial no se libra de algún sesgo emocional.

¹⁹⁶ *Ibidem.* 24-25. Libro I, 13, 1102 a 5.

¿Entonces con qué opciones contamos? A lo que cabe responder: aceptar el componente emocional implica reconocer que el componente irracional subsiste también en la decisión judicial.

Pero tal control de la parte irracional por parte de la razón no es automático, sino que como virtud se adquiere a partir del uso de la facultad.

Aquí conviene recordar la base del monopolio hermenéutico de la justicia, la cual según Coke requiere largo estudio, observación y experiencia.

La primera y la última de las partes que componen la "*artificial reason*", ya fueron materia de trabajo por muchos; hace falta estudiar, y aprender necesita de tiempo, pero el apartado relativo a la "observación" requiere un cambio de perspectiva: el juez debe saberse observado y más allá de los casos, los satisfactores brindados por el sistema de justicia deben ser conmensurables, pues lo que no se puede medir es difícil de mejorar.

El control social que implica la publicidad de las decisiones judiciales y del juez en cuanto tal es un medio por el cual es posible contar con algún incentivo al control; sin embargo, ello puede jugar en contra de la justicia, pues quien decide es tentado para resolver conforme a la tribuna, ello muestra lo irresoluble e irremediable que es la condición humana.

Respecto de lo cuestionable que resultan los procesos electorales respecto de la judicatura, Weber es contundente:

... la elección popular, no solo del jefe de gobierno, sino también de los funcionarios a él subordinados —por lo menos en las organizaciones administrativas extensas y difícilmente abarcables a simple vista—, suele poner en grave peligro tanto la dependencia jerárquica como las aptitudes especiales de los funcionarios y el funcionamiento preciso del mecanismo burocrático. Es un hecho conocido la superior aptitud e

integridad de los jueces federales nombrados por el presidente frente a los jueces designados por elección en los Estados Unidos, bien que ambas clases de funcionarios hayan sido elegidos ante todo por consideraciones de partido.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Max Weber, *Economía y sociedad*, trad. José Medina Echavarría, (México: Fondo de Cultura Económica, 2014) 1155.

CONCLUSIONES

*—Créame, señor asistente —dijo el fiscal—, el jurista que tras una práctica, de digamos, veinte años, no llegue a la absoluta convicción de que todas las sentencias, todas y cada una de ellas, son vergonzosamente injustas en algún sentido, es un imbécil. Todos nosotros sabemos que el derecho penal es la cosa más reaccionaria que hay, que tres cuartos de los artículos de todos los códigos penales del mundo ya desde el mismo día en que entran en vigor se han quedado obsoletos. Ancianos momificados desde el mismo día de su nacimiento, como diría el empleado del juzgado, que como se sabe es el mejor bromista de carnaval de toda nuestra ciudad.*¹⁹⁸

Hanns Heinz Ewers

Más que presentar un resumen de la tesis en que simplemente reitero lo ya dicho, es decir, que para Aristóteles las emociones son parte del actuar humano virtuoso, es de esperarse algo más de desarrollo y, por consiguiente, lo que el cierre de la investigación debe mostrar —a partir de la verificación de la hipótesis inicial— es qué soluciones son posibles formular a partir de lo ya expuesto frente al ataque que sufren no solo los jueces, los juristas, los sistemas de justicia, el poder legítimo, el Estado de Derecho o la democracia, puesto que tal asedio

¹⁹⁸ Hanns Heinz Ewers, *La araña y otros cuentos macabros y siniestros*, trad. José Rafael Hernández Arias, (Madrid: Valdemar, 2014) 381.

se extiende también hacia la base misma del conocimiento experto que con su capacidad de preservar artes y ciencias se constituye no solamente en autoridad, sino en una de las ventajas evolutivas sociales que posibilitan la continuidad de la civilización.

Los tres primeros capítulos de la investigación giran alrededor del entramado a partir del cual se configura la idea de legitimidad, con el objetivo de dar contexto al problema consistente en el desgaste del concepto de autoridad y especialmente el deterioro de la mitología del derecho moderno.¹⁹⁹ Ahí se alude a la idea de la relación entre emoción y deber, para después realizar una arqueología de la imparcialidad, y emprender una filología del poder legítimo, a través de unos fragmentos históricos. Dichos capítulos posibilitan avizorar algunas de las causas del desgaste en cuestión. Ante la erosión de la razón, la imparcialidad y la legitimidad, se retomó a Aristóteles para repensar dichos conceptos en virtud de su realismo antropológico.

¹⁹⁹ Respecto de lo que significa tal mitología Grossi comenta: “La norma suprema situada en el vértice de la pirámide jerárquica, es decir, la ley, es en este proyecto un contenedor vacío, ya que —siendo por definición axiomática expresión de la voluntad general— sus distintos contenidos no contribuyen a configurar su esencia. En efecto, una norma es ley no gracias a determinados contenidos sino por su proveniencia del titular de la soberanía que la filtra mediante un riguroso procedimiento formal. La ley vacía era una suerte de forma ingeniosa dentro de la cual un legislador omnisciente, infalible, omnipotente podía hospedar a su arbitrio cualquier contenido. El ordenamiento jurídico, resuelto en un gran esqueleto legislativo, admitía un solo cordón umbilical, el que le unía con el poder, el único del que extraía vitalidad, alimento, efectividad, mientras no reconocía ninguno con la complejidad de la sociedad. En tal disposición legicéntrica y legilátrica el supremo principio constitucional es por tanto el de legalidad, que las veces de precioso cierre; y es claro que es una legalidad concebida en sentido estricto como respeto a la forma-ley; y es claro por ello que esta legalidad es el respeto de la ley que prohíbe el homicidio (con toda su carga ética), de la ley que sanciona la primacía de una raza sobre otra e impone disminuciones de capacidad para los pertenecientes a un etnos tenido por inferior. Es decir, el principio de legalidad pierde aquí todo su valor garantista para representar sólo el foso infranqueable que circunda perfectamente y cierra el castillo mítico así edificado. Sería bueno que tantos legalistas inconscientes, legalistas a toda costa, se dieran cuenta finalmente de esto.” *Op. cit.* 60-61.

Para llevar a cabo tal empresa considero necesario dar algún apunte sobre la manera en que abordo el concepto de legitimidad; en mi opinión es mejor iniciar con el énfasis en el votante, para mostrar posteriormente diversos niveles en los que opera dicha falta de legitimidad.

Se propone de manera inicial ir hacia el análisis del votante al que van dirigidas las órdenes, señalando como objeto de análisis los componentes que atañen a su sistema de creencias, su aspecto biológico, biográfico y de narrativa social, los cuales enlazan con sus diversas emociones, concretamente la ira y el miedo.

Respecto de las emociones y su relación con el poder Aristóteles señala:

Dos son las causas por las que principalmente se ataca a las tiranías: el odio y el desprecio. Uno de ellos, el odio, se da siempre en el caso de los tiranos, pero muchos derrocamientos se producen por desprecio. Una prueba de ello es que la mayoría de los que conquistaron el poder lo conservaron, pero los que lo heredaron, enseguida, por así decir, lo perdieron todos: viviendo una vida de placeres se hacen muy despreciables y ofrecen muchas ocasiones a sus atacantes. También debe considerarse la ira como una parte del odio, pues de alguna manera es causa de las mismas acciones. Muchas veces es incluso más activa que el odio, pues atacan con más vigor debido a que la pasión no se sirve de racionamiento (especialmente suele aparecer en los ánimos debido a la insolencia, causa por la que fue derribada la tiranía de los Pisistrátidas y muchas otras). En cambio, el odio es más calculador, pues la ira lleva consigo el dolor, de modo que no es fácil razonar, mientras el odio está exento de dolor.²⁰⁰

Tales emociones y determinaciones citadas inciden más en la elección de la mayoría de los votantes que un elenco de razones para decidir.

²⁰⁰ *Op. cit. Pol.* Libro V., 1312b 32-35.

En síntesis, uno de los orígenes del desgaste de la autoridad y, en especial de la judicatura, es su indiferencia respecto de las emociones en los votantes. Si existiera la voluntad de remediarla, por principio de cuentas la judicatura debe subsanar la falta de estudios empíricos acerca de las emociones que despierta su trabajo.

El problema es grave, por diseño, de acuerdo con el sistema de creencias aprendido, la judicatura es indiferente a las emociones, en especial las consistentes en la ira o el miedo que genera no solo en las partes, sino en la sociedad en general.

Es obvio que los jueces no deben resolver conforme a las presiones de la opinión pública. Además, la judicatura está obligada a medir su aprobación social, base de la legitimidad de cualquier autoridad que aspire a contar con cierto consenso o consentimiento social. Debido a que esto está directamente relacionado con las bases emocionales de la justicia, en especial, con la ira o el miedo, conviene preguntarse *¿qué es lo legítimo?*

Como parte de nuestras creencias se encuentra que las decisiones tomadas por la mayoría son legítimamente válidas, salvo cuando violan de manera directa los Derechos Humanos. Es decir, las mayorías no tienen derecho a afectar la dignidad de las minorías ni los mecanismos jurídicos para hacer valer sus derechos. Creer que la democracia es solo la decisión de las mayorías es abiertamente una postura antidemocrática.

Al respecto Weber señala:

La "legitimidad" de una dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*, pero de ser restada en una medida importante y tratada prácticamente como tal. Ni con mucho ocurre que toda obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente

por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento. Lo cual no es decisivo para la clasificación de una dominación, sino que la propia *pretensión* de legitimidad “sea válida” en una medida relevante de acuerdo con su clase, refuerce su existencia y determine el tipo de los medios de dominación elegidos. Es más, una dominación puede ser tan absoluta —un caso frecuente en la práctica— por razón de una manifiesta comunidad de intereses entre el soberano y su cuadro (guardia personal, pretorianos, guardias “rojas” o “blancas”) frente a los dominados, y encontrarse de tal modo asegurada por la impotencia militar de éstos, que desdeñe toda pretensión de “legitimidad”. *Aun* entonces la clase de relación de la legitimidad entre el soberano y su *cuadro administrativo* es muy distinta según sea la clase del fundamento de la autoridad que entre ellos exista, siendo decisiva en gran medida para la estructura de la dominación, como se mostrará más adelante (sic).²⁰¹

La legitimidad no solo se manifiesta como reflejo de la decisión de las mayorías, existen otras formas de legitimidad, por ejemplo, la procedimental. La cual consiste básicamente en mostrar que se siguen las instrucciones normadas o la legitimidad en atención al rendimiento, esto es la capacidad de generar bienes y servicios por parte de la autoridad; o la carismática que alude a ese halo de simpatía del que gozan algunas autoridades y, por ese solo hecho, se espera que sus órdenes sean obedecidas.

Frente al estudio de la legitimidad, en atención a los atributos de la autoridad o un imaginario social, puede darse un giro al planteamiento e iniciar focalizando tal estudio en el sujeto particular destinatario de las órdenes. Iniciar con el sujeto, la conformación de sus convicciones y

²⁰¹ *Op. cit.* 337.

su sistema de creencias, tiene ventajas respecto de aquellos enfoques que inician analizando los atributos de la autoridad, porque para estimar que una autoridad es legítima pesan más las opiniones de los votantes que los mecanismos a través de los cuales tal o cual autoridad llegó a ese puesto de mando. En otras palabras, en realidad la legitimidad derivada de una decisión tomada por la mayoría, procedimental o por rendimiento, son importantes, pero no son lo único que determina la convicción personal o el sistema de creencias alrededor de una autoridad.

Para analizar el conjunto de convicciones o el sistema de creencias de un sujeto lo primero que debe tomarse en cuenta es su complejidad, compuesta por la carga genética, historicidad particular y la narrativa familiar y social, que como un todo, media entre el individuo y la autoridad, complejidad que si bien está relacionada no necesariamente está determinada por los mecanismos de legitimidad antes reseñados, ello por estar mediados por el lenguaje.

Comenzar con las personas es clave, sin el diagnóstico de lo que ellas piensan es imposible un dictamen integral del estado de la cuestión y, por ende, sin tal análisis las estrategias para obtener alguna credibilidad serán desacertadas. Por ejemplo, sin los estudios empíricos acerca de lo que concretamente piensan, creen o sienten las personas en lo particular, es tanto como ir a una consulta médica en la cual no existieran análisis de sangre, radiografías, electrocardiogramas, ni nada parecido, sino simplemente que el galeno dictaminara el tratamiento médico a partir de la osteomancia, lecturas de cartas o del café y que recetara amuletos y conjuros mágicos como tratamiento médico para tratar alguna enfermedad terminal.²⁰²

²⁰² Respecto de la importancia de los estudios empíricos debe destacarse el trabajo de Carlos De la Rosa Xochitiotzi (*Legitimidad, percepción de justicia y justicia penal oral: una primera aproximación empírica en México*) el cual se encuentra en: Martín Böhmer (coord.), *Ética y legitimidad judicial*, (México: Tirant lo Blanch, 2024) 201-239.

Si la legitimidad es la convicción acerca de que una autoridad debe ser obedecida, cabe preguntarse respecto del pasado qué diferencias tiene tal resistencia en nuestros tiempos. ¿Qué hace diferente el primer cuarto del siglo XXI? Resistir a la autoridad no es cosa nueva; sea correcta o no la orden de la autoridad, lo cierto es que muchos se pliegan frente a las señales de alerta mientras que otros hacen caso omiso y no participan en el simulacro. Las diferencias entre las diversas sociedades consisten entre el número de personas que siguen las instrucciones en contraposición al restante que no las respetan.

Históricamente la autoridad, en especial la judicial, ha sido cuestionada. Sin embargo, en la actualidad existen algunas variables que no se encontraban en otras épocas. La cuarta revolución industrial en la cual la inteligencia artificial reemplaza diversos empleos que usualmente corresponden a las clases media y así, hacia todos los sustratos de la clase baja, con la consecuente realidad de que en el futuro inmediato para muchos será difícil encontrar empleo, ya que sus puestos de trabajo serán reemplazados por la IA.

Una acumulación de los capitales económico, cultural o tecnológico implica una sistémica desigualdad global con una desestabilización estructural, respecto de la cual no se avizora que exista alguna redistribución viable. Pensar que la repartición de la riqueza global es posible genera falsas esperanzas como parte del control social de la narrativa dominante, la cual solo sirve para mitigar el dolor de quien no tiene lo básico o cree que merece más de lo que tiene, con el objetivo de evitar revueltas acompañadas de movimientos desestabilizadores.

Adicionalmente, atravesamos el cambio climático, el cual ha incidido en el desequilibrio global, pues la generación de alimentos es más difícil, incrementando el número de humanos a quienes, igualmente, les cuesta más trabajo satisfacer sus necesidades primarias.

Aunque más imperceptible, es evidente que los adelantos tecnológicos propician una generación diferenciada de humanos, quienes cuentan con una mejor carga genética, lo cual implica que aquellos quienes no

contemos con tales mejoras seremos vistos como inferiores, es decir, como en la actualidad nosotros vemos a los gorilas, chimpancés o bonobos, con los cuales compartimos casi una identidad genética; debido a nuevas tecnologías el DNA de la especie humana está cambiando de manera inducida y esto tiene consecuencias imprevisibles.

De manera paralela existe un cambio en la manera de percibir el mundo, para un sector significativo de la población se trivializa la guerra, el delito o la muerte; no hay autoridad que valga que no sea la de la inmediatez y la falta de responsabilidad que va desde la autoridad formal hasta las redes sociales; pareciera que en búsqueda de superar la “sociedad de la insignificancia” haciendo referencia a Castoriadis;²⁰³ los humanos formalizaron su sinsentido de vida, acompañado además, con un culto a la incapacidad de resolver problemas materiales, como lo advirtiera Asimov acerca del “culto a la ignorancia”.²⁰⁴

Aunado a todo lo anterior, las redes sociales no rinden cuenta de sus fuentes, la endeble veracidad de la información y la impune agresión a las personas; dañando con facilidad y corriendo pocos riesgos de fincar alguna responsabilidad por la afectación causada.

Las quejas de algunos filósofos o nuevos sofistas respecto de la juventud no son novedad, de igual manera tampoco es nuevo es advertir que tales quejas se formulan previamente a la aparición de periodos de crisis, decadencia y caída de las civilizaciones.

²⁰³ Cornelius Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia*, invierno 1995-1996

Enlace:

<https://biblioteca.itam.mx/estudios/revista/043/000172810.pdf>

Fecha de consulta: 21 de agosto de 2024, 10:00 am.

²⁰⁴ Isaac Asimov, *El culto a la ignorancia*, 6 de mayo de 2020,

Enlace:

<https://ovejasmuertas.wordpress.com/2020/05/06/asimov/>

Fecha de consulta 21 de agosto de 2024, 11:00 am.

No solo estos componentes podrían pensarse novedosos, lo cierto es que como elementos de un fenómeno global conjugados entre sí y la manera tan rápida en que se dan todos los cambios, es necesario inferir que se trata de un problema inédito y respecto del cual la humanidad no tiene la certeza de estar preparada. El conjunto de estos factores modifica la manera en que se aprueba o cuestiona la legitimidad de la autoridad y, en particular, de la judicatura.

En el entendido, insisto, de que cualquier teoría es marginal frente al experimento o la encuesta directa a los individuos de la población acerca del déficit de legitimidad de los sistemas de justicia; estas explicaciones solo son pistas acerca de la manera en que podrían redactarse las encuestas que la judicatura obcecadamente se rehúsa a hacer o a escuchar.

Lo hasta aquí narrado sirve para establecer la manera en que en esta parte de la centuria varía el modo en que se establece el sistema de creencias a partir del cual se miden los grados de legitimidad; hay que poner el énfasis en que toda autoridad está bajo el posible asedio que implica el desprecio de los demagogos hacia la univocidad de los datos duros, la construcción social de la realidad a partir de las redes sociales digitales acompañadas de otros medios sociales de comunicación y una inteligencia artificial que hurga en todos los resortes emocionales del votante: Calicles manda disfrazado de voluntad popular.

El desmantelamiento de la autoridad

Existen múltiples causas por las cuales existe una franca oposición a la autoridad, en especial a la autoridad no gubernamental, es decir, a la autoridad familiar, académica, profesional o la derivada de la experticia. Es difícil establecer un patrón común acerca de las causas de la falta de credibilidad en tales autoridades, pero sin forzar las cosas, creo que ello se muestra en tanto se les consideran intelectualmente magras, moralmente reprochables y la necesidad de un tótem al cual atribuirle todo el mal (una especie de chivo expiatorio de sus frustraciones). Lo que ha cambiado en este cuarto de siglo es la manera

en que se fijan las creencias, lo cual se da a través de redes sociales digitales y demás medios masivos de comunicación. Esto ha cambiado las reglas del juego, pues el emisor del mensaje no responde por su contenido o puede intencionalmente mantenerse en el anonimato.

Como ya se vio en los tres primeros capítulos, existe una especie de sistema de creencias acerca de la obligación de cumplir con el deber, el creer que la judicatura es imparcial o que la autoridad es legítima, sistema de creencias que se ha desgastado. Los jueces que eran encarnación de la voluntad divina y, con posterioridad, de los poderes papales o bien del secular adscrito a la corte del rey, con la llegada de la Modernidad fueron rebautizados como autómatas, simples bocas de la ley y, por ende, espejo de la voluntad popular. Ahora ya no tienen cómo justificar su autoridad, pues el mito de la subsunción jurídica ha quedado sepultado por una deriva de múltiples interpretaciones aplicables a un mismo caso.

La mitología del derecho moderno se ha desgastado y ha perdido su poder persuasivo. La explicación de tal desgaste se encuentra en no darle su lugar a la parte emocional de nuestros juicios, respecto de lo cual Aristóteles ya dio cuenta del problema, al sostener que la justicia tiene bases emocionales.

Pero el cuestionamiento del modelo de subsunción no es nuevo, lo que quizá sea relativamente novedoso es que los titulares del poder ejecutivo y legislativo minan la legitimidad de la judicatura, en vistas de generarse para sí mismos capital político a partir de su deterioro.

La judicatura es un blanco fácil para el poder de los partidos políticos habituados a la pelea mediática; pero lo más grave es que ella está desarmada intelectualmente pues su educación legal es refractaria respecto de las emociones de las partes, lo cual por inercia de su sistema de creencias extiende hacia toda la sociedad, en otras palabras, históricamente carece de interés en medir o generar su legitimidad.

Para centrar el otro problema respecto del cual el Estagirita nos puede ayudar es el de la inteligencia artificial que sustituye a los humanos en el acto de dictar sentencias, en otras palabras, es el exterminio de los juristas.

Déficit de legitimidad

Actualmente es fácil manipular la narrativa pública para desacreditar a cualquier persona o institución. De ahí que el poder ejecutivo, legislativo o simplemente el que implica el capital busque asumir el rol en las decisiones que originariamente debería tomar el poder judicial.

Además los juristas que pertenecen a sistemas de justicia de corte continental son más vulnerables que sus colegas del sistema anglosajón, ya que el argumento consistente en que alguna de las partes, concretamente, la que perdió, siempre estará inconforme con el resultado, lo extienden hacia toda la sociedad, es decir, generar confianza no está en la agenda de sus preocupaciones, de acuerdo con su matriz disciplinaria la judicatura no tiene conciencia acerca de la política pública judicial que implica sus actuaciones y menos tiene interés en generar credibilidad social.

Es parte de la integridad judicial insertada mediante la educación jurídica considerar que se debe resolver conforme a la ley, aunque la sociedad lo repruebe o desconfíe de sus operadores jurídicos. El problema es que ya no es posible decir que el contexto, la subjetividad o el interés no incida en la manera en que se interpreta la ley.

El fin de la vida útil de la mitología del derecho moderno es una de las causas del déficit de legitimidad de la judicatura, la preocupación al respecto es profunda, como dice Böhmer:

La pérdida de confianza de la ciudadanía en sus instituciones judiciales constituye una tragedia política. En efecto, la falta de legitimidad de quienes están encargados de administrar los conflictos conforme al derecho atenta contra la eficacia de todo sistema político en su pretensión de coordinar acciones humanas.

La democracia constitucional no es una excepción. En ella, el hecho de que la gente no crea en los procesos de la justicia produce una huida hacia formas alternativas de administración de conflictos. Esa huida socava el esfuerzo colectivo por legitimar un texto constitucional que intenta distribuir razonablemente el poder y garantizar derechos y canales democráticos deliberativos, robustos e inclusivos, de tal forma que se puedan generar textos y prácticas legales autoritativos. Cuando el Poder Judicial no logra generar confianza, aquellas formas alternativas que busca la gente para coordinar sus acciones son, en el mejor de los supuestos, pacíficas y, en el peor, violentas, pero en todo caso diferentes de las que la gente aceptó, a través de laboriosos procesos democráticos, para administrar sus controversias. Esa huida surgida de la desconfianza aumenta las dudas sobre el valor del esfuerzo por aceptar las exigencias que demanda ser parte de una comunidad democrática.²⁰⁵

Es complicado para el votante aceptar que los operadores jurídicos se consideren más como “técnicos jurídicos” o celosos cuantificadores de estadísticas que como guardianes de la *polis*, la república o la democracia.

No todos los sistemas de justicia en el mundo gozan del mismo grado de credibilidad, en mucho su legitimidad es una imagen de espejo de la que también existe respecto del Estado de Derecho como un todo, pero lo que quiero señalar es la paradoja que implica el hecho de que el profesional del sistema deba contar con una formación profesional que le resulta indispensable para manejar el lenguaje técnico o, bien el idiolecto que se maneja al interior de tal sistema de justicia. Es decir, existe un “problema estructural” porque la necesidad de usar un lenguaje profesional y un conocimiento profundamente técnico implica

²⁰⁵ Martín Böhmer (coord.), *Ética y legitimidad judicial*, (México: Tirant lo Blanch, 2024) 5.

que la población en general está imposibilitada para comprender directamente los términos en que opera un proceso respecto del cual puedan estar interesados.

Y aquí es donde existe un giro en los grados de carga que impone la matriz disciplinaria bajo la cual es formado el jurista, concretamente, en un extremo de la orilla se encuentra la convicción acerca de que es carga del operador jurídico que la sociedad comprenda lo que pasa al interior del proceso y, en el otro extremo, que eso es carga de los miembros de la sociedad dado que se trata de conocimientos que se brindan en la educación secundaria.

La paradoja de la opacidad del sistema de justicia que emana del propio lenguaje legal derivado de su educación jurídica y del aprendizaje que se da dentro del propio sistema es inevitable, ya que la experticia que le da autoridad a sus operadores deriva de tal educación jurídica y del aprendizaje que se da mediante el ejercicio directo de la profesión. Sin embargo, una judicatura que se asuma como guardián de la *polis*, la democracia y la república, está obligada a medir su legitimidad, la cual presupone, por una parte, medir experimentalmente la legibilidad de su trabajo y, por otra, saber cómo intervenir en la narrativa pública.

En otras palabras, los experimentos acerca de la legibilidad o comprensión social acerca del trabajo judicial se dan por sentados, en cierto sentido son una obviedad para cualquier judicatura perteneciente a un país civilizado, pero eso ni por error puede hacer pensar a sus operadores jurídicos que están a salvo de la manipulación de la narrativa pública encargada a las redes sociales digitales y restantes medios masivos de comunicación.

Sin una política pública jurisdiccional acerca de la narrativa pública, los esfuerzos de sentencias claras resultan tan indispensables como insignificantes, ninguna sentencia por sí sola puede defenderse de las redes sociales.

Para Aristóteles la obligación de generar legitimidad por parte de los operadores jurídicos se da por sentado, ya que la incorporación a la judicatura es meritocrática y está hecha para buscar justicia (ambos aspectos han sido olvidados por las cortes y tribunales), de eso se sigue que la credibilidad es un valor fundamental de los sistemas de justicia, cuyo mencionado olvido los pondrán de manera reiterada en riesgo de la defenestración.

Una vez examinado el problema más flagrante que padecen los sistemas de justicia consistente en el déficit de legitimidad, procede examinar el siguiente problema seleccionado que es el de la inteligencia artificial aplicada a los sistemas de justicia, los cuales despiden a sus operadores jurídicos por cuanto a su función deliberativa.

Justicia de silicio vs. justicia de carbono

Existe un futuro muy cercano en el cual los operadores jurídicos humanos tendrán que competir con la inteligencia artificial para hacer funcionar los sistemas de justicia. La primera pregunta que emerge es ¿qué es la inteligencia artificial? Al respecto existen múltiples aproximaciones, pero una de las más simples es calificarla como una “tecnología que permite que las computadoras simulen la inteligencia humana y las capacidades humanas de resolución de problemas”.²⁰⁶

Como cualquier actividad humana la de los juristas es susceptible de ser reemplazada por la inteligencia artificial:

En marzo pasado (2023), Goldman Sachs publicó un informe donde predice que la inteligencia artificial podría llegar a sustituir 300 millones de puestos de trabajo de tiempo completo

²⁰⁶ IBM, *¿Qué es la inteligencia artificial (IA)?*, 2024,

Enlace:

<https://www.ibm.com/mx-es/topics/artificial-intelligence>

Fecha de consulta 23 de septiembre de 2024, 11:00.

en todo el mundo y afectar a casi una quinta parte del empleo. Y respecto de los abogados, este informe sostiene que el 44% del trabajo legal podría automatizarse. En esa misma línea, Ed Felten (Princeton), Manav Raj (Pennsylvania) y Robert Seamans (NYU) publicaron un reciente estudio donde concluyen que el sector más expuesto a la nueva inteligencia artificial es el de los servicios legales.²⁰⁷

El informe de Goldman Sachs de marzo del 2023 dice:

Ponderando nuestras estimaciones según la proporción de empleo de cada ocupación en EE. UU. Encuesta sobre empleo y salarios ocupacionales (OEWS) y agregando la encuesta sobre la industria a nivel mundial, estimamos que una cuarta parte de las tareas laborales actuales podrían automatizarse mediante IA en el futuro. En Estados Unidos (Gráfico 5, panel superior), con exposiciones particularmente altas en los sectores administrativo (46%) y profesiones legales (44%) y baja exposición en profesiones físicamente extenuantes como construcción (6%) y mantenimiento (4%). Nuestras estimaciones compaginan a nivel de ocupación con el sistema europeo de clasificación de ocupaciones CIUO²⁰⁸ también ello ocurre al realizar un ejercicio

²⁰⁷ Rafael Mery, *Inteligencia Artificial y Firmas Legales: La falsa idea de creerse inmunes a la tecnología*, 20 de junio de 2023,

Enlace:

<https://www.linkedin.com/pulse/inteligencia-artificial-y-firmas-legales-la-falsa-idea-rafael-mery/>

Fecha de consulta 23 de septiembre de 2024, 11:00 am.

²⁰⁸ Goldman Sachs: *The Potentially Large Effects of Artificial Intelligence on Economic Growth* (Briggs/Kodnani), 26 de marzo de 2023.

Enlace:

<https://www.gspublishing.com/content/research/en/reports/2023/03/27/d64e052b-0f6e-45d7-967b-d7be35fabd16.html>

Fecha de consulta 23 de septiembre de 2024, 11:00.

similar para la zona del euro utilizando la base de datos de la Encuesta de población activa (EPA) de Eurostat con lo que se obtienen estimaciones de magnitud similar, tanto en conjunto como entre industrias.²⁰⁹

El problema emerge no solo en la creación de la documentación jurídica a cargo de la inteligencia artificial, sino para el dictado mismo de las sentencias propias de un proceso. Esto no es ninguna exageración y existen voces que solicitan que las resoluciones sean dictadas por tal inteligencia artificial de igual manera que existen protestas por su uso en las decisiones judiciales.

Respecto de este punto el Alto Tribunal de la República de Colombia emitió el siguiente comunicado:

La Corte Constitucional de Colombia ha sentado un precedente significativo en la interacción entre la justicia y la tecnología al emitir la sentencia T-323 de 2024. En esta oportunidad, la Sala Segunda de Revisión resolvió una acción de tutela presentada por la madre de un menor de edad en contra de una EPS, en la que solicitaba la protección de los derechos fundamentales a la salud y a la vida en condiciones dignas para su hijo. La EPS había negado la exoneración del pago de cuotas moderadoras y copagos, la cobertura de los gastos de transporte para asistir a terapias, y la garantía de un tratamiento integral para el niño... En un análisis detallado sobre el uso de herramientas de inteligencia artificial en la administración de justicia, la Corte subrayó que, si bien estas tecnologías pueden ser útiles para la gestión administrativa y el apoyo documental, no pueden

Clasificación Internacional Uniforme de Ocupaciones.

²⁰⁹ Versión al español auxiliada por el traductor de Google.

reemplazar al juez en la toma de decisiones judiciales. El tribunal destacó que el derecho a un juez natural, inherente a la condición humana del juzgador, es esencial en un Estado de Derecho. Además, señaló que la inteligencia artificial no debe influir en la independencia e imparcialidad judicial, ya que el uso de IA podría conllevar a decisiones parcializadas o sesgadas si no se manejan con las debidas precauciones.²¹⁰

En la decisión objeto de estudio, de acuerdo con la nota informativa el tribunal colombiano consideró que la inteligencia artificial no puede reemplazar al ser humano en la toma de la decisión, ya que aquella afecta la independencia e imparcialidad judicial. Sin embargo, con relación a tal argumentación, los defensores de la inteligencia artificial argumentan que ella preserva de mejor manera la imparcialidad que la decisión humana.

Como se vio en el capítulo segundo, el anclaje de la imparcialidad en una máquina es una añeja obsesión del espíritu humano el negar su condición animal y depositar en una máquina para pesar o balanza, o bien algo llamado ley, el destino de las personas, cuando ambas requieren para funcionar lo que más detestan que es la falible condición humana.

De igual manera en el capítulo tercero se hizo constar como una de las ambiciones de la Modernidad la de contar con jueces autómatas, pues era la mejor metáfora, como imagen de espejo de la soberanía popular, que la ley se aplicara de forma ciega y sin mayor interpretación.

²¹⁰ Tirant Prime, *Corte Constitucional emite sentencia sobre el uso de inteligencia artificial en la administración de justicia*, 13 de agosto de 2024,

Enlace:

<https://prime.tirant.com/co/actualidad-prime/corte-constitucional-emite-sentencia-sobre-el-uso-de-inteligencia-artificial-en-la-administracion-de-justicia/>

Fecha de consulta 23 de septiembre de 2024, 11:00 am.

La promesa acerca de la igualdad no es de cuño moderno, ya en los referidos textos del *Poema de Gilgamesh* o del *Libro de los Muertos* se hizo referencia a que la muerte a todos nos iguala; lo que la Modernidad promete es una automática igualdad ante la ley, como un gesto de soberanía popular.

Ahora la inteligencia artificial promete una mejor justicia que la que aplican los seres humanos, la grey no dudaría de la imparcialidad de un algoritmo de igual manera que no dudaba de la imparcialidad de la balanza de Anubis. Además, la mecanización de lo legal, a través de la inteligencia artificial ofrece más promesas, concretamente el abaratamiento del costo de los sistemas de justicia, pues resulta muy tentador contar con programas computacionales que puedan brindar asesoría legal, hacer demandas, recursos legales y las mismas sentencias.

Sin embargo, tanto la Modernidad como la aplicación ciega de la inteligencia artificial, no toman en cuenta que precisamente lo que posibilita la aplicación equitativa de la ley es la parte irracional del alma humana, la cual se indigna frente a la injusticia por más legal que ésta sea. Para Aristóteles la indignación es indispensable para el juicio humano virtuoso, es decir, sin la parte irracional, lugar en que residen las emociones, no hay posibilidad de una decisión virtuosa y por ende, tampoco nos sería posible aplicar la inteligencia artificial para la resolución de controversias judiciales.

Para que quede claro: cualquier aproximación realista de lo que implica ser una persona que no puede escapar, ni quiere, de su condición animal, igual que para Aristóteles sería una aberración suplantar al humano por la máquina para el dictado de cuestiones que solo corresponden a los humanos, cabría enunciar la siguiente máxima: los procesos humanos solo deben ser decididos por los humanos. Manejar la incertidumbre y la irracionalidad de nuestra especie no se logra negándolas, sino asumiéndolas. Si pudiéramos hacer hablar a

Aristóteles frente a las pretensiones de la Modernidad tal vez podríamos apoyarnos en el siguiente pasaje de Dostoievski:

Soy un hombre ridículo. Ahora ellos me llaman loco. Y eso podría haberme supuesto un ascenso de grado, si no me siguieran considerando igual de ridículo que antes. Ahora no me enfado y todos me parecen simpáticos; incluso cuando se burlan de mí siguen de algún modo pareciéndome especialmente dulces. De buena gana me reiría con ellos —no ya de mí, sino por afecto hacia ellos— si no fuera por la tristeza que siento cuando los miro. Y me siento triste porque ellos desconocen la verdad, y yo sí la sé. ¡Oh, qué difícil le resulta a uno conocer la verdad! Pero ellos no lo entenderán. No, no lo entenderán.²¹¹

Consummatum est

²¹¹ Fiódor M. Dostoievski, *Cuentos completos II*, trad. Bela Martinova, (México: Fondo de Cultura Económica, 2019) 224.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

Abbagnano, N, y A. Visalberghi. *Historia de la pedagogía*. Trad. Jorge Hernández Campos. (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

Anónimo. *Bhagavad-Gita*. Trad. Swami Sivananda. (Madrid: Ediciones Librería Argentina, 2005).

Anónimo. *El libro egipcio de los muertos*. Primera versión poética según el texto jeroglífico, publicado por Wallis Budge. Traducción, prólogo y notas por A. Laurent. (Barcelona: Astri 2003).

Anónimo. *Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilonio)*. Trad. Jorge Silva Castillo. (México: Colegio de México, 2015).

Aquino, Tomás de. *Suma de teología*. Tomos II, III y IV. Editada por José Martorell Capó *et al.*, (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009).

Aristófanes. *Comedias III (Lisístrata, Las Tesmoforiantes, Las Ranas, Las Asambleístas, Pluto)*. Introducciones, traducción y notas de Luis Gil Fernández. (Madrid: Gredos, 2013).

Aristóteles. *Acerca del alma (De An.)*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. (Madrid: Gredos, 1983).

— *De Anima*. Traducción del griego, estudio preliminar, notas y apéndice por Marcelo D. Boeri. (Buenos Aires: Colihue, 2009).

— *Ética eudemia*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo. (México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1994).

— *Ética nicomaquea*. Traducción, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo. (México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2012).

— *Magna Moralia*. Traducción de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá. (Barcelona: Gredos, 2020).

— *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. (Madrid: Gredos, 1987).

— *Poética*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. (Madrid: Gredos, 1974).

— *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. (Madrid: Gredos, 1988).

— *Política*. Versión española y notas de Antonio Gómez Robledo. (México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2018).

— *Retórica*. Trad. Quintín Racionero. (Madrid: Gredos, 1990).

— *Tratados de Lógica (Órganon) 1 Categorías, Tópicos, Sobre Las Refutaciones Sofísticas*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. (Madrid: Gredos, 1994).

Baquílides. *Odas y fragmentos*. Introducción, traducción y notas de Fernando García Romero. (Madrid: Gredos, 1988).

Benvenuti, Anna. “La educación y los nuevos centros de cultura”, en Umberto Eco (coordinador). *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Trad. Omar Daniel Alva Barrera y Dennis Peña Torres. (México: Fondo de Cultura Económica, 2018).

Berman, Harold. *La Formación de la Tradición Jurídica de Occidente*. Trad. Mónica Utrilla de Neira. (México: Fondo de Cultura Económica, 2001).

Berti, Enrico. *Las razones de Aristóteles*. Traducción de Horacio A. Gianneschi y Maximiliano Monteverdi. (Buenos Aires-Monterrey, Nuevo León: Oinos-UANL, 2008).

Biblia de Jerusalén. (México: Porrúa, 1986).

Blumenthal, Uta-Renate. *The investiture controversy, Church and Monarchy from the Ninth to the Twelfth Century*. (Estados Unidos: University of Pennsylvania Press, 1995).

Boddice, Rob. "Medicine, science and psychology", Barclay, Crozier, Stearns (ed.), *Source for the History of Emotions. A guide*. (New York: Routledge, 2021).

Böhmer, Martín (coord.). *Ética y legitimidad judicial*. (México: Tirant lo Blanch, 2024).

Borrero Cabal, Alfonso. *La universidad. Estudios sobre sus orígenes, dinámicas y tendencias: Vol. 1. Historia universitaria: la universidad en Europa desde sus orígenes hasta la Revolución Francesa*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008).

Burkert, Walter. *De Homero a los magos: la tradición oriental en la cultura griega*. Trad. Xavier Riu. (Barcelona: El Acantilado, 2002).

Camarero, Jesús. *Intertextualidad, redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*. (Barcelona: Anthropos, 2008).

Campbell, Joseph. *El héroe de las mil caras Psicoanálisis del mito*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

Cannata, Carlos. *Historia de la Ciencia Jurídica Europea*. Trad. de Laura Gutiérrez-Masson. (Madrid: Tecnos, 1996).

Casiodoro. *Iniciación a las Sagradas Escrituras*. Introducción, traducción y notas de Pío B. Santiago Amar. (Madrid: Ciudad Nueva, 1998).

Cervantes Saavedra, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. (Barcelona: RBA, 1994).

Cicerón, Marco Tulio. *Los deberes*. Trad. Ignacio J. García Pinilla. (Madrid: Gredos, 2014).

— *Del óptimo género de los oradores*. Introducción, traducción y notas de Bulmaro Reyes Coria. (México: UNAM-Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 2008).

Comisión Internacional de Juristas. *Principios Internacionales sobre la Independencia y Responsabilidad de Jueces, Abogados y Fiscales. Guía para profesionales N° 1.* (Ginebra: CIJ, 2007).

Coke, Edward. *The Reports.* Edición facsímil de la imprenta en Londres por Joseph Buttetworth and son, 1826 Volumen 4, (Estados Unidos: The Lawbook Exchange, 2003).

Dickens, Carlos. *Canción de Navidad El Grillo del Hogar Historia de dos ciudades.* (México: Porrúa, 1990).

Dostoievski, Fiódor. *Cuentos completos II.* Trad. Bela Martinova. (México: Fondo de Cultura Económica, 2019).

Dumézil, Georges. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos.* Trad. David Chiner. (Barcelona: Herder, 1999).

Esquilo. *Tragedias.* Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. (Madrid: Gredos, 2008).

Ewers, Hanns. *La araña y otros cuentos macabros y siniestros.* Trad. José Rafael Hernández Arias. (Madrid: Valdemar, 2014).

Fitzpatrick, Peter. *La mitología del derecho moderno* Trad. Nuria Parés. (México: Siglo XXI, 1998).

Floris Margadant, Guillermo. *La segunda vida del Derecho Romano.* (México: Miguel Ángel Porrúa, 1986).

Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía II. El cristianismo y la filosofía patristica. Primera escolástica.* (Madrid: BAC, 1986).

Frankfort, H. y H. A., J. A. Wilson y T. Jacobsen. *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia.* Trad. Eli de Gortari. (México: Fondo de Cultura Económica, 1967).

Giovanni, Lucio de. "El Derecho Romano y la compilación justiniana", en Umberto Eco (coordinador). *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y*

musulmanes. Trad. Omar Daniel Alva Barrera y Dennis Peña Torres. (México: Fondo de Cultura Económica, 2018).

Grioulet, Pierre. “Las ideologías monoteístas del poder”, en Francois Chatelet y Gerard Mairet. *Historia de las ideologías*. (Madrid: Akal, 2008).

Grossi, Paolo. *Mitología jurídica de la modernidad*. Trad. Manuel Martínez Neira. (Madrid: Trotta, 2003).

Grzymala-Busse, Anna. *Sacred Foundations The religious and medieval roots of the european state*. (Estados Unidos: Princeton University Press, 2023).

Haskins, Charles. *El Renacimiento del siglo XII*. Traducción, prólogo y notas de Claudia Casanova. (Barcelona: Ático de los libros, 2020).

Hegel, G. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. (México: Planeta-Agostini, 1993).

Higino. *Fábulas*. Trad. Javier Del Hoyo y José Miguel García Ruiz. (Madrid: Gredos, 2009).

Hipona, Agustín de. *La Ciudad de Dios*. (Madrid: BAC, 2022).

Homero. *Iliada*. Prólogo, traducción y notas de Óscar Martínez García. (Madrid: Alianza, 2021).

Horacio. *Sátiras, Epístolas, Arte Poética*. Introducciones, traducción y notas de José Luis Moralejo. (Madrid: Gredos, 2008).

Jenofonte. *Helénicas*. Introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón. (Madrid: Gredos, 1994).

Justiniano. *Cuerpo del Derecho Civil Romano, Tomo IV, Segunda parte Código*. Trad. Ildefonso Luis García del Corral. Edición facsímil del Código, Tomo I, Barcelona, Jaime Molinas editor, 1892 (Valladolid: Lex Nova, S/A).

Kennedy, George. *A new history of classical rhetoric*. (Princeton: Princeton University Press, 1994).

Kleinschmidt, Harald. *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz y Jorge Díaz Ibáñez. (Madrid: Akal, 2009).

Kramer, Samuel. *La historia empieza en Sumer*. Trad. Jaime Elías Cornet y Jorge Braga Riera. (Madrid: Alianza, 2016).

Lara Peinado, Federico, Javier Cabrero Piquero, Félix Cordente Vaquero y Juan Antonio Pino Cano. *Diccionario de instituciones de la antigüedad*. (Madrid: Cátedra, 2009).

Le Goff, Jacques. *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* Trad. Yenny Enríquez. (México: Fondo de Cultura Económica, 2019).

Leyret, Henry. *Las sentencias del buen juez Magnaud*. Versión castellana, prólogo y notas por Dionisio Díez Enríquez. (Bogotá: Temis, 1990).

Lincoln, Bruce. *Sacerdotes, guerreros y ganado. Un estudio sobre la ecología de las religiones*. Trad. Marco Virgilio García Quintela. (Madrid: Akal, 1991).

Marx, Karl. *Antología*. Trad. Pedro Scaron. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

Moore, R. I. *La primera revolución europea c. 970-1215*. Trad. Ferrán Esteve. (Barcelona: Crítica, 2016).

Naím, Moisés. *El fin del poder*. Trad. María Luisa Rodríguez Tapia. (Barcelona: Debate, 2013).

Náucratis, Ateneo de. *Banquete de los eruditos*. Traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. (Madrid: Gredos, 2014).

Platón. *Diálogos I*. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. (Madrid: Gredos, 1985).

— *Gorgias*. Trad. Ute Schmidt Osmaniczik, (México: UNAM, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, 2016).

Ross, W. "The Development of Aristotle's Thought", *Articles on Aristotle, 1. Science*, edited by Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji. (London: Duckworth, 1975).

Séneca. *Epístolas morales a Lucilio I*. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá. (Madrid: Gredos, 2010).

Shakespeare, William. *La trágica historia de Hamlet, Príncipe de Dinamarca*. Edición bilingüe, traducción completa en verso blanco, estudio histórico y crítico, comentarios y notas de Álvaro Custodio. (México: UNAM, 2012).

Solos, Crisipo de. *Testimonios y fragmentos I, Testimonios, fragmentos 1-318*. Trad. F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras. (Madrid: Gredos, 2006).

Stella, Francesco. "Escuelas, lenguas, culturas. Alcuino de York y el Renacimiento carolingio", en Umberto Eco (coordinador). *La Edad Media I. Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Trad. Omar Daniel Alva Barrera y Dennis Peña Torres. (México: Fondo de Cultura Económica, 2018).

Storniolo, Ivo. *Conozca la Biblia*. Trad. Marpia Antonieta Villegas. (Bogotá: San Pablo, 2002).

Tomasello, Michael. *Becoming Human A Theory of Ontogeny*. (Estados Unidos: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019).

Vigo, Rodolfo. *La reconciliación del Derecho con la razón y las emociones*. (Lima: Palestra, 2022).

Volpi, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Trad. María Julia De Ruschi. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2012).

Von Gierke, Otto. *Teorías políticas de la Edad Media*. Trad. Piedad García-Escudero. (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995).

Weber, Max. *Economía y sociedad*. Trad. José Medina Echavarría. (México: Fondo de Cultura Económica, 2014).

— *¿Qué es la burocracia?* Trad. Rufino Arar. (México: Ediciones Coyoacán, 2001).

Zagal Arreguín, Héctor Jesús. *Felicidad, Placer y Virtud. La vida buena según Aristóteles*. (México: Ariel, 2013).

Zagal Arreguín, Héctor Jesús, y Sergio Aguilar-Álvarez. *Límites de la argumentación ética en Aristóteles. Lógos, physis y éthos*. (México: Publicaciones Cruz O.S.A., 1996).

Zagal Arreguín, Héctor Jesús, y Víctor Gómez Villanueva. *Virtudes. La trama de la felicidad según Aristóteles*. (México: Ariel, 2019).

Enlaces de artículos, libros e informes

Anónimo. *El diálogo del pesimismo*. Traducción, notas y comentarios de Jorge Silva Castillo, en *Estudios de Asia y África*, Vol. VI, N° 1, El Colegio de México, México, 1971.

Enlace:

<https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/63>.

Asimov, Isaac. *El culto a la ignorancia*, 6 de mayo de 2020,

Enlace:

<https://ovejasmuertas.wordpress.com/2020/05/06/asimov/>

Fecha de consulta 21 de agosto de 2024, 11:00 am.

Baran, Paul. “Sobre la evolución del excedente económico”, *El Trimestre Económico*, Fondo de Cultura Económica, Vol. 25, No. 100 (4) (Octubre—diciembre de 1958): 735-748.

Enlace:

<https://www.eltrimestreeconomico.com.mx/index.php/te/article/view/2637>

Belvedresi, Rosa. “¿Es posible la comprensión histórica sin anacronismo?”, en *ArtCultura*, 23 (43), 82-94. En *Memoria Académica*. 93.

Enlaces:

https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13882/pr.13882.pdf

<https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/64084>

Bracton, Henry de. *De Legibus et Consuetudinibus Angliæ*,. (*Acerca de las leyes y costumbres de Inglaterra*), Vol. 2, 309.

Enlaces:

<https://amesfoundation.law.harvard.edu/Bracton/Unframed/English/v2/309.htm>

<https://amesfoundation.law.harvard.edu/Bracton/Unframed/English/v2/21.htm>

Caetano, Luiz. *Judicium est actus trium personarum: actoris, judicis et rei*.

Enlace:

<https://jus.com.br/artigos/82570/judicium-est-actus-trium-personarum-actoris-judicis-et-rei>

Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*, invierno 1995-1996

Enlace:

<https://biblioteca.itam.mx/estudios/revista/043/000172810.pdf>

Fecha de consulta: 21 de agosto de 2024, 10:00 am.

Chesterton, G. K. *Puritan and Anglican*. — *The Speaker*, December 15, 1900.

Enlace:

[http://www.gkc.org.uk/gkc/books/Articles for Speaker.html#s00.](http://www.gkc.org.uk/gkc/books/Articles%20for%20Speaker.html#s00)

Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe sobre Terrorismo y Derechos Humanos*, párr. 229.

Enlace:

https://www.cidh.org/Terrorism/Spain/i.htm#_ftn568

Domingo, Rafael (dir.). *Principios de Derecho Global. 1000 reglas y aforismos jurídicos comentados*, (Navarra: The Global Law, 2006), 194 y 199.

Enlace:

https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3160643

Espinoza Verdejo, Alex. "Interpretación Pragmática de los Sistemas de Creencias en Hume y Peirce", *Cinta de Moebio: Revista Electrónica de Epistemología de Ciencias Sociales*, ISSN-e 0717-554X, N.º. 50 (septiembre), 2014. 102.

Enlace:

[https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5118291.](https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5118291)

Faulkner William. Discurso al recibir el Premio Nobel de literatura de 1949.

Enlace:

<https://www.ersilias.com/discurso-de-william-faulkner-al-recibir-el-premio-nobel-de-literatura-de-1949/>

Fecha de consulta: 30 de agosto de 2021.

Fernández, Javier. "Tradiciones electivas. Cambio, continuidad y ruptura en historia intelectual", en *Almanack. Guarulhos*, n.07, semestre de 2014. 14.

Enlace:

<https://www.scielo.br/j/alm/a/yK6zvvgjIQKrbPfY7xQwwgNw/?format=pdf&lang=es>

Gambra, José Miguel. "Dialéctica, ciencia y metafísica en Aristóteles", *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, N° 35 (2002), 97-98.

Enlace:

<https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/29474>

Goldman Sachs. *The Potentially Large Effects of Artificial Intelligence on Economic Growth (Briggs/Kodnani)*, 26 de marzo de 2023.

Enlace:

<https://www.gspublishing.com/content/research/en/reports/2023/03/27/d64e052b-0f6e-45d7-967b-d7be35fabd16.html>

Fecha de consulta 23 de septiembre de 2024, 11:00 am.

Hamer, Jurriën. "Sensitive Judges – How to Resolve the Tangle of Legal Decision-Making and Emotion?", *Utrecht Law Review*, Vol. 8, No. 1, (enero 2012) 189.

Enlace:

<https://utrechtlawreview.org/articles/10.18352/ulr.188>

Hubeñak, Florencio. "Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas", *Prudentia Iuris*, N° 78, 2014. 113.

Enlace:

<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/2751/1/raices-teoria-dos-espadas-hubenak.pdf>

IBM, *¿Qué es la inteligencia artificial (IA)?*, 2024.

Enlace:

<https://www.ibm.com/mx-es/topics/artificial-intelligence>

Fecha de consulta 23 de septiembre de 2024, 11:00 am.

Índice de credibilidad del Estado de Derecho (*World Justice Project*).

Enlace:

<https://worldjusticeproject.mx/indice-de-estado-de-derecho-en-mexico-2020-2021/>.

Logan, Rebeca. *Senado confirma a Sotomayor*.

Enlace:

https://www.bbc.com/mundo/lg/internacional/2009/08/090806_1916_sotomayor_voto_logan

Meloni, Chantal. *La Orden Ejecutiva de Trump contra la Corte Penal Internacional*.

Enlace:

<https://www.criminaljusticenetwork.eu/es/post/la-orden-ejecutiva-de-trump-contra-la-corte-penal-internacional>.

Meltzoff, Andrew, y Wolfgang Prinz. *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*. (New York: Cambridge University Press, 2002).

Enlace:

<https://assets.cambridge.org/052180/6852/sample/0521806852ws.pdf>

Mery, Rafael. *Inteligencia Artificial y Firmas Legales: La falsa idea de creerse inmunes a la tecnología*. 20 de junio de 2023.

Enlace:

<https://www.linkedin.com/pulse/inteligencia-artificial-y-firmas-legales-la-falsa-idea-rafael-mery/>

Fecha de consulta 23 de septiembre de 2024, 11:00 am.

Quintiliano, Marco Fabio. *Instituciones oratorias*, Libro VI, capítulos 1 y 2: *De la peroración* y *De los afectos*.

Enlace:

https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/instituciones-oratorias--0/html/fffbc2d6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_41.html

Robledo Casanova, Ildefonso. “La magia de la palabra en Egipto”, en *Revista de arqueología*, Año nº 25, Nº 281, 2004. 37.

Enlace:

https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-magia-de-la-palabra-en-egipto-0/html/002833f2-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html

Rodríguez Adrados, Francisco. “Préstamo e innovación en la literatura griega épica, lírica y teatro”, *Myrtia* Nº 27 (2012), 13-128.

Enlace:

<https://revistas.um.es/myrtia/article/view/159361/139191>.

Tirant Prime. *Corte Constitucional emite sentencia sobre el uso de inteligencia artificial en la administración de justicia*, 13 de agosto de 2024.

Enlace:

<https://prime.tirant.com/co/actualidad-prime/corte-constitucional-emite-sentencia-sobre-el-uso-de-inteligencia-artificial-en-la-administracion-de-justicia/>

Fecha de consulta 23 de septiembre de 2024, 11:00 am.

Viveros Chavarría, Edison Francisco. “Sobre la transición de la noción de paradigma a la de matriz disciplinaria en Thomas Kuhn”, en *Revista Virtual Universidad Católica del Norte*, núm. 44, febrero-mayo, 2015. 173-174.

Enlace:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7795831>

Wahrmund, Ludwig, ed., *Quellen zur Geschichte des römischkanonischen Processes im Mittelalter*, vol. 4, fasc. 1, *Excerpta legum edita a Bulgaro cauidico* (Innsbruck: Wagner, 1925).

Enlace:

<https://www.unifr.ch/ius/mausen/fr/assets/public/files/publications/fondsanciens/wahrmund/41-42ExcerptaLegumQuicumqueVult.pdf>

Zagal Arreguín, Héctor Jesús. “Argumentación y Método en la *Ética Eudemia*”, *Tópicos 7* de Universidad Panamericana, (1994) 63.

Enlace:

<https://revistas.up.edu.mx/topicos/article/view/489>

Enlaces de sentencias

Boumediene et al. vs Bush et al., No. 06–1195. Argued December 5, 2007—Decided June 12, 2008.

Enlace:

<https://www.law.cornell.edu/supct/html/06-1195.ZS.html>.

Busch vs. Gore. No. 00-949. December 12, 2000.

Enlace:

<https://www.law.cornell.edu/supct/html/00-949.ZD.html>.

Castillo Algar c. España, sentencia del TEDH de 28 de octubre de 1998, Serie 1998- VIII, párr. 47 a 51.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/?i=001-58256>

Norín Catrimán y otros (Dirigentes, Miembros y Activista del Pueblo Indígena Mapuche) Vs. Chile. Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 29 de mayo de 2014. Serie C No. 279.

Enlace:

http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_279_esp.pdf.

Columbia et al. vs. Heller. No. 07-290. Argued March 18, 2008—Decided June 26, 2008. 2000—Decided December 12, 2000.

Enlace:

<https://www.law.cornell.edu/supct/html/07-290.ZS.html>.

Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, *The Constitutional Rights Project c. Nigeria*, Comunicación No. 87/93 (1995), párr. 13-14.

Enlace:

https://www.worldcourts.com/achpr/eng/decisions/1995.03.22_Constitutional_Rights_Project_v_Nigeria_87_93.htm

De Cubber c. Bélgica, sentencia del TEDH de 26 de octubre de 1984, Serie A86, párr. 27 et seq.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-57465>

Daktaras c. Lituania, sentencia del TEDH de 10 de octubre de 2000, Serie 2000-X, párr. 30.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/spa?i=001-58855>

Estados Unidos vs Alvarez-Machain. No. 91-712. Argued April 1, 1992—Decided June 15, 1992.

Enlace:

[https://supreme.justia.com/cases/federal/us/504/655/.](https://supreme.justia.com/cases/federal/us/504/655/)

Hernández *et al.* vs. Mesa. No. 17–1678. Argued November 12, 2019—
Decided February 25, 2020.

Enlace:

[https://supreme.justia.com/cases/federal/us/589/17-1678/.](https://supreme.justia.com/cases/federal/us/589/17-1678/)

Padovani c. Italia, sentencia del TEDH de 26 de febrero de 1993, Serie
A257-B, párr. 25.

Enlace: <https://hudoc.echr.coe.int/spa?i=001-57812>

Piersack c. Bélgica, sentencia del TEDH del 1 de octubre de 1982, Serie
A53, párr. 30. Sentencia 8692/79 CASO PIERSACK [TEDH-43 –
HUDOC.

Enlace:

[https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-57557%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-57557%22]})

Svetlana Naumenko c. Ucrania, sentencia del TEDH de 9 de noviembre
de 2004. Petición 41984/98, párr. 97.

Enlace:

<https://hudoc.echr.coe.int/ukr?i=001-67357>

Tierce y Otros c. San Marino, sentencia del TEDH de 25 de julio de 2000,
Serie 2000-IX, párr. 75.

Enlace:

[https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-58765%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-58765%22]})

United States vs. Husayn, aka Zubaydah, *et al.*, No. 20–827. Argued
October 6, 2021—Decided March 3, 2022.

Enlace:

https://www.supremecourt.gov/opinions/21pdf/20-827_i426.pdf

Legisgrafía

Carta de Derechos.

Enlace:

<https://www.state.gov/wp-content/uploads/2020/02/Spanish-translation-U.S.-Bill-of-Rights.pdf>

Carta Magna.

Enlace:

<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/17.pdf>

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Enlace:

<https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/CPEUM.pdf>

Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José).

Enlace:

<https://www.corteidh.or.cr/tablas/17229a.pdf>

Convención Europea de Derechos Humanos.

Enlace:

https://www.echr.coe.int/documents/convention_spa.pdf

Declaración de los Derechos y Libertades Fundamentales.

Enlace:

<https://sirdoc.ccy1.es/Biblioteca/Dosieres/DL177Diversidad/pdfs/UE-Res-1989-DeclaracionDerechos.pdf>

Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Enlace:

<https://www.un.org/es/about-us/universal-declaration-of-human-rights>

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

Enlace:

https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/ProfessionalInterest/ccpr_SP.pdf