
La Odisea de un abogado: conversaciones constitutivas en la Literatura y el Derecho

Sherman J. Clark* - Traducción: Agustina Allori**

I. Leyendo La Odisea

Si alguien me preguntara cómo leer a Homero, yo le diría lo siguiente: lentamente, con un amigo, como una parte de una conversación continua sobre la vida y el trabajo. Una vez a la semana, durante ya varios años, mi amigo Jim y yo venimos haciendo eso. Cuando empezamos a leer en griego una vez por semana, sabía que iba a ser una forma muy divertida de pasar el tiempo con un amigo; pero asumí que eso tendría muy poco que ver con nuestro trabajo como profesores de derecho. En este último punto, reconozco, estaba equivocado. Nuestra forma de trabajar, primero con Platón, y ahora con Homero, no solo conectó a dos amigos sino que ayudó también a vincular dos cuestiones que muchas veces están distanciadas, nuestra vida y nuestro trabajo. Los textos, nuestros lentos esfuerzos por analizar el griego, y las conversaciones –tanto acerca de esos libros como de nosotros a medida que los leíamos– fueron vehículos a través de los cuales yo fui capaz, como dice Frost, de “unir/ Mi profesión y mi pasatiempo/ Como mis dos ojos forman una sola mirada.”¹

No es este el tipo de trabajo que la mayoría de los profesores tiene en mente cuando hablan de “Derecho y Literatura” como un campo académico. Ellos, en cambio, tienden a enfocarse en la aplicación de la teoría literaria a los textos legales, o al estudio de la literatura en el derecho. Todo eso es muy valioso también; ahora bien, James Boyd White, a quien se le atribuye normalmente el haber fundado el movimiento “Derecho y Literatura”, no tiene ningún tipo de interés en un movimiento de este tipo. Él, en cambio, se sienta al lado de su chimenea y lee en griego con un amigo. Aquí es donde yo espero poder transmitir una imagen de lo

* Sherman Clark se desempeña como Kirkland & Ellis Professor of Law en la Escuela de Derecho de la Universidad de Michigan.

** LL.M. Michigan Law School. Profesora de derecho LL en la Universidad de Palermo y en la Universidad Torcuato Di Tella. Mail: aallori@umich.edu

¹ Frost, Robert, “Two Tramps in Mud Time” en: Frost, Robert, *The Poetry of Robert Frost: The Collected Poems* 275, Edward Connery Lathem ed., 1969.

que se puede aprender o alimentar a través de esta lectura compartida y progresiva.

Con ese propósito, en este ensayo voy a resaltar varios pasajes de *La Odisea*, todos del primer cuarto del libro.² Por lo tanto, no voy a mencionar aquí ni Cíclopes, ni Lestrigones, ni a Escila, ni a Caribdis, que son –en gran medida– los monstruos que aparecen en el imaginario popular. Las aventuras de Odiseo en el mar son memorables; pero ellas ocupan solo un cuarto de los 24 cantos que conforman el texto –los libros 9 a 12–, en donde Odiseo vuelve a contar sus aventuras a los feacios. De hecho, más de la mitad de la obra tiene lugar después de que Odiseo vuelve a Ítaca. Gran parte de la famosa pelea con estos monstruos, entonces, es una historia dentro de la historia –una de las tantas formas de construir la obra como un todo. En el caso de *La Odisea*, la balanza se inclina mucho más hacia el diálogo que hacia la guerra.

En este sentido, *La Odisea* no se trata primordialmente sobre cómo *llegar* a casa; sino esencialmente sobre cómo *estar* en casa. Nos plantea –y puede ser que nos enfrente– a una pregunta: ¿qué tipo de vida es posible después del combate, no solo para Odiseo, sino para todos nosotros, una vez que hemos hecho aquello que debíamos hacer? En nuestras propias vidas y en nuestro trabajo tenemos todos los días batallas que pelear, dinero por ganar o incluso glorias que celebrar. Pero cada uno de nosotros debe encontrar también una forma de volver –de aprender, decidir y convertirnos en quienes somos-. Siempre hacemos esto a la sombra de lo que ya hicimos, y lo hacemos en gran parte a través del discurso –a través de lo que decimos y de lo que elegimos decir-.

La Odisea no propone una única solución. Es una historia, no un silogismo. Y no hay un único mensaje en la historia –en parte porque no es una sola historia. *La Odisea* es una colección interconectada de historias contadas y escuchadas, una forma a través de la cual no solo Odiseo sino también su hijo Telémaco y otras personas intentan dar sentido a sus experiencias y encontrar una forma de sentirse en casa. Leer *La Odisea*, entonces, se parece menos a seguir un argumento que a emprender un viaje solo, en el cual hacemos justo lo que Telémaco y Odiseo hicieron. Visitamos otros lugares, vemos cómo vive la gente, escuchamos y contamos historias que nos hacen ser quienes somos. El objetivo de este ensayo es poder ofrecer una idea de por qué resulta valioso leer *La Odisea* de esta manera.

Pero, ¿qué tiene que ver esto con el derecho? ¿En qué sentido compartir las numerosas historias de *La Odisea* constituye literatura o *derecho*? Confío en que las conexiones van a ser claras, y voy a retomar esta pregunta más abajo, pero por ahora, es suficiente con esto: el derecho es también, de dos formas interconectadas, una serie de historias constitutivas y de auto-descripciones. En primer lugar, el derecho no es solamente un conjunto de reglas, un mero vehículo a través del

² Las traducciones del griego aquí son propias y me basé en el autoritativo texto Oxford Classical. Thomas W. Allen, ed. Oxford Press, 1917.

cual tomamos decisiones. Es también, y tal vez más esencialmente, un conjunto de conversaciones continuas, a través de las cuales describimos y determinamos quiénes somos y quiénes esperamos ser. Es nuestra Odisea colectiva. En segundo lugar, para cada uno de nosotros que trabajamos en el mundo del derecho, cómo y que tan bien participamos en esas conversaciones, nos ayudan a moldear quiénes somos –tanto como abogados y como seres humanos–.

Incluso habiendo garantizado que leer *La Odisea* es algo valioso para un abogado –o para cualquier persona–, se nos presenta también un problema inicial que debemos resolver. Ninguno de nosotros puede leer el griego homérico de la forma en que leemos nuestras lenguas maternas. Por mucho que estudiemos este lenguaje, carecemos del contexto social y cultural que le otorga un sentido completo. En lugar de ello, estamos continuamente traduciendo, excavando –preguntándonos a nosotros mismos qué contiene o qué se encuentra oculto en una palabra o frase. Esto es un obstáculo, por supuesto, pero también puede percibirse como una especie de bendición.

La forma en que la traducción representa un obstáculo es obvia. No comprende solamente el hecho de que no podemos determinar con seguridad qué significa una frase o una palabra en particular. Tiene que ver más bien con que una palabra o frase en griego, no significa *exactamente* lo mismo en ningún otro lenguaje. Por ejemplo, consideremos una palabra significativa tanto en *La Iliada* como en *La Odisea* –εὔχομαι-. Este verbo usualmente parece significar “rezar”, “alardear”, o alguna variación. Dada la centralidad de las relaciones con los dioses, las prácticas religiosas, el honor y la hbris en el mundo homérico, el significado de εὔχομαι es de vital importancia para el entendimiento del texto. Pero su significado prueba ser resbaloso. Ninguna palabra moderna logra capturar plenamente todo el abanico de significados de εὔχομαι, en parte porque esos significados solo encuentran sus raíces en valores homéricos.³

Dado este tipo de limitaciones, nos vemos forzados a luchar con las palabras. Y es en este sentido que nuestra distancia del griego puede ser vista no solo como una barrera, sino también como una bendición. Nos vemos forzados a prestarle al texto un tipo de atención que raramente empleamos cuando leemos en nuestros propios lenguajes. Y al hacer esto, vemos y escuchamos aquello que se nos habría escapado de otra forma. El verbo εὔχομαι ilustra muy bien este punto. Hay un uso potencial de εὔχομαι en Homero; pero es uno escondido por la traducción. Cuando la gente se describe a sí misma, dice algunas veces: “εὔχομαι εἶναι _____.” εἶναι es el infinitivo del verbo “ser”, y se reconoce generalmente que εὔχομαι viene a significar simplemente “declarar” o “afirmar”. Entonces la frase “εὔχομαι εἶναι _____” es generalmente traducida como “afirmo ser _____” o, simplemente “soy _____.”

³ Adkins, A. W. H., Εὔχομαι, Εὐχολή, and Εὐχος in Homer, 19 *The Classical Quarterly* 20–33, 1969.

La léxica clásica lista este uso como uno distinto al significado vinculado a la palabra “rezar”, pero por supuesto los significados se encuentran íntimamente relacionados, y en formas iluminadoras. Por qué rezamos –y a quiénes le rezamos– dicen muchísimo acerca de quiénes somos. Y, más vinculado a este punto, cada vez que decimos quiénes afirmamos ser, estamos pronunciando algo así como una plegaria. Lo que el uso homérico nos recuerda –y lo que posiblemente habríamos olvidado si no nos viéramos forzados a luchar con el significado de este término intraducible– es que las auto-descripciones son inherentemente aspiracionales, contingentes y constitutivas.

Vale la pena remarcar también que muchas veces la frase es utilizada por aquellos que no son de hecho quienes afirman ser. Por ejemplo, cuando Telémaco y sus acompañantes se encuentran en Pilos, su mentor le dice a Néstor: “εὖχομαι εἶναι el único hombre mayor entre los acompañantes de Telémaco.”⁴ Pero, por supuesto, esto no es del todo cierto. Es Atenea la que habla, guiando y ayudando a Telémaco en la forma de un mentor. Lo que ella dice no es una mentira *per se*, pero tampoco es una auto-descripción. Es parte de una historia, como nuestras auto-descripciones siempre lo son. Y es nuestro compromiso compartido de leer el texto minuciosamente –obligado en parte por los desafíos de la traducción de distintos contextos culturales– el que resalta este aspecto de la auto-descripción.

126 Pero no es este un fenómeno aislado –una incertidumbre productiva acerca del sentido y significado de una palabra específica–; leer a Homero es constantemente así. Una y otra vez, nuestras luchas con el sentido de lo que se dice en *La Odisea*, al mismo tiempo encienden e iluminan nuestras propias conversaciones.

II. La conversación constitutiva en La Odisea

Detrás de cada historia de regreso a casa hay una pregunta: ¿por qué marcharse en primer lugar? Una respuesta, por supuesto, es que hay trabajo por hacer. Pero eso hace depender la importancia del viaje en la importancia de la misión. Bajo esa luz, muchos de nuestros más icónicos viajeros, tal vez deberían haberse quedado en casa. Por ejemplo, ¿qué necesidad tenía Ismael de Ahab o de la ballena? Otra respuesta igualmente familiar es que es el viaje en sí mismo lo que importa, y no el destino. Pero este cliché plantea la siguiente pregunta: ¿en qué sentido tiene importancia el viaje?

Mientras que el tema central de *La Odisea* es el viaje de Odiseo para volver a casa desde Troya, la obra no empieza con Odiseo. Los primeros cuatro libros describen otro viaje –el del hijo de Odiseo, Telémaco, a Pilos y Esparta. Entonces, antes de hablar de Odiseo, resulta útil enfocarnos en su hijo. ¿Por qué Telémaco abandona su casa? Tal vez, él debería haber hecho lo que, con lágrimas en los ojos,

⁴ Homero, *supra* nota 2, Canto III, Línea 362 (“οἷος γὰρ μετὰ τοῖσι γεραίτερος εὖχομαι εἶναι.”)

le pide su amada nodriza y ama de llaves Euriclea:

“Quédate aquí cuidando lo que es tuyo: no tienes necesidad de deambular ni de padecer los males del inhóspito océano”⁵

En cierto nivel, la respuesta es bastante directa. Urgido por Atenea, Telémaco va a preguntarles a Néstor y a Menelao si tienen novedades sobre la ausencia prolongada de su padre. Las cosas se están desintegrando en su casa. Los pretendientes asedian a Penélope, devorando los bienes de Odiseo; las relaciones sociales se están deteriorando; las costumbres tradicionales se están dejando de lado u olvidando; nadie está seguro de quién liderará o en que se transformará Ítaca. El plan de Telémaco – repetido varias veces para dejarlo en claro– es éste: si se entera que Odiseo está vivo, va a esperar al menos un año más, pero si se entera que Odiseo ha muerto, llevará a cabo los ritos funerarios correspondientes y recomendará a su madre que se case nuevamente.⁶ En este sentido, el propósito del viaje de Telémaco es bastante claro.

Sin embargo, pensándolo bien, queda igualmente claro que este no puede ser la única –o mejor dicho, la principal– razón por la que Atenea lo insta a hacer este viaje. La repetición de la misión investigadora llama la atención y genera también dudas. Después de todo, Atenea ya sabe de antemano que Odiseo está vivo. Ella ya sabe dónde está. Tienen que haber, por lo tanto, otras razones por las que Telémaco simplemente no puede quedarse en casa. Y las hay. De hecho, Atenea le revela esas razones a Telémaco –aunque de forma indirecta y en tono críptico, como suelen hacerlo los dioses–.

Atenea le habla cuando él le reza y pide por su guía y ayuda. De este modo, ella llega bajo las apariencias de un mentor, un viejo amigo fiel y en quien se puede confiar, y le dice:

*Telémaco, de ahora en adelante no serás cobarde ni necio,
si la noble fortaleza de tu padre ha sido infundida en ti.
Tan hombre fue él para concretar sus promesas –tanto en palabras como
en acciones.
Entonces este viaje tuyo no será inútil ni en vano.
Pero si no eres el hijo de Odiseo y Penélope,
dudo que puedas ser capaz de lograr aquello que tienes en mente.
No son muchos, te digo, los hijos que se parecen a sus padres:*

⁵ Homero, *supra* nota 2, Libro II, Líneas 369–70.

“ἀλλὰ μὲν ’αὐθ’ ἐπὶ σοῖσι καθήμενος: οὐδέ τί σε χρῆ
πόντον ἐπ’ ἀτρυγέτον κακὰ πάσχειν οὐδ’ ἀλλάσθαι.”

⁶ Atenea le explica este plan a Telémaco en el Canto I, líneas 279-92, y Telémaco explica su propósito ante la Asamblea de notables en el Canto II, líneas 214-23. Está descrito nuevamente de forma más sintética por Antínoo en el Canto II, líneas 307-308 y por Telémaco en el Canto II, líneas 359-360.

*la mayoría son peores, y muy pocos mejores que ellos.
Sin embargo, ya que desde ahora no serás cobarde ni necio,
ni la sabiduría de Odiseo te ha abandonado del todo,
entonces hay esperanzas para ti de que puedas lograr estas hazañas.⁷*

El enredado sonido y estructura de este pasaje no es solamente producto de mi tosca traducción. El texto original es así –torpe, unas líneas desparramadas, donde Atenea enlaza las esperanzas enraizadas en el linaje de Telémaco con las aspiraciones enfocadas en su propia reputación. Ella conecta ambas con sus actuales y potenciales rasgos de carácter. A pesar de la convencional frase introductoria que las precede, manifiestamente estas no son “palabras aladas.”⁸ La intencional dificultad en la dicción hace imposible desenredar la historia, las esperanzas, la identidad. Para Telémaco, como para Odiseo, descubrir quién debería ser y cómo debería vivir, requiere tener que darle sentido a su pasado.

Y para Telémaco, al igual que para Odiseo, esta no es una pregunta meramente personal. Uno es el actual rey y el otro será el futuro –responsables y voceros no solo de sí mismos, sino también de su comunidad. En *La Odisea*, entonces, no solo entran en juego las vidas e identidades de Odiseo y Telémaco, sino también las de Ítaca. Tanto Telémaco como Odiseo deben descubrir cómo vivir sus vidas como individuos, pero también deben encontrar sus roles como líderes. Sus objetivos, entonces, son similares a los nuestros. Y sus búsquedas, como deberían ser las nuestras también, son realizadas a partir de una serie de conversaciones –tanto públicas como privadas.

No voy a volver a contar aquí o a resumir la conversación que Telémaco comparte con Néstor en Pilos ni con Menelao en Esparta, pero varias cosas son dignas de resaltar: ellos juzgan a Telémaco por cómo (y que tan bien) habla; hablan acerca de quién es él o quién debería ser; le cuentan sus propias historias de regreso a casa; y le proveen de algunos potenciales, aunque parciales, modelos de vida.

Cada una de estas facetas es presentada en la primera conversación de Telémaco

⁷ Homero, *supra* nota 2, Canto II, Líneas 270–80.

Τηλέμαχ', οὐδ' ὄπιθεν κακὸς ἔσσειαι οὐδ' ἀνοήμων,
εἰ δὴ τοι σοῦ πατρὸς ἐνέστακται μένος ἦ,
οἷος κείνος ἦν τελέσαι ἔργον τε ἔπος τε:
οὐ τοι ἔπειθ' ἀλίη ὁδὸς ἔσσειται οὐδ' ἀτέλεστος.
εἰ δ' οὐ κείνου γ' ἔσσι γόνος καὶ Πηνελοπέιης,
οὐ σέ γ' ἔπειτα ἔολπα τελευτήσειν, ἄ μνοιναῖς.
παῦροι γάρ τοι παῖδες ὁμοῖοι πατρὶ πέλονται,
οἱ πλέονες κακίους, παῦροι δέ τε πατρὸς ἀρείους.
ἀλλ' ἔπει οὐδ' ὄπιθεν κακὸς ἔσσειαι οὐδ' ἀνοήμων,
οὐδέ σε πάγχυ γε μῆτις Ὀδυσσῆος προλέλοιπεν,
ἐλπῶρή τοι ἔπειτα τελευτήσῃσι τάδε ἔργα.

⁸ Homero, *supra* nota 2, Canto II, Línea 269 (señalando “ἔπεα πτερόεντα”).

con Néstor en Pilos. Aproximándose a Néstor y a sus parientes, comprometidos en un festín y ritual sacrificial, al principio Telémaco duda sobre cómo hablarle a este gran hombre. Pero Atenea le brinda fortaleza:

*El reflexivo Telémaco le habló cara a cara
–valiente, ya que Atenea inspiró su corazón–
para preguntarle sobre su padre, ausente por largo tiempo,
y para tener él mismo un buen nombre entre hombres.⁹*

La última línea es ambigua. Uno podría agregar un artículo o un pronombre y leer las últimas palabras como “entre los hombres” o “entre sus hombres”, sugiriendo que Telémaco quiere causar una impresión en Néstor y sus parientes, o en sus propios acompañantes. Esa lectura es plausible, y resaltaría la consciencia de Telémaco de que será juzgado de acuerdo a sus habilidades discursivas; pero la frase se leer mejor de la forma en que la he traducido. Telémaco es consciente de que su lugar en el mundo, no solamente entre los presentes, depende de cómo –y que tan bien– hable.

Y él habla bien. Telémaco se presenta y describe su misión en un discurso largo, maduro y con gracia, el cual no reproduciré aquí –y al cual mi traducción no podrá, bajo ninguna circunstancia, hacerle justicia. Es suficiente decir que Néstor quedó debidamente impresionado. No voy a reproducir tampoco la respuesta de Néstor, igualmente larga y gentil –con la excepción de 6 líneas. Habiendo mencionado a Odiseo y sus experiencias compartidas en Troya, Néstor dice:

Nadie allí se atrevió a desafiarlo en su consejo,
ya que por lejos, el semejante a los dioses Odiseo, ganaría
ante cualquier estrategia –tu padre– si realmente eres su hijo.
La maravilla me deja atónito al contemplarte, ya que tu discurso
se parece mucho al de él. Juraría que ningún otro hombre tan joven
puede hablar de forma tan adecuada y correcta.¹⁰

⁹ Homero, *supra* nota 2, Canto III, Líneas 75–78.

τὸν δ' αὖ Τηλέμαχος πεπνυμένος ἀντίον ἠΐδα
θαρήσας· αὐτὴ γὰρ ἐνὶ φρεσὶ θάρσος Ἀθήνη
θῆχ', ἵνα μιν περὶ πατρός ἀποιοχόμενιο ἔροιτο
ἢ δ' ἵνα μιν κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχησιν·

¹⁰ Homero, *Ibid*, Canto III, Líneas 120-25.

ἔνθ' οὐ τίς ποτε μῆτιν ὀμοιωθήμεναι ἄντην
ἦθελ', ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἐνίκᾳ Δίος Ὀδυσσεύς
παντοίοισι δόλοισι, πατήρ τεός, εἰ ἔτεόν γε
κεῖνου ἔκγονός ἐστι· σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα.
ἦ τοι γὰρ μῦθοί γε εὐκίστες, οὐδέ κε φαίης
ἄνδρα νεώτερον ᾧδε εὐκίκα μυθήσασθαι.

Aquí Néstor le habla a Telémaco de una forma muy parecida a la que le habló Atenea en Ítaca. Él entrelaza la identidad de Telémaco no solo con su linaje personal, sino con su potencial rol institucional. La palabra que he traducido como “consejo” es *μητιν*. Puede significar también, y por lo tanto sugiere, –sabiduría, un plan, o incluso un arte, incluyendo el arte del poeta o del orador-. Si Telémaco está por convertirse en aquella persona que es capaz de ser, quien dice ser, lo hará en gran medida a partir de la sabiduría y el arte de sus palabras –tanto en su vida privada como en su rol como potencial líder y consejero-.

Néstor procede directamente de esta evaluación de Odiseo y Telémaco a una detallada descripción de su propio regreso de Troya. El viaje de Néstor no fue notable; pero el hecho de que se refiera a éste de forma tan profunda es iluminador. Menelao hace lo mismo –describiendo detalladamente, su mucho más sorprendente, ruta de regreso a casa– cuando Telémaco habla con él en Esparta. Y ambos se toman un tiempo para volver a contar la suerte que corrió Agamenón a su regreso a Micenas. Estas historias ricas en significado y ambigüedad recuerdan al lector el tema del regreso a casa del que trata *La Odisea*. Y nos recuerda también –especialmente a través de la repetida alusión a la muerte de Agamenón en manos de Egisto– que llegar a casa es solo una parte de la batalla. La pregunta siguiente es: ¿serán capaces de *estar* en casa? Y si es así, ¿cómo? Bajo esta luz, la visita de Telémaco a Pilos y a Esparta le ofrecen buenos modelos de vida –posibles modelos de ser-. Ninguno de los dos llega a ser completamente adecuado; pero juntos le brindan a Telémaco la materia prima para que él mismo, como un artesano, dé forma a su vida y trabajo.

La sabiduría paternal y piedad de Néstor son ilustradas como ejemplares y, contrastan de alguna manera, con la forma en que él es retratado en *La Iliada*, donde su sabiduría es apagada por los tediosos discursos de “allá, por mi época”, que daba en Troya. Néstor, a pesar de su avanzada edad –o a lo mejor gracias a ella– ha crecido y madurado y es capaz de brindarle a Telémaco una visión acerca de cómo un buen hombre debe hacer las paces con su pasado y cómo debe encontrar una forma de poder estar en casa. Pero la madura autocomplacencia de Néstor sigue siendo insatisfactoria –o al menos incompleta-. Su paraje parece ser muy fácil, su certeza tal vez no del todo desafiada. No parece que él haya pensado demasiado la pregunta de cómo vivir bien y plenamente, sino más bien parece haber establecido –y ciertamente dominado– una serie de respuestas convencionales. Telémaco admira a Néstor, como lo admiramos también nosotros; pero el modelo que Néstor le ofrece no es suficiente para este joven hombre, muchas veces descripto como “reflexivo” Telémaco.¹¹

¹¹ El término *πεινυμένος*, proviene del verbo *πνέω*, el cual es una forma variación declarativa del presente perfecto de *πνέω* (respirar). La casi nunca utilizada *πνέω* significa ser consciente de, o tener posesión de las propias facultades, o simplemente respirar. El participio pasado más común *πεινυμένος* puede entonces ser traducido como “sabio” or “reflexivo” o incluso “consciente.” Significativamente, esta palabra es aplicada a Telémaco principalmente cuando está por hablar.

Menelao ofrece otra visión –una vida de gran riqueza acumulada, pero a la vez errante y dolorosa-. Las combinaciones de oro, plata y otros materiales raros y preciosos adornando sus sublimes vestíbulos, desafían tanto al lector de la misma forma en que impresionan a Telémaco. Nosotros, al igual que Telémaco, nos vemos abrumados por el volumen y la variedad de la riqueza de Menelao. Menelao, por su parte, parece menos abrumado. El pretende reconocer que la riqueza no puede ser la medida de una vida –al menos eso parece pensar cuando reflexiona sobre la muerte de su hermano y de los compañeros que ha perdido-. Pero incluso en ese momento, su manera de enmarcarlo revela una falta de profundidad. Menelao dice que le habría bastado un tercio de su riqueza, con tal de que sus compañeros vuelvan sanos y salvos de Troya.¹² ¿Un tercio? Esto es como si el presidente de un fondo de cobertura de 3 billones de dólares dijera que sería feliz solo con un billón. Menelao, admirable en numerosos aspectos, no puede enseñarle a Telémaco lo que éste necesita aprender.

Pero el punto para Telémaco no es si aprenderá de Néstor o de Menelao una forma correcta de vivir, sino que logra verse a sí mismo pensando y hablando sobre ello, en un contexto rico para hacerse tales preguntas. Y el punto para nosotros al leer *La Odisea*, y al comprometernos indirectamente con estas conversaciones, es el mismo. No es que lo que Telémaco u Odiseo aprendan vaya a ser bueno para nosotros, sino que a nosotros también se nos está brindando un suelo fértil para sembrar y alimentar nuestras propias conversaciones sobre nuestro lugar en el mundo.

131

Cuando el Canto V vuelve a Odiseo, no lo encontramos peleando con monstruos o luchando en el océano. En lugar de ello, lo encontramos con la hermosa ninfa Calipso en su isla. Es cierto, no es libre para marcharse, pero de nuevo surge ésta pregunta: ¿por qué se quiere marchar? Allí está cómodo, seguro, tiene placer físico, salud; Calipso incluso le ofrece la inmortalidad. Odiseo tiene en la isla de Calipso todas aquellas cosas que la riqueza podría comprar, incluso más: todas aquellas cosas que creemos querer. Pero él pasa los días sollozando, añorando su hogar. No es tampoco la primera ni la última vez que Odiseo se enfrenta a la seductora posibilidad de quedarse en un lugar cómodo y seguro. Entonces, ¿por qué no se queda simplemente?

La respuesta más obvia es que la seguridad, la comodidad y el placer no son lo que hacen que una vida sea valiosa y significativa, al menos no para Odiseo. Esas cosas son, en algún sentido al menos, insignificante. Esta observación puede parecer obvia o un mero cliché. Pero si tenemos en cuenta que Odiseo no solo se representa a sí mismo sino que representa a su comunidad, nos debería hacer reflexionar sobre nuestro trabajo como abogados –ya sea como consultores, activistas, formuladores de políticas públicas o servidores públicos-. Gran parte de ese trabajo consiste en ayudar a otras personas a que estén a salvo, a que tengan una vida más saludable, con mayores ganancias, o más cómoda. Sin embargo, por más obvio que parezca,

¹² Homero, *supra* nota 2, en el Canto IV, Líneas 97-99.

todavía estamos lejos de verlo de esta forma; de entender que estas cosas no son suficientes para tener una buena vida, una vida gratificante —que estas cosas, en un sentido más profundo, no son las más importantes. Esto debería hacernos reflexionar sobre si queremos que nuestro trabajo sea una de las patas de una vida significativa y buena o solamente una buena forma de hacer dinero. Pero, por ahora, dejemos de lado ese profundo y difícil problema —en lugar de eso, reconozcámoslo como el tipo de ejemplos al que nos enfrenta y nos fuerza a pensar la lectura de *La Odisea*. Por ahora, nos concentremos en Odiseo.

Calipso se ve finalmente obligada por los dioses a dejarlo ir —aunque él mismo tenga que construir una balsa para poder marcharse-. Es decir, él tiene que construir su propio camino hacia el futuro, utilizando una combinación de sus propias habilidades y de los materiales que tiene a mano. Es eso, justamente, lo que él hace. Y luego de un largo naufragio y de una estrepitosa tormenta, se las arregla para terminar en una desconocida ribera rocosa. No sabe todavía dónde está. Pero sí tiene un problema más urgente: la noche está cayendo, está desnudo y hace frío. Luego de una década de lucha heroica en Troya y de otra década de viajes errantes y épicos, él se enfrenta al decididamente anti-heroico destino de morir en una playa congelado. Así es como sobrevive a la noche:

132

*Fue hacia los bosques: y cerca del agua encontró un desmonte,
donde se arrastró hacia dos arbustos —una espina salvaje
y un olivo, creciendo ambos en el mismo suelo.
Allí, ni la explosión húmeda y aulladora del viento
ni los rayos del brillante sol podían penetrar.
Tampoco la lluvia podía atravesarlos, ya que habían crecido
muy pegados y entrelazados el uno del otro....¹³*

La palabra φυλῆς, que he traducido como “espina salvaje”, es al mismo tiempo ambigua e iluminadora. Claramente se refiere a un tipo de planta o arbusto, y contrasta aquí con ἐλαίης, que significa “olivo”. Otros interpretan que φυλῆς se refiere a otro tipo de olivo, uno que crece de forma salvaje en la playa brava, en lugar de ser cultivado.

¹³ Homero, *supra* nota 2, Canto VI, Líneas 475-482

βῆ ῥ' ἴμεν εἰς ὕλην: τὴν δὲ σχεδὸν ὕδατος εὗρεν
ἐν περιφαινομένῳ: δοιοῦς δ' ἄρ' ὑπήλυθε θάμνους,
ἐξ ὁμόθεν πεφυῶτας: ὁ μὲν φυλῆς, ὁ δ' ἐλαίης.
τοὺς μὲν ἄρ' οὐτ' ἀνέμων διὰ μένος ὑγρὸν ἀέντων,
οὐτε ποτ' ἠέλιος φάεθων ἀκτίσιν ἔβαλλεν,
οὐτ' ὄμβρος περάσκει διαμπερές: ὧς ἄρα πυκνοὶ
ἀλλήλοισιν ἔφυν ἐπαμοιβαδῖς. . . .

Es este contraste –entre manifestaciones salvajes y culturizadas– el que es iluminador. Cualquiera sea el tipo de lugar que Odiseo encuentre o se haga en el mundo, tendrá que ser uno que entreteja finamente los dos lados de su naturaleza, representados por el olivo salvaje y el doméstico. El artesano de la guerra de Troya y el gentil padre de Ítaca necesitan madurar juntos para poder darle un hogar tanto a Odiseo como a su comunidad.

Cuando Odiseo sale de su refugio hacia el cálido sol de la mañana, la primera persona con la que encuentra es la princesa Nausícaa, hija del rey feacio Alcínoo. Finalmente, Alcinoo entretendrá a Odiseo, hablará con él y lo ayudará a volver a Ítaca. Pero primero, Odiseo debe hablar con la princesa en la playa. Sus charlas con Nausícaa son notables en muchos aspectos. Ella representa otra reflexión, e implícitamente ofrece a Odiseo una posible imagen de un hogar. Pero más notable aún es la visión que de su hogar le ofrece explícitamente Odiseo. Habiéndole pedido su ayuda, él le dice:

*Que los dioses te cumplan todos los deseos de tu corazón:
un marido y un hogar; y también buena armonía.
No hay mejor ni mayor obsequio –que cuando, hombre y mujer
con mentes afines, unidas en pensamiento, sostienen un hogar.
Esto genera mucho dolor a las personas que los odian y es una
fuente de alegría para quienes les desean el bien.
Y son ellos quienes mejor perciben todo esto.¹⁴*

133

Cada frase de este pasaje puede sostener una noche de buena conversación. Pero nos enfoquemos en, tal vez, la línea más inciertas –la última oración, que traduje aquí como “Y son ellos quienes mejor perciben todo esto.”¹⁵ El verbo deriva de κλύω, que generalmente significa “escuchar”, y que algunas veces se traduce como “conocer”.¹⁶ El uso de “conocer” para ἔκλυον estira el sentido innecesariamente, por eso mi elección es “perciben” –pero la idea detrás de esta interpretación es que, una pareja feliz y con mentes semejantes, es más consciente que otras de las bendiciones que comparten-. Por otro lado, κλύω está relacionado a una familia

¹⁴ Homero, *supra* nota 2, Canto VI, Líneas 180–85.

“σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῆσι μνοιναῖς,
ἄνδρα τε καὶ οἶκον, καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν
ἔσθλην: οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον,
ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον
ἄνηρ ἠδὲ γυνή: πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσι,
χάρματα δ' εὐμενέτησι, μάλιστα δὲ τ' ἔκλυον αὐτοί.”

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ El tiempo es el llamado aoristo “gnómico”, el cual sugiere una verdad sin tiempo, más que un evento pasado.

de palabras, que significa “gloria” o “reputación”; entonces una forma alternativa de leer esta frase sería así: “...ellos son su mejor afirmación de la fama.” Esta interpretación resalta la posibilidad de que la gloria externa es menos necesaria para aquellos que han construido este tipo de vida.

Cuando nos enfrentamos a esta suerte de ambigüedad, el primer paso es estudiar la tradición textual, consultar a la academia y tratar de determinar el mejor sentido o el más adecuado. Y eso es lo que hacemos. Pero recordamos también el espíritu con el cual, y el propósito por el cual, estamos leyendo. No leemos *La Odisea* porque nos ofrece buenas respuestas acerca de cómo vivir bien. La leemos porque nos interpela y nos obliga a realizarnos estas preguntas interesantes. Sea que podamos o no resolver la incertidumbre sobre el sentido de estas oraciones, nos permite luchar con estas fuerzas ambiguas y facilita nuestra atención y pensamiento. Se nos brinda la oportunidad de hablar y pensar si la característica central de la vida que Odiseo describe –o, de forma más general, de una buena vida– es la autoconsciencia de las bendiciones que uno tiene, o la falta de necesidad de aprobación externa, o algo completamente diferente. ¿Es ésta verdaderamente su visión sobre felicidad doméstica? ¿O simplemente le está diciendo a la princesa Nausícaa aquello que ella quiere escuchar? ¿Qué piensa Odiseo realmente? Más concretamente, ¿qué pensamos nosotros ahora que la pregunta ha sido planteada para nosotros de forma tan vívida?

134

III. La conversación constitutiva en el derecho

Me he concentrado hasta ahora en el primer cuarto de *La Odisea*. Lo que queda es, por supuesto, igualmente rico; pero el objetivo aquí no es un brindar un retrato de la obra. Mi esperanza es, más bien, ofrecer un sentido de cómo sería leerla de la forma en que he sugerido –lentamente, con un amigo, como una parte de una conversación continua sobre la vida y el trabajo-. Entonces, hablemos de esto último: el trabajo. ¿Qué nos ayuda a ver o a decir sobre nuestro trabajo en el derecho una lectura de este tipo? Estoy tentado a ofrecer objeciones. Ciertamente, esbozar duras “lecciones para abogados” sería inconsistente con el punto esencial de este artículo. Nuestra lectura no está destinada a contestar las preguntas acerca de cómo debemos comportarnos, sino que debe ayudarnos a plantearnos esas preguntas. Aclarado esto, puedo decir algo sobre cuál sería ese caso: sobre cómo nuestra lectura compartida de *La Odisea* puede ayudarnos a pensar y hablar sobre nuestro trabajo y nuestras vidas en el derecho.

Primero, los hábitos de pensamiento alimentados por este tipo de lectura son valiosos, diría esenciales, para el estudio y la práctica del derecho. No solo la lectura cuidadosamente colaborativa tiene gran valor para los abogados, sino que también hay un sentido en el que no solo somos lectores sino también traductores. Ayudamos a nuestros clientes y patrocinados a escuchar y contar sus historias –muchas veces

en contextos ajenos a ellos mismos, o entre otras personas que no comparten sus experiencias. Entonces, tenemos que pensar muy bien cómo una historia formulada para un mundo, puede ser interpretada o tener sentido en el mundo de otros. Tenemos que desarrollar también la habilidad de confrontar la ambigüedad y navegar en la tensión entre la necesidad de finalidad del derecho y la inherente incertidumbre que rodea a los materiales con los que trabajamos.¹⁷ Alimentar estos rasgos a través de nuestra lectura puede ayudarnos a ser mejores abogados, de la misma forma que puede ayudarnos a vivir vidas más ricas y plenas.

Pero la conexión entre nuestra lectura y nuestro trabajo puede ser todavía más profunda. Un aspecto esencial de nuestro trabajo comprende aquello que podemos describir como “darle sentido a la experiencia”. La práctica y el estudio del derecho nos llaman constantemente a hacer las paces con lo que hemos dicho y hecho en el pasado, ya sea en la forma de leyes, de precedentes judiciales o de la misma tradición. Mientras que tener un ojo en el futuro es una política prudente –y que debemos cumplir; también tenemos la obligación de mirar hacia lo que hemos hecho. Tenemos que pensar qué es lo más importante de lo que hemos hecho y dicho –qué vamos a relegar como *obiter dicta* y qué vamos a abrazar como el emblema de quiénes somos.

La centralidad de la conversación en *La Odisea* resalta que son tanto “las palabras como las acciones”¹⁸ las que importan a la hora de convertirnos en quienes somos. Esto puede parecer obvio, pero tiene consecuencias más profundas. Nos obliga a rechazar la dicotomía entre discurso y acción. Más concretamente, nos previene de escondernos detrás de esa dicotomía. Es fácil, y puede ser confortable, asumir que tenemos menos responsabilidad por lo que decimos que por lo que hacemos. Esto es especialmente importante dado el gran valor que le otorgamos a nuestra autonomía en la vida moderna y en el derecho. Sabemos que somos responsables y que debemos pensar cuidadosamente acerca de las cosas que obligamos a las personas a hacer. Pero a lo mejor pensamos que no debemos preocuparnos tanto si persuadimos a otras personas a hacer algo. Después de todo, podemos decir que dependía de ellas mismas y que nosotros no las obligamos. Pero esta es una comodidad falsa. Puede ser que las implicancias éticas de la persuasión no sean las mismas que la de la coerción física, pero son también reales. No está bien, por ejemplo, hacerle hacer a una persona lo que uno quiere que haga, en tanto se la pueda convencer a través de la palabra.

Las consecuencias de nuestro discurso tampoco se agotan una vez que aceptamos las responsabilidades por las acciones que hemos persuadido a otros de hacer. Cuando Telémaco habla con Néstor y con Menelao, no se están persuadiendo entre

¹⁷ Véase: Sherman J., Frost for Lawyers: “The Best Thing That We’re Put Here For’s to See”, 112 MICH.L.REV. 867 (2014), argumentando que la incertidumbre en los poemas de Frost pueden enseñarnos invaluable lecciones.

¹⁸ Homero, *supra* nota 2, Canto II, línea 272 (“ἔργον τε ἔπος τε”).

ellos de hacer esto o lo otro. Ellos se están describiendo a sí mismos y entre sí, y así ayudándose en el proceso de construirse y convertirse en la persona que son o que esperan ser. Sus conversaciones tienen esta forma y foco porque ellos reconocen –y, por lo tanto, nos obligan a reconocer– que la forma en la que florecemos como seres humanos, depende tanto del tipo de persona que somos como de nuestras acciones externas y circunstancias. Si, entonces, reconocemos nuestra responsabilidad por lo que decimos, debemos enfrentar el hecho de que ayudar a alguien a convertirse en un tipo de persona, importa tanto como persuadirlo de que lo haga.

Recuerden cómo describe Odiseo a Nausícaa su atractiva visión de la vida doméstica. Él ciertamente está tratando de persuadirla de algo en ese discurso, para que ella lo ayude. Pero está haciendo más que eso; él la está ayudando a construir su propia idea de un matrimonio y una buena vida. Ella está obsesionada con la idea del matrimonio, como el texto lo deja claro, y pronto empieza a ver a Odiseo como el tipo de hombre con el que le gustaría casarse. Entonces lo que él le dice sobre el matrimonio y la vida en familia no solo va a resonar con sus propias expectativas; también va a informarlas. Y la forma en que ella llega a concebir estas cosas, importan más que las preocupaciones físicas o materiales que pueda tener al frente de su joven mente. No queda del todo claro que Odiseo sea consciente de este poder constitutivo del lenguaje, pero debería serlo. Y también nosotros.

136 Imaginen que como abogados, legisladores o candidatos políticos, tenemos la posibilidad de hacer avanzar un proyecto de ley si utilizamos argumentos que apelen al racismo o al miedo. A lo mejor estamos buscando construir una nueva escuela que sirva a los chicos más desaventajados de nuestra ciudad. Reconocemos que podríamos ganar apoyo para el proyecto si sutilmente enfatizamos que tener nuevas escuelas va a evitar que esos chicos (negros) tengan que viajar a través de la ciudad para asistir a nuestras escuelas (blancas). Podemos dar por sentado que un argumento que se parezca a un sermón va a fracasar y por lo tanto sería una mala estrategia. Pero también deberíamos dudar de realizar este argumento incluso si creemos que puede llegar a funcionar. Y deberíamos dudar no solo porque el argumento es repugnante, sino también porque apelando al racismo y al miedo, no solo estamos cediendo ante estas cuestiones. También estamos ayudando a construir estas ideas en nuestra comunidad.

Las alusiones al racismo y al miedo, sin embargo, son ilustraciones muy obvias. La problemática realidad es que posiblemente nuestro impacto sea menos obvio, y por lo tanto ignorado. Es fácil ver que la retórica de Donald Trump no solo es complaciente hacia la xenofobia sino que también la enciende. Y queda igualmente claro que el segundo discurso inaugural de Lincoln no solo apelaba a los mejores ángeles de nuestra naturaleza, sino que también los alimentaba. Pero para aquellos de nosotros que no somos ni Lincoln ni Trump, el impacto de nuestro discurso es más bien pequeño, incremental y acumulativo.

Un ejemplo menos obvio podría ser el grado e insistencia de nuestros argumentos vinculados al incremento marginal de la ganancia, comodidad o seguridad. No es obvio que estos argumentos sean destructivos. Pero no debería sorprendernos que –tras haber confiado demasiado en ese tipo de argumentos al punto de excluir otros–, nos encontremos en una sociedad tan enfocada en estas cosas que no sea capaz de sostener conversaciones públicas sobre otras cuestiones que deberían tener más importancia. Vamos a cosechar aquello que –en parte a través de nuestras formas de hablar y de argumentar– hemos sembrado.

Pero incluso eso es una ilustración muy fácil. El impacto de nuestro discurso puede ser más sutil todavía. Ese es, de hecho, el corazón del problema: que solemos olvidarnos o fallamos a la hora de hacernos responsables de las consecuencias e implicancias de lo que decimos.

Consideremos, como una ilustración final, la retórica de un jurista particularmente poderoso y persuasivo –el recientemente fallecido Juez Scalia-. Voy a sugerir más abajo que el Juez Scalia no le prestó la suficiente atención al potencial impacto constitutivo de su retórica. Pero primero déjenme darle crédito por las cosas que se merece. A pesar de su enfático textualismo, el Juez Scalia trató, en varias ocasiones, de alimentar lo que él consideró “los mejores ángeles de nuestra naturaleza” –especialmente cuando sentía que era apropiado responder a argumentos muy generales, realizados por otros jueces de la Corte-.

Por ejemplo, al final de su largo disenso en el caso *U.S. v. Virginia*, el Juez Scalia cita extensamente el Código de Honor del Instituto Militar de Virginia (VMI por sus siglas en inglés) –enfaticando secciones cuyo objetivo es alentar la conducta “caballeresca” frente a las mujeres-.¹⁹ Concluye así:

Yo no sé si los hombres del VMI vivían bajo las reglas de este Código; a lo mejor no. Pero es poderosamente impresionante que una institución pública de alta educación actual, haya buscado que lo hagan. No siento que ninguno de nosotros, mujeres incluidas, vayan a estar mejor si se lo destruye.²⁰

Seguramente, muchos pueden preguntarse si la mirada estereotipada de qué es una conducta admirable encarnada por el Código de Honor del VMI, sea el tipo de conducta al que debemos aspirar, o representa el emblema del tipo de actitudes que debemos luchar por derrocar. El punto aquí es simplemente que el Juez Scalia no parecía ciego frente al impacto que la ley tiene en la formación del carácter público. Tampoco fue incapaz de hablar sobre estas preocupaciones.

Pero eso hace tal vez un poco más desconcertante –e instructivo– que el Juez

¹⁹ 518 U.S. 515, 602-03, 1996, (Scalia, J., disintiendo).

²⁰ *Ibid.*, 603.

Scalia haya parecido desatento a la potencial implicancia de su propia retórica judicial. El caso, *Callins v. Collins*, ante la Corte Suprema en 1994, ofrece una ilustración. Ese caso es conocido por el disenso del Juez Blackmun, donde argumenta que la pena de muerte es siempre inconstitucional. El Juez Scalia concurre en ese caso, en gran parte porque considera necesario responder a la disidencia del Juez Blackmun. Aquí se puede ver el lenguaje relevante de la concurrencia de Scalia:

El juez Blackmun comienza su afirmación [sobre la crueldad de la pena de muerte] describiendo de forma patética la muerte de un convicto a través de una inyección letal. El elige, como el caso para hacer una afirmación sobre ello, un caso mucho menos brutal de asesinato de los que vemos regularmente –el asesinato de un hombre desplomado de repente e inesperadamente por una bala, sin oportunidad de prepararse a sí mismo y de dejar en orden sus asuntos y abandonado hasta morir desangrado en el piso de una taberna-. La muerte, a través de una inyección que el Juez Blackmun describe, parece mucho más deseable al lado de esta otra. Se ve mucho mejor que la de muchos otros casos que tenemos usualmente al frente nuestro, casos que el Juez Blackmun no eligió como vehículos para su anuncio de que la pena de muerte es siempre inconstitucional –por ejemplo, el caso de la niña de 11 años violada por cuatro hombres y luego asfixiada con su ropa interior en la garganta-. ¡Qué envidiable es una muerte tranquila con una inyección letal al lado de eso! Si la gente concluye que esas formas de muerte mucho más brutales van a ser disuadidas por la pena capital; ciertamente, si la gente concluye que la justicia requiere que esas muertes brutales sean vengadas con la pena capital; la creación de contradicciones falsas, no textuales²¹ o anacrónicas a la “jurisprudencia de la Corte en relación con la Octava Enmienda” no debería impedirlo.²²

138

Uno puede citar ciertamente otras afirmaciones más sorprendentes e incendiarias de la pluma del Juez Scalia; pero el hecho de que este argumento sea en su superficie relativamente restringido, presenta una mejor imagen de la preocupación en cuestión. En cierto nivel, el Juez Scalia está simplemente respondiendo –justificadamente– a una amplia declaración realizada por el Juez Blackmun, sobre la crueldad de la pena capital. Pero miremos más de cerca qué hace el argumento del Juez Scalia.

En primer lugar, enmarca la cuestión en términos de horror comparado, basándose en y arraigando al mismo tiempo, la asunción de que nuestras miradas sobre la crueldad de la pena de muerte deben girar en torno a la intencionalidad del asesino convicto.

²¹ En el original: “*untextual*”.

²² 510 U.S. 1141, 1142-43 (1994) (Scalia, J.,concurriendo) (citas internas omitidas).

Ese enmarcamiento efectivamente descarta la posibilidad de que la problemática crueldad de la pena capital tenga un impacto no solo en aquellos que matamos (justificadamente), sino en todas aquellas personas que realizan o apoyan la ejecución. Sin entrar en el debate sobre la pena capital, podemos notar que una objeción hacia las penas crueles e inusuales es que nos enseñan a ser crueles, y que seremos personas más íntegras si, en lugar de ello, se nos enseña a ser más compasivos. Manifestando una suerte de ceguera doble, el Juez Scalia ignora aquí el potencial impacto constitutivo de su propia retórica y de la pena de muerte en sí misma.

En segundo lugar, habiendo enfocado la cuestión completamente en la intencionalidad de los asesinos convictos, el Juez Scalia procede a enfatizar que es justamente venganza lo que se merecen. Seguramente, no está argumentando explícitamente a favor de una teoría de justicia retributiva en este pasaje, pero el uso del condicional “Si [la gente] concluye...”,²³ no minimiza el poder de aprobación. El lenguaje gráfico y la yuxtaposición de la inocente víctima y de sus brutales asesinos logran su cometido. Más aún, al atribuir a la gente un deseo de venganza, más que un argumento, está alimentando esa forma de pensamiento.²⁴

En tercer lugar, el argumento del Juez Scalia rechaza las objeciones a la pena capital como la evidencia de un carácter público penoso o manchado, que contrasta (implícitamente) con el correcto deseo de venganza que él (implícitamente) avala. Si la gente quiere venganza, dice el argumento, “la creación de contradicciones falsas, no textuales o anacrónicas a la ‘jurisprudencia de la Corte en relación con la Octava Enmienda’ no debería impedirlo”.²⁵ La rareza de este lenguaje es exitosa incluso cuando no es intencional. Mientras que apela a una recta venganza de forma gráfica, incluso elegantemente, los contra argumentos se caracterizan por sonar como neo-silogismos legales y técnicos.

De nuevo, la alusión a la cuestión definida estrechamente, la caracterización despectiva de las objeciones, y el contraste con una visión recta de venganza, sean implícitas más que explícitas, no reducen su fuerza. Desde este punto de vista, la pregunta –tácita– es clara: ¿queremos ser el tipo de persona que valora las vidas de asesinos brutales por encima de las vidas de niñas inocentes, sobre la base de sutilezas legales? ¿O, “la justicia requiere que esas muertes brutales sean vengadas?”²⁶ Planteado de esta forma, el interrogante es más bien una exhortación. No es solo un argumento sobre lo que nosotros, las personas, deberíamos hacer o permitir. Es, ya sea intencionalmente o no, un argumento sobre el tipo de personas que deberíamos ser.

²³ *Ibíd.*, 1143.

²⁴ Véase: Clark, S. *To Teach and Persuade*, 39 PEPP.L.REV. 1371 (2013) (donde argumento que atribuir un rasgo o una capacidad a una persona es la mejor forma de ayudarla a alimentar ese rasgo o capacidad).

²⁵ *Callins*, 510 U.S. en 1143.

²⁶ *Ibíd.*

Hay aquí una pregunta auténtica, mucho más profunda que el alcance de este ensayo, de si deberíamos alentar el deseo de venganza. ¿Nos ayudará a tener una vida más íntegra? ¿Es eso lo que queremos ser? Cualquiera sea la opinión que uno tenga sobre si uno debe alimentar un espíritu vengativo, el punto aquí es simplemente que en ese pasaje el Juez Scalia ha contribuido a alimentarlo.

Si todo esto parece habernos alejado demasiado de *La Odisea*, permítanme tomar el riesgo de imponer mi mano dura al señalar la ironía inherente a los ejemplos que he elegido.

Si estuviéramos leyendo a Homero para pedirle un consejo sustantivo acerca de los rasgos que deberíamos alimentar a través del discurso, tanto los estereotipos de género (masculinos) encarnados en el Código de Honor del VMI, como el deseo de venganza implícitamente suscitado por el Juez Scalia en la concurrencia de *Callins*, podrían ser vistos como paradigmas. El mundo homérico se encuentra imbuido por honor masculino, conseguido principalmente a través de un deseo de venganza. Por supuesto, podríamos argumentar que el mensaje más profundo es que esos valores son, en muchos sentidos, destructivos –y deben ser superados si nuestro objetivo es encontrar nuestro hogar después de la batalla-. Esa sería una divertida y potencialmente iluminadora conversación para tener sobre Homero.

140 Pero aquí no estamos leyendo *La Odisea* para aprender qué rasgos deberíamos constituir a partir de nuestro discurso. La estamos leyendo para desarrollar en nosotros mismos una consciencia del hecho de que nuestro discurso, para bien o para mal, es potencialmente constitutivo. Uno puede estar de acuerdo o no con las visiones del carácter público o privado que encarnan –y, por lo tanto, potencialmente construyen– las conversaciones de Telémaco, las historias de Odiseo, la retórica del Juez Scalia. El punto es que muchas de esas visiones fueron de hecho alimentadas –aunque queramos o no reconocerlo-. Muchas veces nos vemos tentados a defender nuestro discurso irresponsable diciendo “solo dije lo primero que se me vino a la cabeza” y esta franqueza es sin dudas un rasgo admirable –un rasgo por el que el propio Juez Scalia era admirado-. Pero “decir solo lo primero que se me vino a la cabeza” solo viene secundado por “sin ánimos de ofensa”, en la lista de excusas más inadecuadas y tristes cuando uno evita responsabilizarse por el impacto de las cosas que dijimos.

Ahora, uno puede decir que los jueces no deberían pensar en esas cuestiones. Uno puede imaginar al Juez Scalia respondiendo que su trabajo no es influenciar el carácter público, sino solamente interpretar la ley. Otros abogados podrían decir algo similar, que no es su trabajo preocuparnos por el potencial efecto constitutivo de lo que decimos. Los políticos y los formuladores de políticas públicas podrían decir que no es su trabajo alimentar el carácter público con un ojo puesto en la potencial integridad personal; de hecho, sería presuntuoso e ilegítimo hacer eso. Los abogados litigantes podrían argumentar que su trabajo es solamente bregar por sus clientes. Aquellos que enseñamos derecho podríamos decir que nuestro trabajo

consiste simplemente en enseñar, más que en preocuparnos por el tipo de abogado en el que se convertirán nuestros alumnos o de qué impacto tiene la educación en su desarrollo como seres humanos. Pero estas concepciones estrechas de “nuestro trabajo” son precisamente lo que quiero desafiar aquí. Y, más acertadamente, nuestra lectura de *La Odisea* nos ayuda a ver estas concepciones estrechas de nuestro trabajo como las evasiones que son.

Si fuera posible para nosotros hablar y escribir sin tener ningún tipo de efecto en quiénes somos y en qué se convierten nuestras comunidades, entonces tendría más sentido dejar esa formación de carácter en manos de otras instituciones. Pero eso no es posible. O, al menos, no podríamos escapar de la responsabilidad que tenemos en asumir el potencial impacto que tiene lo que decimos en quiénes nos convertimos. Bajo esa luz, nuestra obligación –como miembros de una profesión cuyo trabajo es hablarle a y en nombre de la comunidad– es prestarle atención a la pequeña pero significativa manera en que nuestro discurso no solo genera que otras personas hagan cosas, sino que ayuda a convertirlas en quienes son. Deberíamos encontrar la manera de nutrir nuestras capacidades para ese tipo de atención; la capacidad de pensar correctamente sobre el poder constitutivo del lenguaje. Y, en este sentido, leer *La Odisea*, es de gran ayuda.

Nuestro profundo compromiso con las conversaciones de *La Odisea* infunde en nosotros una igualmente profunda consciencia de que cuando hablamos acerca de nosotros mismos y del derecho –cuando le otorgamos sentido a nuestra experiencia–, no solo estamos describiendo lo que hemos hecho y argumentando sobre lo que deberíamos hacer, sino que estamos describiéndonos a nosotros como personas y como comunidad. Estamos proponiendo una afirmación potencialmente constitutiva de quiénes somos y quiénes debemos ser. Estamos pronunciando una suerte de plegaria secular, y deberíamos ser conscientes también de que, muchas veces, nuestras plegarias son respondidas.

141

IV. Bibliografía

Adkins, A. W. H., Εὔχομαι, Εὐχολή, and Εὕκοος in *Homer*, 19 *The Classical Quarterly*, 1969.

Clark, S. *To Teach and Persuade*, 39 *PEPP.L.REV.* 1371, 2013.

Frost, Robert, “Two Tramps in Mud Time”, en *The Poetry of Robert Frost: The Collected Poems 275*, ed. Edward Connery Lathem, 1969.

Sherman J., Frost for Lawyers: “The Best Thing That We’re Put Here For’s to See”, 112 *MICH.L.REV.* 867, 2014.

Thomas W. Allen, Oxford Classical, ed. Oxford Press, 1917.

Fallos:

Supreme Court of The United States, *Callins vs. Collins*, 510 U.S. 1141, 1994.

Supreme Court of The United States, *United States vs. Virginia*, 518 U.S. 515, 1996.