

Primera edición: febrero de 2006
D.R. © Suprema Corte de Justicia de la Nación
Av. José María Pino Suárez, Núm. 2
C.P. 06065, México D.F.

ISBN 970-712-556-X

Impreso en México
Printed in Mexico

La edición de esta obra estuvo al cuidado de la Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

SERIE
ÉTICA JUDICIAL



8



Centro de Consulta de
Información Jurídica
Biblioteca

La ética dentro de la filosofía
del ser y el tiempo de Martin Heidegger,
y la virtud cardinal de la fortaleza
en relación con la función jurisdiccional

JORGE HIGUERA CORONA
*Magistrado del Primer Tribunal Colegiado
en Materia Administrativa del Sexto Circuito*

270

3553

2.

SUPREMA CORTE DE JUSTICIA DE LA NACIÓN

Ministro Mariano Azuela Güitrón
Presidente

Primera Sala

Ministro José Ramón Cossío Díaz
Presidente

Ministro José de Jesús Gudiño Pelayo
Ministra Olga Sánchez Cordero de García y Villegas
Ministro Juan N. Silva Meza
Ministro Sergio A. Valls Hernández

Segunda Sala

Ministra Margarita Beatriz Luna Ramos
Presidenta

Ministro Sergio Salvador Aguirre Anguiano
Ministro Juan Díaz Romero
Ministro Genaro David Góngora Pimentel
Ministro Guillermo I. Ortiz Mayagoitia

Comité de Publicaciones y Promoción Educativa

Ministro Mariano Azuela Güitrón
Ministra Margarita Beatriz Luna Ramos
Ministra Olga María Sánchez Cordero de García Villegas

Comité Editorial

Dr. Eduardo Ferrer Mac-Gregor Poisot
Secretario Ejecutivo Jurídico Administrativo

Mtra. Cielito Bolívar Galindo
*Directora General de la Coordinación de
Compilación y Sistematización de Textos*

Lic. Laura Verónica Camacho Squitvías
Directora General de Difusión

Mtro. César de Jesús Molina Suárez
*Director General de Casas de la Cultura Jurídica
y Estudios Históricos*

Dr. Salvador Cárdenas Gutiérrez
Director de Análisis e Investigación Histórico Documental

LA ÉTICA DENTRO DE
LA FILOSOFÍA DEL SER Y
EL TIEMPO DE MARTIN
HEIDEGGER, Y LA VIRTUD
CARDINAL DE LA FORTALEZA
EN RELACIÓN CON LA
FUNCIÓN JURISDICCIONAL

55839

Jorge Higuera Corona
Magistrado del Primer Tribunal Colegiado
en Materia Administrativa del Sexto Circuito

CONTENIDO

| | |
|--|----|
| Presentación. | 9 |
| I. Introducción. | 11 |
| II. La pregunta que interroga por el sentido del ser | 17 |
| III. El concepto del <i>dasein</i> o ser ahí..... | 19 |
| IV. El concepto del tiempo | 25 |
| V. El concepto del habla | 31 |
| VI. Conciencia moral | 35 |
| VII. La ética y el <i>éthos</i> | 37 |

| | |
|--|----|
| VIII. La fortaleza como virtud cardinal | 41 |
| IX. La virtud cardinal de la fortaleza en relación con la función jurisdiccional, vista a través del Código de Ética del Poder Judicial de la Federación | 49 |
| X. Conclusión | 55 |
| Bibliografía | 59 |

PRESENTACIÓN

La obra del Magistrado Jorge Higuera Corona consta de dos partes: Luna, referida al pensamiento de Martin Heidegger, uno de los filósofos más reconocidos de los tiempos modernos; otra, encaminada a desarrollar el sentido y alcance de la virtud cardinal de la fortaleza, en relación directa con la función jurisdiccional y el Código de Ética del Poder Judicial de la Federación.

El autor sostiene que en la concepción filosófica de *El ser y el tiempo* de Heidegger se encuentra la idea que este gran filósofo tenía de la ética, disciplina que como tal nace en la antigüedad clásica, como el estudio del *éthos*. Por ello el Magistrado Higuera nos lleva por un recorrido histórico que, naturalmente, incluye al más grande filósofo de todos los tiempos: Aristóteles, así como a importantes pensadores modernos como Kant, Hegel y otros.

En la segunda parte de este ensayo el autor afirma que la vida moral es una aventura que requiere fortaleza constante; virtud cardinal cuyo elemento esencial es la seriedad sentida hacia el compromiso. Asimismo, muestra cómo en el Código de Ética del Poder Judicial de la Federación se contienen tres virtudes que giran en torno de aquélla, así como el carácter explícito del principio rector fundamental de la ética judicial expresado en el profesionalismo.

Todo ello da contenido al título del número 8 de la Serie Ética judicial: *La ética dentro de la filosofía del ser y el tiempo de Martin Heidegger, y la virtud cardinal de la fortaleza en relación con la función jurisdiccional*, que permite continuar la reflexión sobre estos temas de permanente actualidad.

Ministro Mariano Azuela Güitrón
*Presidente de la Suprema Corte de Justicia de la Nación
y del Consejo de la Judicatura Federal*

I. INTRODUCCIÓN

En dos oportunidades anteriores^{1, 2} nos hemos referido al pensamiento de los dos representantes más importantes de la ética material de los valores o axiología fenomenológica objetivista, que son Max Scheler (1874-1928) y Nicolai Hartmann (1882-1950), así como a las virtudes cardinales de la prudencia y de la templanza. En esta ocasión, en la primera parte del presente trabajo, abordaremos la concepción filosófica del ser y el tiempo de Martin Heidegger (1889-1976), quien dentro de ella fijó su postura respecto de lo que para él es la *ética* y, en la segunda parte de éste, nos ocuparemos de la tercera de las virtudes

¹ Higuera Corona, Jorge, *La ética conforme a la doctrina de Max Scheler, y la prudencia como virtud cardinal en el ser del juzgador*, Serie *Ética Judicial*, número 4, México, Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005, pp. 1-49.

² Higuera Corona, Jorge, *La ética en la concepción de Nicolai Hartmann, y la templanza como virtud cardinal a la luz del Código de Ética del Poder Judicial de la Federación*, Serie *Ética Judicial*, número 6, México, Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005, pp. 1-60.

cardinales, que es la *fortaleza*, en referencia específica a la función jurisdiccional.

A diferencia de Nicolai Hartmann, quien exponía sus ideas de manera nítida no obstante ser al mismo tiempo muy profundas, Martin Heidegger es un pensador sumamente complejo — aún más que Max Scheler —, pero de gran originalidad en sus concepciones filosóficas, aun cuando no sean nada fáciles de asimilar, por ello con razón Bocheński dijo de él lo siguiente:

Hay pocos pensadores que sean tan difíciles de entender como Heidegger. No podemos achacar esta dificultad a un lenguaje poco riguroso o a una deficiencia en la construcción lógica, puesto que Heidegger muestra siempre un extremado rigor sistemático. Se debe, más bien, a la presencia de una terminología extraña, que él mismo ha creado para poder dar expresión a sus concepciones. Ésta es una de las fuentes principales de las frecuentes interpretaciones falsas [de su pensamiento].³

Por su parte, Schwanitz opinó del autor que hoy nos ocupa, lo que a continuación se indica:

Debido a su enigmático lenguaje son pocos los que han leído a Heidegger y muchos menos los que lo han comprendido. No obstante, este filósofo ha ejercido una influencia inmensa y ha sabido articular el sentir de la época de las dos guerras mundiales.⁴

³ Bocheński, Joseph Maria, *La filosofía actual*, 2a. ed. 7a. reimp., traducción Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 181.

⁴ Schwanitz, Dietrich, *La cultura, todo lo que hay que saber*, 3a. reimp. de la 1a. ed., traducción Vicente Gómez Ibáñez, México, Taurus, 2005, p. 345.

Esa terminología extraña o enigmática la justificó Heidegger al expresar lo que sigue:

... Una cosa es contar cuentos de los entes y otra es apresar el ser de los entes. Para esta última tarea faltan no sólo en los más de los casos las palabras, sino ante todo la gramática... la reflexión filosófica fijó preferentemente la vista en el *λόγος* como proposición y por eso se hizo siguiendo el hilo conductor de este logos el estudio de las estructuras fundamentales del habla. La gramática buscó su fundamento en la 'lógica' de este logos... Si, por el contrario, se toma este fenómeno en la fundamental originalidad y amplitud de un existenciario, se sigue la necesidad de cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre fundamentos más originales ontológicamente. La empresa de emancipar la gramática de la lógica ha menester de una previa comprensión positiva de la fundamental estructura apriorística del habla en general como existenciario, sin que pueda lograrse corrigiendo o completando la tradición.⁵

Veinte años después, en otra publicación, sintetizó esa necesidad en los siguientes términos:

La liberación del habla de la gramática hacia una contextura esencial más originaria está reservada al pensar y al poetizar.⁶

Como última referencia al respecto — ya que se podrían seguir citando otras más — cabe destacar la opinión de Jiménez Redondo, vertida en el epílogo del traductor de uno de los cursos impartidos por Heidegger publicado posteriormente en forma de libro, quien dijo:

⁵ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, 11a. reimp. de la 2a. ed., traducción José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 49 y 184.

⁶ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, (no indica de quién es la traducción), Argentina, Editorial Huascar, 1972, p. 66.

... en el caso de Heidegger estamos ante un autor que hace un uso extremo de las posibilidades de la terminología alemana, hasta distorsionarla sistemáticamente.⁷

El interés por conocer y adentrarse en el pensamiento de este autor, deriva de la lectura de una somera referencia hecha en un escrito publicado en internet por la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES),⁸ en el que se exalta como de especial prestigio la definición de la ética realizada por Heidegger, que se traduce de la siguiente manera: "... es el pensar que afirma la morada del hombre", concepción impactante que ejerce un atractivo natural para intentar profundizar en su sentido.

Una vez recopilado el material bibliográfico necesario para ello, se advierte que los términos con que Heidegger desarrolla y estructura su pensamiento, son mucho más complejos de lo que la definición antes transcrita permitiría suponer; precisamente por ello Bocheński destaca las frecuentes interpretaciones falsas de lo que realmente quiso decir Heidegger.⁹

Sin embargo, no obstante la dificultad que representa abordar los conceptos de este autor, ya inmersos en su línea de pensamiento es

⁷ Cfr. Heidegger, Martin, *Introducción a la filosofía*, 3a. ed., traducción Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p. 449.

⁸ www.hemerodigital.unam.mx/ANUIES. Cfr. Higuera Corona, Jorge, *op. cit.*, nota 1, p. 13.

⁹ Consideramos que un ejemplo de la inexacta interpretación de este autor se observa en Buber, Martin, *¿Qué es el hombre?*, 7a. reimp. de la 1a. ed., traducción Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 86-113.

factible apreciar lo interesante de sus reflexiones, que hacen que quien lo lee medite sobre su sentido y aquilate el profundo valor argumentativo de su exposición.

En consecuencia, la finalidad de la presente introducción es hacer énfasis en el reconocimiento de la gran influencia que ha tenido el pensamiento filosófico de Martin Heidegger, pues a pesar de no ser tan accesible en una primera lectura, al persistir en el empeño de asimilarlo, es posible apreciar la originalidad de sus conceptos, los cuales aun cuando giran principalmente alrededor del *ser*, también tocan la *ética*, tal como se verá a lo largo de la primera parte de este trabajo.

II. LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SENTIDO DEL SER

La obra más conocida de Martin Heidegger es *El ser y el tiempo*,¹⁰ que fue publicada en 1927. Inicia y se desarrolla a partir de la necesidad de reiterar explícitamente la pregunta que interroga por el sentido del *ser*, la cual fue considerada superflua en los comienzos griegos de la exégesis del *ser*, por tratarse del más universal y vacío de los conceptos, comprensible de suyo y, por ende, sin requerir definición.

Tres prejuicios analiza y rebate Heidegger para poder formular la pregunta que interroga por el sentido del *ser*:

a) El relativo a que es el más universal de los conceptos; permite advertir que la universalidad del *ser* es superior a cualquier universa-

¹⁰ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 5, pp. 1 - 478. Para una consulta completa de la bibliografía de la obra producida por Heidegger *cf.* la lista elaborada por Davide Fasolo, en *Quaderno filosofi & classici*, en <http://lgxserver.uniba.it/lei/filosofi/autori/heidegger-biblio.htm>, 2004, pp. 1-13.

lidad genérica, subsistiendo así el problema de la unidad del *ser* frente a la pluralidad de las categorías con un contenido material, por ello no resulta un concepto claro sino el más oscuro de todos.

b) El referente a que el concepto de *ser* es indefinible; ya que en efecto el *ser* no puede concebirse como un ente,¹¹ no puede ser determinado o definido predicando¹² de él un ente, no es susceptible de una definición que lo extraiga de conceptos más altos o lo describa a través de conceptos más bajos, pero ello no excluye que se interrogue por su sentido.

c) El de que es el más comprensible de los conceptos; porque en todo conducirse relativamente a un ente, como cuando se dice el cielo *es azul*, o a sí mismo, como cuando se afirma *yo soy* una persona puntual, se hace uso del término *ser*, el cual es comprensible automáticamente, pero en todo conducirse y ser relativamente a un ente como tal hay *a priori* un enigma, por una parte, se vive en cada caso una cierta comprensión del *ser* y, por otra, su sentido permanece oculto en la oscuridad.¹³

¹¹ Se llama ente a muchas cosas y en distinto sentido: ente es todo aquello de que hablamos, que mencionamos, en relación con lo que nos conducimos de esta o de esa manera; ente también es aquello que somos nosotros mismos y el modo de serlo. *Cfr.* Abbagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 4a. ed., traducción José Esteban Calderón y otros, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 373.

¹² Hay que recordar que tradicionalmente se han distinguido dos usos fundamentales del término *ser*: a) el uso predicativo, como en "Homero es poeta", o "la flor es bella"; y b) el uso existencial, como en "Homero es", o "es una flor". *Cfr.* *Ibid.*, p. 951.

¹³ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 5, pp. 11-13.

III. EL CONCEPTO DEL *DASEIN* O SER AHÍ

El *ser* no es el género de ningún ente, sin embargo toca a todo ente, es aquello que determina al ente como tal, así desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del *ser* quiere decir hacer ver a través de un ente (el que pregunta) bajo el punto de vista de su *ser*. El ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene, entre otros rasgos, la posibilidad de *ser*, de preguntar, Heidegger lo designa con el término *dasein*, palabra del idioma alemán compuesta del adverbio *da* que significa ahí, y del sustantivo *sein*, que significa *ser*, por ello en español se traduce literalmente como "*ser ahí*", cuyo sentido en alemán es *existencia*,¹⁴ y que Heidegger reserva exclusivamente para designar la existencia propia del ser humano.

¹⁴ Así lo precisa Jiménez Redondo, Manuel, en el epílogo del traductor de la *op. cit.*, nota 7, p. 433. Coinciden en ello Bocheński, Joseph Maria, *op. cit.*, nota 3, p. 181; Schwantz, Dietrich, *op. cit.*, nota 4, pp. 344-345; y Abbagnano, Nicola, *op. cit.*, nota 11, p. 961.

El *dasein*, el *ser ahí* o la *existencia humana* — que son el mismo concepto —, tiene como particularidad que se trata de un ente al cual en su *ser* le va en juego su *ser* mismo, su singularidad radica en que dicha existencia es ontológica en tanto que todos los demás entes son ónticos. Desde la ontología medieval el *ser* es lo *transcendens*, pura y llanamente.

Como es bien sabido, la ontología es la doctrina del *ser* y de sus formas, es sinónimo de metafísica, lo ontológico alude a esta disciplina filosófica fundamental; en cambio, lo óntico se refiere al ser categorial, es decir, a la esencia o naturaleza de lo existente; por ejemplo, la propiedad empírica — cualidad o atributo — de un objeto es una propiedad óntica, en tanto que la posibilidad o la necesidad es una propiedad ontológica.¹⁵ Así el *dasein* o *ser ahí* es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad.

En la complejidad del lenguaje heideggeriano hacia la comprensión del *ser*, se afirma que ella misma es una determinación del *ser* del *dasein* o *ser ahí*, en donde lo ónticamente señalado de este último reside en que es preontológico, es decir, ser en el modo de un comprender el *ser*. La preeminencia sobre todos los demás entes que tiene el *dasein* o *ser ahí*, por un lado, es óntica porque es un ente determinado por la existencia, por otro, es ontológica porque esa determinación lo hace en sí mismo ontológico y, por otro más, es la condición óntico-ontológica de la posibilidad de

¹⁵ Cfr. Hessen, Johann, *Teoría del conocimiento*, 14a. ed., traducción José Gaos, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, colección Austral, pp. 11-21; y Abbagnano, Nicola, *op. cit.*, nota 11, p. 779.

toda ontología; por ello al *dasein* o *ser ahí* se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes. Su preeminencia óntico-ontológica es la razón de que al *dasein* o *ser ahí* le permanezca oculta la particular constitución de su *ser*, entendida en el sentido de la estructura categorial a él inherente. El *dasein* o *ser ahí* es ónticamente lo más cercano a él mismo, ontológicamente lo más lejano y preontológicamente no extraño, porque es consustancial a su más peculiar *ser* tener una comprensión de éste y en cada caso una cierta interpretación de su *ser*; pero ello es insuficiente, requiere de esa forma de ser que le es inherente y que lo hace comprender su *ser* peculiar partiendo de aquel ente en relación con el cual por esencia se conduce, inmediata y constantemente, que es el mundo, éste no es ontológicamente una determinación de aquellos entes que el *dasein* por esencia no es, sino un carácter del *ser ahí* mismo. Mundo en su significación preontológicamente existencial es aquello en que un *dasein* o *ser ahí* fáctico, en cuanto tal, vive; en tanto que en su concepción ontológica-existencial designa la mundanidad.¹⁶

Aquí conviene precisar que el término existencial significa una determinación constitutiva de la existencia, un rasgo o un carácter esencial de ella —que corresponde a lo que respecto de las cosas es una categoría— y cuya determinación es tarea de la ontología; mientras que existencialario designa la comprensión que toda persona humana

¹⁶ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 5, pp. 22-26 y 77-78. Cfr. otra reflexión interesante sobre el ser en Fromm, Erich, *¿Tener o Ser?*, traducción Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 1-199.

tiene de su propia existencia, en tanto decide acerca de las posibilidades que la constituyen o elige entre ellas.¹⁷ La posibilidad en cuanto existenciario es la más original y última determinación ontológica positiva del *dasein* o *ser ahí*, ya que está esencialmente determinado por el encontrarse, no por un poder ser libremente flotante, sino que es la posibilidad del ser libre para el más peculiar poder ser, el comprender es el *ser* de tal poder ser. Y si bien el *dasein* o *ser ahí* cuando es un poder ser, aún no es, lo es existencialmente.

Lo que Heidegger realiza es una analítica existencial que se dirige a encontrar los rasgos esenciales y característicos de la existencia humana, esto es, a construir una ontología que tiene por objeto el *ser* de dicha existencia.

Solamente mientras el *dasein* o *ser ahí* es —lo que implica la posibilidad óptica de una comprensión del *ser*—, se da el *ser*; únicamente si una comprensión del *ser* es, los entes devienen accesibles en cuanto tales. El *ser*, como se ha visto con antelación, no es en efecto accesible como un ente, por ello se lo expresa mediante determinaciones ópticas de los correspondientes entes: los atributos. Sólo si un ente del modo de ser del *dasein* o *ser ahí* es, resulta posible una comprensión del *ser* constituida en ente. El sentido es un existenciario del *dasein* o *ser ahí*, no una pecu-

¹⁷ Cfr. Abbagnano, Nicola, *op. cit.*, nota 11, p. 446.

liaridad que esté adherida a los entes, por ello sentido sólo él lo tiene, en tanto éste significa la proyección primaria partiendo de la cual puede concebirse la posibilidad de algo en cuanto es aquello que es.¹⁸

¹⁸ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 5, pp. 160-163, 170-172 y 351-352.

IV. EL CONCEPTO DEL TIEMPO

En el *Timeo* de Platón, se explica y describe la creación del mundo y del ser humano, aquí nos concretaremos a referir la parte en donde se alude a la génesis del tiempo:

... Cuando el padre y engendrador vio que la imagen que había nacido de los dioses eternos se movía por sí misma y tenía vida, se maravilló y, contento, se propuso hacerla más semejante al modelo. Puesto que éste era casualmente un ser eterno, procuró que en la medida de lo posible fuese también perfecto. Ciertamente la naturaleza del ser viviente es eterna, y esto no es posible procurársela por completo al ser engendrado. Se propuso hacer una imagen móvil de la eternidad, y arreglando al punto el cielo, hizo de la eternidad que está siempre en el mismo punto una imagen eterna que avanza conforme a un número al que le hemos dado el nombre de tiempo. Ciertamente los días, las noches, los meses y los años no existían antes de que el mundo naciese. Maquinó su génesis juntamente con la formación de aquél. Todas las partes del tiempo son éstas, y 'era' y 'será' son figuras que se han originado del tiempo, las cuales sin darnos cuenta atribuimos incorrectamente a la naturaleza eterna. Pues decimos era, es y será; 'es' se corresponde únicamente con un

argumento verdadero, 'era' y 'será' hay que decirlo en relación con la generación que acontece con el tiempo ... El tiempo se originó, pues, con el cielo, para que perezcan juntos al haber sido engendrados también conjuntamente.¹⁹

En su *Física* Aristóteles reflexiona ampliamente acerca del tiempo, sólo destacaremos lo siguiente:

... Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito como el tiempo periódico. Pero parece imposible que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser ... cuando percibimos un antes y un después, entonces hablamos de tiempo. Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después ... En general, si el tiempo es en sí mismo medida del movimiento, e indirectamente es medida de otras cosas, es claro entonces que aquello cuyo ser sea mensurable por el tiempo tendrá que existir en reposo o en movimiento. Por lo tanto, todo cuanto es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es, tendrá que ser necesariamente en el tiempo, porque hay un tiempo más grande que supera su substancia y el tiempo que mide su substancia ... Puesto que el ahora es un fin y un comienzo del tiempo, pero no del mismo tiempo, sino el fin del que ha pasado y el comienzo del que ha de venir, se sigue que, así como en el círculo lo convexo y lo cóncavo están en algún sentido en lo mismo, así también el tiempo está siempre en un comienzo y un fin, y por eso parece siempre distinto, pues el ahora no es el comienzo y el fin de lo mismo, ya que si así fuera, sería dos opuestos a la vez y bajo el mismo respecto.²⁰

¹⁹ Platón, *Íon, Timeo, Critias*, traducción José María Pérez Martel, Madrid, Alianza Editorial, 2004, pp. 73-74.

²⁰ Aristóteles, *Física*, 2a. reimp. de la 1a. ed., traducción Guillermo R. de Echandía, Madrid, Editorial Gredos, 1995, pp. 264-291.

Otros grandes pensadores se han ocupado también de este concepto fundamental, como Kant²¹ y Hegel²² en el ámbito filosófico, y Albert Einstein²³ y Alexis Carrel²⁴ en el ámbito propiamente científico, a cuyas obras nos remitimos.

En cambio, para Heidegger la temporalidad se muestra como sentido del *ser* del ente denominado *dasein* o *ser ahí*, esto es, el *ser* solamente resulta apresable cuando se observa al tiempo, concepto este último que deslinda de su comprensión común o vulgar, pues temporal no sólo significa siendo en el tiempo; sino que el *ser* de lo intemporal (como las relaciones espaciales y numéricas) y supratemporal (como lo eterno), también es temporal, pues el término temporalidad lo desliga de todas las significaciones de pasado, presente y futuro, porque el *dasein* o *ser ahí* si es, existe, y siendo aún, ya era.

El fenómeno primario de la temporalidad original y propia es el advenir, que no significa un ahora que está por llegar, sino el devenir en que el *dasein* o *ser ahí*, existiendo propiamente, adviene en su más peculiar poder ser sobre sí.

²¹ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 22a. ed., traducción Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2004, pp. 220-234.

²² Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 8a. ed., (no indica de quién es la traducción), México, Editorial Porrúa, 2004, pp. 159-165; y *Fenomenología del espíritu*, 15a. reimp. de la 1a. ed., traducción Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 467-470.

²³ Barnett, Lincoln, *El universo y el doctor Einstein*, 5a. reimp. de la 1a. ed., traducción Carlos Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 1-104.

²⁴ Carrel, Alexis, *La incógnita del hombre*, traducción María Ruiz Ferry, México, Editorial Época, 1967, pp. 155-179.

Si la sustancia de la persona humana es la existencia, el fundamento ontológico original de la existencialidad del *dasein* o *ser ahí* es la temporalidad, dentro de ésta se da el continuo de la vida en el que se mantiene constantemente el *dasein* o *ser ahí* entre el nacimiento y la muerte, el cual se prolonga de modo tal que desde un principio su peculiar *ser* tiene la constitución de un prolongarse, puesto que en el *ser* mismo de aquél está ya comprendido el *entre* relativo al nacimiento y a la muerte. La cotidianidad es precisamente ese *entre*, y si su esencia, como hemos visto, está también constituida por el poder ser, entonces el *dasein* o *ser ahí* mientras existe fácticamente tiene que, pudiendo ser, no ser todavía en cada caso algo que él puede ser y será, esto que falta es inherente a su fin mismo, que es la muerte, ésta se concibe existencialmente como la caracterizada posibilidad de la imposibilidad de la existencia, es decir, como el absoluto no ser del *dasein* o *ser ahí*. Ese fin, que es inherente al poder ser de la existencia humana, deslinda y define la totalidad posible, en cada caso, del *dasein* o *ser ahí*; pero la muerte solamente es el fin de éste formalmente tomada, nada más es uno de los fines que engloban la totalidad del *dasein* o *ser ahí*, el otro fin es el inicio: el nacimiento, sólo el ente que es *entre* el nacimiento y la muerte representa el todo buscado, ya que el *dasein* o *ser ahí* fáctico existe naciendo y al nacer comienza su ser relativamente a la muerte.^{25, 26}

²⁵ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 5, pp. 254-257, 364-365 y 403-405.

²⁶ En relación con otra profunda y original reflexión sobre la muerte *cf.* Saramago, José, *Las intermitencias de la muerte*, traducción Pilar del Río, México, Alfaguara, 2005, pp. 1-274.

La definición preontológica de la esencia del ser humano que se hace en la fábula 220 de Higino (siglo I d. C.), va dirigida a esa forma de ser que domina su paso temporal por el mundo, y su nombre (*homo*) lo obtiene no de su ser sino de aquello de que está hecho (*humus*), su *ser* original está en el tiempo. Dicha fábula es la siguiente:

Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: 'Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame 'homo', puesto que está hecho de humus (tierra)'.²⁷

El alcanzar la totalidad del *dasein* o *ser ahí* en la muerte es al mismo tiempo la pérdida del *ser del ahí*, cuando ya no le falta absolutamente nada se convierte en un ya no ser ahí, en el morir de los otros se puede experimentar claramente este fenómeno, pues la muerte sin duda es una pérdida, pero que más bien la padecen los sobrevivientes. El sentido

²⁷ Cfr. Higino, Cayo Julio, *Fábulas*, Editorial Clásicas. La cita aquí realizada proviene de Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 5, pp. 218-219.

ontológico del morir del que muere es la última posibilidad de su *ser*. Así como el *dasein* o *ser ahí* es un ente que en cada caso es uno mismo, es decir, el ser siempre es el propio, la muerte es en cada caso la propia, nadie puede tomarle a otro su morir. La muerte es una forma de ser que el *dasein* o *ser ahí* adquiere sobre sí tan pronto como es, desde su nacimiento fáctico, dado que el carácter de posibilidad más peculiar que tiene la muerte es ser cierta y a la vez indeterminada, esto es, posible a cada instante.

Asimismo, la espacialidad constituye una determinación fundamental del *dasein* o *ser ahí* paralela a la de la temporalidad, no en el sentido de llenar como una cosa un trozo de espacio, sino que por ser aquél espiritual puede ser espacial de un modo que es ajeno a todo ente corpóreo.²⁸

²⁸ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 5, pp. 258-287 y 396-398.

V. EL CONCEPTO DEL HABLA

El fundamento ontológico existencial del lenguaje es el habla, que se vincula con el encontrarse y el comprender vistos con antelación. El ser humano se define como el ser viviente cuyo *ser* se caracteriza por la facultad de hablar. El habla es la articulación de la comprensibilidad, lo articulable en el habla se llama sentido, lo articulado en ella se denomina el todo de significación, a las significaciones les surgen las palabras y no a la inversa. El habla es constitutiva de la existencia del *dasein* o *ser ahí* y le son inherentes como posibilidades el oír y el callar. Resulta clara la relación del habla con el comprender y la comprensibilidad como cuando no hemos oído bien y entonces decimos que no hemos comprendido, pues así como la fonación verbal se funda en el habla, la percepción acústica lo hace en el oír, éste constituye la propia potencia del *dasein* o *ser ahí* para su peculiar poder ser, que es oír la voz que lleva consigo, oye porque comprende, y sólo donde se da la posibilidad existencial de hablar y oír puede alguien escuchar. Asimismo, quien calla en el

hablar uno con otro puede dar a entender, forjando la comprensión mucho mejor que cuando sobran las palabras, pero callar no significa enmudecer permanentemente, puesto que quien nunca dice nada no puede entonces callar, únicamente en el genuino hablar es posible un auténtico callar. El habla que se expresa es la comunicación.

Siguiendo la línea de pensamiento trazada por Aristóteles en su *Poética*, Heidegger en la conferencia que dictó en 1950 sobre *El habla*, afirmó:

... lo hablado puro es el poema.²⁹

Mientras que el Estagirita había dicho:

... la poesía es más filosófica y mejor que la historia, pues la poesía dice más lo universal, mientras que la historia es sobre lo particular.³⁰

Previamente, en su conferencia de 1936 sobre Hölderlin y la esencia de la poesía, había citado las siguientes palabras de ese gran poeta:

"Lleno de mérito, aunque poéticamente, habita el hombre en esta tierra".^{31, 32}

²⁹ Heidegger, Martin, *El habla*, versión en español por Yves Zimmermann, en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_habla.htm

³⁰ Aristóteles, *Poética*, traducción Salvador Mas, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001, pp. 85-86. Heidegger, Martin, en su *op. cit.*, número 6, p. 119, lo refiere como: "... el poetizar es más verdadero que el investigar los entes".

³¹ Para la consulta de los datos de publicación *cfr.* Davide Fasolo, *op. cit.*, nota 10 *in fine*, p. 11.

³² *Cfr.* Hölderlin, Friedrich, *Poemas*, 3a. ed., traducción Luis Cernuda, Madrid, Visor Libros, 1985, pp. 1-70.

En la carta que Heidegger escribió en 1946 a Jean Beaufret, aclara los conceptos de su obra *El ser y el tiempo*, y los precisa en particular sobre lo que entiende por humanismo, ahí explica que la esencia del obrar es el consumir, que significa realizar algo en la suma, en la plenitud de su esencia, consumable es solamente aquello que ya es, como el *ser*, por ello el pensar consume la referencia del *ser* a la esencia de la persona humana, en el pensar aquél tiene la palabra, ésta es el habla que es la casa del *ser*, en su morada habita el ser humano, los pensantes y poetas son los vigilantes de dicha morada, y es que la persona humana no es únicamente un ser con vida que junto con otras facultades posee también el habla, sino que ésta es la casa del *ser*, habitando en la cual existe en su esencia como tal: "El habla es así el habla del *ser*, como las nubes son las nubes del cielo".³³

Suprema Corte de Justicia de la Nación
C. C. J. J. BIBLIOTECA

³³ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 6, pp. 65-71, 76-87 y 121.

VI. CONCIENCIA MORAL

El específico poder ser del *dasein* o *ser ahí* radica en el querer tener conciencia moral, es una atestiguación de ese poder ser sí mismo, a través de la voz de la conciencia, del vocar que es un modo del habla, pues tiene la vocación de la conciencia el carácter de una invocación del *dasein* o *ser ahí* a su poder ser sí mismo más peculiar, y a la vocación de la conciencia responde un posible oír, el comprender la invocación se manifiesta como un querer tener conciencia. El habla articula la comprensibilidad, sin que le sea esencial la fonación, la voz de la conciencia nunca es fácticamente una fonación, sino un dar a comprender, la vocación habla en la singular forma del callar, quien oye la vocación quiere ir en busca de sí mismo. La vocación no es nunca planeada, ni preparada, ni deliberadamente hecha por uno mismo, voca algo sin que se lo espere e incluso contra la propia voluntad, y nunca viene de otro sino de sí mismo y sin embargo sobre uno mismo. El *dasein* o *ser ahí* es al mismo tiempo el vocador y el invocado, que resulta avocado a volverse

hacia su más peculiar poder ser, porque la conciencia por esencia es en cada caso la de uno mismo, y sin embargo la vocación se reconoce como una voz universalmente válida, que no habla de manera meramente subjetiva.

La voz de la conciencia alude en alguna forma a una deuda, en el sentido de lesión de una exigencia moral, el ser deudor es la condición existencial de posibilidad del bien y del mal moral, esto es, de la moralidad en general y de sus formas fácticamente posibles. Comprender la vocación es elegirse a sí mismo, no elegir la conciencia que como tal no puede ser elegida, pues lo que se elige es tener conciencia como ser libre para el más peculiar ser deudor, se entiende así por qué comprender la invocación significa querer tener conciencia, que es una esencial falta de conciencia dentro de la cual, y sólo dentro de ella, se tiene la posibilidad existencial de ser bueno, por ello la vocación no es únicamente crítica, sino que es positiva, en cuanto abre el más original poder ser del *dasein* o *ser ahí* como deudor, en el sentido antes referido.³⁴

³⁴ Heidegger, Martin *op. cit.*, nota 5, pp. 256 y 292-322.

VII. LA ÉTICA Y EL ÉTHOS

La ética como disciplina surge por primera vez con la lógica y la física en la escuela de Platón (427-348/347 a. C.), nace en una época que transforma el pensar en filosofía y ésta en ciencia; los pensadores anteriores a esa etapa no conocieron ni una lógica, ni una física, ni una ética, pero ello no implicó que su pensar fuera ilógico, acientífico o inmoral, ejemplo de este último son las tragedias de los tres grandes trágicos griegos: Esquilo (525-456 a. C.),³⁵ Sófocles (495-406 a. C.),³⁶ y Eurípides (480-405 a. C.),³⁷ que contienen ya un *éthos* inmerso en su trama.

³⁵ Esquilo, *Las siete tragedias*, 2a. ed., (no indica de quién es la traducción), México, Editores Mexicanos Unidos, 1983, pp. 1-191.

³⁶ Sófocles, *Las siete tragedias*, 16a. ed., traducción Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1982, pp. 1-223.

³⁷ Eurípides, *Tragedias*, traducción José Alemany y Bolufer, Madrid, Editorial Edaf, 1983, pp. 1-520.

Heidegger llama la atención sobre el uso y el sentido real del término *éthos* empleado por Heráclito (540-480 a. C.) en uno de sus dichos (fragmento 119), compuesto de sólo tres palabras: "*Éthos anthropo daimon*", que nos dice se ha traducido erróneamente como: "Su carácter, es para el hombre su demonio",^{38,39} siendo que *éthos* significa morada o estancia, esto es, lugar de habitar, designa al ámbito abierto en el cual mora el hombre, el ser humano. Lo abierto de su morada permite ver aquello que se aproxima a su esencia, que al llegar se detiene en su cercanía, la morada del hombre guarda esa llegada de lo que le pertenece en su esencia, que en el dicho de Heráclito *daimon* es el Dios: por tanto, ese dicho lo que expresa es que el hombre habita en cuanto ser humano que es, en la cercanía del Dios.

Coincidente con el enfoque antes referido Aristóteles (384-322 a. C.), relata la siguiente historia:

De Heráclito se cuentan unas palabras que habría dicho a unos extranjeros deseosos de ser recibidos por él. Al acercarse lo vieron calentándose cerca de un horno. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les infundió valor —a ellos, los indecisos— haciéndolos entrar con estas palabras: 'También aquí hay dioses'.⁴⁰

³⁸ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 6, p. 110.

³⁹ Al español se ha traducido como: "El *daimon* para cada hombre es su carácter", así aparece en *Textos presocráticos. Heráclito. Parménides. Empédocles*, traducción Matilde del Pino, Barcelona, Edicomunicación, 1999, p. 49.

⁴⁰ *Cfr.* Aristóteles, *Partes de los animales*, Editorial Gredos. Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 6, p. 110, da la siguiente referencia: *de part. anim.* A 5, 645 a 17.

En este relato aparece, en un primer instante, el desconcierto y la desilusión de los visitantes extranjeros, al ver lo que está haciendo el pensador al que afanosamente buscan, creían que lo encontrarían en circunstancias excepcionales, tal vez en el momento justo en que estuviera pensando sumergido en profunda meditación; sin embargo, lo encuentran cerca de un horno de pan, sitio cotidiano e insignificante para sus expectativas, y ni siquiera horneando el pan, sino solamente para calentarse, es una escena poco interesante la de un pensador con frío, por eso se detienen, y antes de que intenten retirarse Heráclito, al percibir su desilusión, los anima para que entren con las palabras: "También aquí hay dioses", que irradian a la morada del pensador y a su actuar otra luz. Sí, también aquí al pie del horno, en este sitio común y corriente, en el cual todas las cosas y circunstancias, todo hacer y pensar, son conocidos y usuales, en este lugar tranquilo, íntimo, seguro, es que hay dioses.

De conformidad con el significado fundamental de la palabra *éthos* en la línea de pensamiento antes precisada, el término *ética* quiere decir el pensar que afirma la morada del hombre, de la persona humana, por ser ese pensar que medita sobre el sentido del *ser*, su elemento originario en cuanto existente, lo que en sí es ya la *ética* originaria, y tal pensar no es *ética* porque sea previamente ontología, pues esta última sólo piensa en el ente en su *ser*, es un pensar que acaece antes de la diferenciación entre lo teórico y lo práctico, que satisface a su esencia siendo. Lo fundamental, más que el mero establecer reglas, es que el ser humano encuentre el camino hacia su morada en el sentido del *ser*, dado que únicamente

dicha morada concede la experiencia de lo sostenible, el sostén para todo comportamiento lo otorga el sentido del *ser*, éste es la guardia, el sostén que resguarda de modo tal a la persona humana en su esencia existente hacia su sentido, que se aloja en el habla, la cual es tanto la casa del *ser* como la morada del ser humano, devolviéndole así al habla la preciosidad de su esencia, y al hombre la morada para que habite en el sentido del *ser*. Éste, en cuanto es capaz de *ser*, tiene poder sobre el pensar y, por ello, sobre la esencia del hombre, que es precisamente su referencia al *ser*, a la existencia humana.^{41, 42}

⁴¹ Heidegger, Martin, *op. cit.*, nota 6, pp. 65-87 y 109-121.

⁴² Para una reflexión diversa sobre la existencia *cf.* Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, (no indica de quién es la traducción), Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981, pp. 1-61.

VIII. LA FORTALEZA COMO VIRTUD CARDINAL

La Real Academia Española la define de la siguiente manera:

Fortaleza. (Del prov. *fortalessa*) f. Fuerza y vigor. Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en vencer el temor y huir de la temeridad.⁴³

El *Pequeño Larousse Ilustrado* la define como:

*Virtud cardinal que confiere valor para soportar la adversidad y practicar la virtud.*⁴⁴

A las cuatro virtudes de que habla Platón en la República,⁴⁵ San Ambrosio (340-397) las llamó cardinales, ya que por ser principio de

⁴³ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 21a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 987.

⁴⁴ *Pequeño Larousse Ilustrado*, 8a. ed., Barcelona, Spes Editorial, 2002, p. 460.

⁴⁵ Platón, *Diálogos IV República*, 4a. reimp. de la 1a. ed., traducción Conrado Eggers Lan, Madrid, Editorial Gredos, 2003, pp. 57-497.

otras devienen en las principales o fundamentales, pues cardinales deriva del latín *cardo-cardinis* que quiere decir gozne o bisagra, sobre las cuales giran las demás.⁴⁶ Ellas son, siempre en ese orden, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, las tres últimas corresponden a algunas de las que Aristóteles denominó virtudes morales o éticas, y que consisten en el justo medio entre dos extremos de los cuales uno es vicioso por exceso y el otro lo es por defecto, dichas virtudes éticas son la fortaleza o valentía, la templanza, la generosidad, la magnanimidad, la humildad, la franqueza y la justicia.⁴⁷ Otras son las virtudes teologales, que siempre se enuncian en el siguiente orden: fe, esperanza y caridad.

Platón define a la fortaleza como:

... la idea recta y legítima de lo que es de temer y de lo que no lo es.⁴⁸

Aristóteles la concibe como:

... un término medio entre el miedo y la temeridad ... el valiente sufre y actúa según los hechos exigen y como la razón ordena ... tanto el cobarde como el temerario y el valiente se enfrentan a las mismas situaciones, pero

⁴⁶ *Enciclopedia Jurídica Omeba*, Buenos Aires, Driskill, 1996, tomo XVII, pp. 710-711, y tomo XXIII, p. 725.

⁴⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 2a. ed., traducción Vicente Gutiérrez, Madrid, Mestas, 2003, pp. 64-137.

⁴⁸ Platón, *Diálogos*, 21a. ed., (no indica de quién es la traducción), México, Editorial Porrúa, 1989, p. 501. *Cfr.* la edición de esta misma obra por Editorial Gredos, *op. cit.*, nota 45, p. 218, que varía ligeramente en su traducción.

se comportan de modo muy distinto ante ellas. Así, los unos pecan por exceso o por defecto, mientras que el otro mantiene una actividad intermedia y adecuada. Los temerarios son precipitados y lanzados antes de los peligros, pero retroceden cuando se encuentran en medio de ellos, en cambio los valientes son fuertes en la acción, pero seremos antes de ella.⁴⁹

Cicerón (106-43 a. C.) aludió también a la fortaleza, cuyas palabras después reiteró Santo Tomás de Aquino (1225-1274), y que son las siguientes:

Virtud resulta de vir (hombre) y es la fortaleza cuyos principales atributos son el desprecio a la muerte y el desprecio al dolor, viril o sea propio del hombre.⁵⁰

El propio Santo Tomás de Aquino, además, describió el objeto de cada una de las cuatro virtudes cardinales: el de la prudencia *in eligendis*, el de la justicia *in distribuendis*, el de la fortaleza *in tolerandis*, y el de la templanza *in utendis*.⁵¹

Los extremos entre los que se ubica la fortaleza son, por defecto, la pusilanimidad o la cobardía y, por exceso, la temeridad. Como hemos visto en una oportunidad anterior,⁵² cada virtud es la síntesis de dos valores, por ejemplo la virtud de la valentía, como también se le ha designado

⁴⁹ Aristóteles, *op. cit.*, nota 47, pp. 77 y 79. Cfr. además del mismo autor, *Retórica*, 3a. ed., traducción Francisco de P. Samaranch, México, Editorial Porrúa, 2005, pp. 147-150.

⁵⁰ Citado por Abbagnano, Nicola, *op. cit.*, nota 11, p. 512.

⁵¹ *Enciclopedia Jurídica Omeña, op. cit.*, nota 46, tomo XXIII, p. 725-726.

⁵² Higuera Corona, Jorge, *op. cit.*, nota 2, p. 27.

a la fortaleza,⁵³ se integra de la siguiente manera: al falso valor o desvalor de la cobardía se enfrenta el valor de la intrepidez, y al falso valor o desvalor de la temeridad se opone el valor de la cautela, no la intrepidez sola, ni sólo la cautela, constituyen dicha virtud, sino únicamente ambas juntas.

De gran ayuda para comprender el sentido de la virtud cardinal que nos ocupa, es la reflexión que sobre ella hace Nicolai Hartmann,⁵⁴ en relación con la sabiduría, entendida ésta como el valor que incita al ser humano a tomar decisiones para sus fines, y a la valentía o fortaleza como la virtud indispensable para poder ejecutarlas, la primera consiste en la dirección valorativa de la plenitud de la vida, y la virtud aludida en la fuerza y libertad, actividad y habilidad, incluso para sufrir o aceptar las consecuencias de sus decisiones tomadas.

La actitud más sensata es moralmente impotente, a menos de que la energía activa, pronta a lidiar con obstáculos, la refuerce, especialmente cuando la vida de uno mismo, de su bienestar y felicidad, tengan que ser arriesgados. La forma más evidente en la cual esta virtud se manifiesta es la valentía abierta, el enfrentamiento espontáneo al peligro: la *andreia* (hombría) como la llamaban los antiguos.

⁵³ Platón, *op. cit.*, nota 45, p. 223, y *op. cit.*, nota 48, p. 503.

⁵⁴ Hartmann, Nicolai, *Ethics*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1932, vol. II, pp. 245-248.

En un sentido más amplio *andreia* significa ya fortaleza o valentía, que es inherente en todo esfuerzo decisivo, en toda perseverancia, en toda tenacidad persistente y silenciosa, presente en donde quiera que se encuentre un elemento de aventura en alguna situación dada, que requiera un compromiso personal y que exija sacrificio.

El compromiso existe aun cuando el objeto respecto del cual se hace no sea del todo loable, pues en ese caso subjetivamente la fe en aquél lo presupone. En la temeridad, en cambio, el mero apostar al peligro que puede tornarse en simple deleite con la excitación que conlleva, falta el elemento principal que es la seriedad verdaderamente sentida del compromiso.

En casos extremos la entrada deliberada al peligro del proyecto, apostando la vida de uno con él —sólo en el entendido de que el valor del proyecto sea más trascendente que la vida singular de ese uno—, es fortaleza genuina en el sentido propio de esta virtud en su específica cualidad distintiva ético moral, que puede elevarse incluso hasta el deleite en el sacrificio.

En general el aumento en fortaleza y energía activa asciende con el incremento de la resistencia opuesta, es un signo particular de la verdadera valentía o fortaleza el hecho de que no se ve disminuida por la magnitud de la oposición, de la aventura o del peligro, sino que se crece y al mismo tiempo es fortalecida por ella; es como si ante la

circunstancia de que la carga se vuelva más pesada, nuevos poderes morales fueran liberados.

Desde la perspectiva ética este fenómeno es fácilmente comprensible, pues en el fondo la fortaleza es un acto de libertad, que como tal nunca es un hecho existente de antemano, sino que siempre es suscitado en el conflicto dado, y en esto, efectivamente, nadie puede conocerse a sí mismo antes de que las circunstancias de la vida lo pongan a prueba: muchos seres humanos honestamente creen encontrarse ellos mismos en el más alto nivel de valentía, y sin embargo fracasan ante la primera situación de tensión; otros son tímidos y así lo reconocen —mientras no surja una gran emergencia—, pero que en el momento más crítico sorpresivamente se revelan a sí mismos ser realmente fuertes, con lo que se hace visible un tipo de cualidad individual pura que se encontraba escondida u oculta.

La iniciativa peligrosa siempre es la aceptación no sólo de las consecuencias actuales sino también de la responsabilidad moral, que puede ser de diferentes tipos de acuerdo con lo que el ser humano del caso arriesgue, no necesariamente tiene que ser su vida o su integridad personales, también puede ser el bienestar, la felicidad o el destino de otros. En este caso se adhiere a la libre determinación del destino de uno mismo el de los otros, así la fortaleza toma el significado, éticamente más profundo, del deseo de asumir responsabilidad, del acto valeroso de tener una obligación. Dondequiera que las circunstancias de la persona

humana la sitúen en alguna posición de liderazgo, la fortaleza para actuar es una función de la capacidad de asumir la responsabilidad y de deleitarse con ello. El determinar la vida de otros es para todos aquellos que no carecen de conciencia, incomparablemente la mayor aventura, la prueba más exigente de fortaleza o valentía, y quien se alegra en la responsabilidad actuando en consecuencia es moralmente más grande, mientras que quien lucha tímidamente ante la responsabilidad, con cobardía, es menos valioso.

Llevar a cuestras las consecuencias de todo acto valeroso es al mismo tiempo fortaleza para el sufrimiento, cada conflicto actual requiere de la valentía de decidir; el cobarde moral, en cambio, siempre está expuesto a permanecer inactivo, a dejar pasar las cosas, mantiene la apariencia de no haber sido un participante, pero en realidad lo que estaba en su poder de cambiar permanece como una carga sobre él, que lo lleva a la autodecepción que, sin embargo, esconde su autocomplacencia moral y su incapacidad de tomar la iniciativa y de asumir responsabilidad.

La vida moral es una aventura y requiere fortaleza en cada momento, todo actuar valeroso implica coraje, opinión, convicción y valentía, así como valor hacia sí mismo y a sus sentimientos verdaderos, a la personalidad propia de cada uno, en suma, exige valor para vivir, para sobrellevar experiencias y ver cosas a través de ellas y reconocer su calidad, sin dejar de lado el valor de ser feliz.

IX. LA VIRTUD CARDINAL DE LA FORTALEZA EN RELACIÓN CON LA FUNCIÓN JURISDICCIONAL, VISTA A TRAVÉS DEL CÓDIGO DE ÉTICA DEL PODER JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN

El 7 de noviembre de 2005 se llevó a cabo una sesión solemne conjunta de los Plenos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y del Consejo de la Judicatura Federal, así como de la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, para conmemorar el primer aniversario de la expedición del Código de Ética del Poder Judicial de la Federación,⁵⁵ en cuyo capítulo V, relativo al arquetipo de la excelencia, se proponen una serie de virtudes judiciales, entre las cuales se incluye la virtud cardinal de la *fortaleza*, la que se enuncia en los siguientes términos:

5. El juzgador se perfecciona cada día para desarrollar las siguientes virtudes judiciales: ...

⁵⁵ *Código de Ética del Poder Judicial de la Federación*, edición al cuidado de la Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2004, pp. 1-23.

5.5. Fortaleza: En situaciones adversas, resiste las influencias nocivas, soporta las molestias y se entrega con valentía para vencer las dificultades y cumplir con su función jurisdiccional.⁵⁶

En el propio capítulo antes mencionado se contiene otra virtud judicial, que gira en torno de la virtud cardinal de la fortaleza, al igual que sobre las tres restantes de esa categoría que, como hemos visto con antelación, fungen de gozne para las demás, y que es la siguiente:

5.4. Responsabilidad: Asume plenamente las consecuencias de sus actos, resultado de las decisiones que tome, procurando que sus subordinados hagan lo mismo.⁵⁷

Existe otra virtud judicial incluida en dicho capítulo de la excelencia, estrechamente relacionada con la de la fortaleza, que se define así:

5.13. Perseverancia: Una vez tomada una decisión, lleva a cabo los actos necesarios para su cumplimiento, aunque surjan dificultades externas o internas.⁵⁸

Asimismo, la virtud cardinal de la fortaleza se encuentra presente en el punto 4.7. del referido Código de Ética, contenido en su capítulo IV, relativo al principio rector fundamental de la ética judicial del profesionalismo, que señala lo siguiente:

⁵⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

4. Es la disposición para ejercer de manera responsable y seria la función jurisdiccional, con relevante capacidad y aplicación. Por tanto, el juzgador:

...

4.7. Asume responsable y valerosamente las consecuencias de sus decisiones.⁵⁹

En las tres virtudes judiciales y en la pauta de conducta que han quedado antes transcritas, claramente se aprecian los elementos que distinguen y caracterizan a la virtud cardinal de la fortaleza o valentía que, como hemos visto con anterioridad, son la toma de decisiones, para lo cual se requiere valor y aún más para ejecutarlas, enfrentando con determinación los obstáculos que se interpongan al respecto, con la aceptación consciente de las consecuencias que se pueden generar y se generan con la ejecución de aquéllas, hasta el grado de aceptar el sufrimiento que les es inherente, pues la seriedad del compromiso personal sostiene —e incluso incrementa cuando es necesario— el esfuerzo decisivo, la perseverancia y la tenacidad, llegando hasta el sacrificio de ser ello exigible éticamente, ante la capacidad de asumir responsabilidad para y por sí mismo y para el bienestar de otros, y deleitarse con ello.

Así, el juzgador en su función jurisdiccional, cuando enfrenta situaciones adversas, sólo con fortaleza es capaz de remontar los obstáculos que pretenden bloquear sus legítimas decisiones, resistiendo las influencias nocivas que se le oponen. El sacrificio ya está presente en el

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 19-20.

soportar las molestias que éstas le causan, pero con valentía, tenacidad y perseverancia, logra vencer las dificultades en cuestión, desplegando al efecto todos los actos necesarios para la ejecución de las decisiones tomadas y así cumplir con su función. Cuando asume plenamente las consecuencias de sus decisiones y exhorta a sus subordinados a hacer lo mismo, el juzgador ejerce la responsabilidad en la doble vertiente que le corresponde: para él o ella en sí y para los otros, mostrándoles con su ejemplo el camino a seguir; deleitándose con ello incluso cuando la decisión de que se trata y su ejecución conllevan sacrificio.

Quien sea incapaz de soportar, de tolerar, de llevar a cuentas con valentía las consecuencias de sus actos, resultado de las decisiones que en una situación concreta tuviera que tomar, queda expuesto a permanecer inactivo, a dejar pasar las cosas, a no asumir la responsabilidad que doblemente le corresponde, sea esto por pusilanimidad o por cobardía, y a constituirse en un mal ejemplo para sus subordinados.

En el otro extremo, igualmente deleznable sería, desde el ámbito ético moral, que las decisiones que tomara fueran por temeridad, porque en ellas faltaría el elemento principal de la fortaleza, que es la seriedad verdaderamente sentida del compromiso, esto es, no basta tomar decisiones y ejecutarlas, sobre todo si ello es de manera impulsiva, más pasional que racionalmente, sino que se requiere madurez, ecuanimidad, temple, agilidad para decidir pero dentro de la reflexión indispensable, para poder alcanzar esa seriedad en el compromiso que se asume por convicción.

Resulta conveniente aquí recordar las palabras que, sobre el tema de la fortaleza en la función jurisdiccional, escribió Piero Calamandrei en el *Elogio de los jueces escrito por un abogado*, en los siguientes términos:

... cada decisión es un acto de valor, de valentía; si, después de haber largamente meditado, el juez no sabe escoger entre las decisiones posibles, se convierte en un tímido que tiene miedo de su propia responsabilidad.⁶⁰

⁶⁰ Calamandrei, Piero, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, 4a. ed. 3a. ristampa, Firenze, Ponte Alle Grazie, 1995, pp. 257-258.

X. CONCLUSIÓN

Después de haber realizado esta aproximación al pensamiento de Martin Heidegger, sin duda complejo pero no por ello menos interesante, podemos tener una idea, si bien todavía incipiente, sobre el sentido profundo de lo que realmente significa el *ser* y su relación con el mundo de la ética, lo que hace propicio el incursionar cada vez más en estas materias, que no quedan en una simple o mera especulación doctrinal, sino que, como hemos visto, son el fundamento del *éthos*, el ámbito abierto que constituye la morada de la persona humana, no en el sentido de un lugar exterior sino que está en lo más íntimo de su ser, y que se traduce en la fuente de la que brotan todos los actos humanos trascendentes, por lo que la reflexión sobre estos temas resulta no sólo necesaria sino primordial.

Su importancia, además, radica en que a través de este tipo de ejercicios reflexivos podemos apreciar más, y comprender de mejor

manera, el contenido y alcance de los principios rectores de la ética judicial plasmados en el Código de Ética del Poder Judicial de la Federación, que de suyo son muy claros y accesibles al entendimiento; sin embargo, se requiere analizarlos, ponderarlos e incluso discutirlos de ser necesario, para llevarlos a la práctica cotidiana en forma óptima.

En esta oportunidad tuvimos ocasión de hacer una reflexión sobre los conceptos de un gran pensador, como sin lugar a dudas lo es Martin Heidegger, y realizar su vinculación con una de las virtudes cardinales, que en la especie lo es la fortaleza, referida específicamente al ámbito de la función jurisdiccional, y más concretamente a cómo se concibe en el aludido Código de Ética, lo que nos permitió valorar al respecto la precisión de sus principios y reglas, así como la manera armónica como en él se desarrollan.

Y ya que Heidegger nos hizo conocer al gran poeta Hölderlin, podemos concluir el presente trabajo con la cita de uno de sus poemas, el de *La primavera*, que dice así:

Olvida el hombre las penas del espíritu,
que la primavera florece y hay brillo casi en todo;
el verde campo soberbiamente está extendido,
esplende ya el arroyo deslizándose abajo.

Erguidos van los montes cubiertos por los árboles
y es magnífico el aire en espacios abiertos;
el ancho valle está dilatado en el mundo,
y torre y ladera en las colinas se reclinan.⁶¹

⁶¹ Hölderlin, Friedrich, *op. cit.*, nota 32, p. 57.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, 4a. ed., traducción José Esteban Calderón y otros, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

ASOCIACIÓN NACIONAL DE UNIVERSIDADES E INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR, en www.hemerodigital.unam.mx/ ANUIES

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 2a. ed., traducción Vicente Gutiérrez, Madrid, Mestas, 2003.

_____, *Física*, 2a. reimp. de la 1a. ed., traducción Guillermo R. de Echandía, Madrid, Editorial Gredos, 1995.

_____, *Poética*, traducción Salvador Mas, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2001.

_____, *Retórica*, 3a. ed., traducción Francisco de P. Samaranch, México, Editorial Porrúa, 2005.

BARNETT, Lincoln, *El universo y el doctor Einstein*, 5a. reimp. de la 1a. ed., traducción Carlos Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

BOCHENSKI, Joseph Maria, *La filosofía actual*, 2a. ed. 7a. reimp., traducción Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?*, 7a. reimp. de la 1a. ed., traducción Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

CALAMANDREI, Piero, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, 4a. ed. 3a. ristampa, Firenze, Ponte Alle Grazie, 1995.

CARREL, Alexis, *La incógnita del hombre*, traducción María Ruiz Ferry, México, Editorial Época, 1967.

CÓDIGO DE ÉTICA DEL PODER JUDICIAL DE LA FEDERACIÓN, edición al cuidado de la Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2004.

ENCICLOPEDIA JURÍDICA OMEBA, Buenos Aires, Driskill, 1996, tomos XVII y XXIII.

ESQUILO, *Las siete tragedias*, 2a. ed., (no indica de quién es la traducción), México, Editores Mexicanos Unidos, 1983.

EURÍPIDES, *Tragedias*, traducción José Alemany y Bolufer, Madrid, Editorial Edaf, 1983.

FASOLO, Davide, en *Quaderno filosofi & classici*, en <http://lgxserver.uniba.it/lei/filosofi/autori/heidegger-biblio.htm>, 2004.

FROMM, Erich, *¿Tener o Ser?*, traducción Carlos Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

HARTMANN, Nicolai, *Ethics*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1932.

HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 8a. ed., (no indica de quién es la traducción), México, Editorial Porrúa, 2004.

—————, *Fenomenología del espíritu*, 15a. reimp. de la 1a. ed., traducción Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*, (no indica de quién es la traducción), Argentina, Editorial Huascar, 1972.

—————, *El habla*, versión en español por Yves Zimmermann, en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/el_habla.htm

_____, *El ser y el tiempo*, 11a. reimp. de la 2a. ed., traducción José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

_____, *Introducción a la filosofía*, 3a. ed., traducción Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.

HESSEN, Johann, *Teoría del conocimiento*, 14a. ed., traducción José Gaos, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

HIGUERA CORONA, Jorge, *La ética conforme a la doctrina de Max Scheler, y la prudencia como virtud cardinal en el ser del juzgador*, Serie Ética Judicial, número 4, México, Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005.

_____, *La ética en la concepción de Nicolai Hartmann, y la templanza como virtud cardinal a la luz del Código de Ética del Poder Judicial de la Federación*, Serie Ética Judicial, número 6, México, Dirección General de la Coordinación de Compilación y Sistematización de Tesis de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005.

HÖLDERLIN, Friedrich, *Poemas*, 3a. ed., traducción Luis Cernuda, Madrid, Visor Libros, 1985.

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, 22a. ed., traducción Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2004.

PEQUEÑO LAROUSSE ILUSTRADO, 8a. ed., Barcelona, Spes Editorial, 2002.

PLATÓN, *Diálogos*, 21a. ed., (no indica de quién es la traducción), México, Editorial Porrúa, 1989.

_____, *Diálogos IV República*, 4a. reimp. de la 1a. ed., traducción Conrado Eggers Lan, Madrid, Editorial Gredos, 2003.

_____, *Ión, Timeo, Critias*, traducción José María Pérez Martel, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 21a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1992.

SARAMAGO, José, *Las intermitencias de la muerte*, traducción Pilar del Río, México, Alfaguara, 2005.

SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, (no indica de quién es la traducción), Buenos Aires, Ediciones del 80, 1981.

SCHWANITZ, Dietrich, *La cultura, todo lo que hay que saber*, 3a. reimp. de la 1a. ed., traducción Vicente Gómez Ibáñez, México, Taurus, 2005.

SÓFOCLES, *Las siete tragedias*, 16a. ed., traducción Ángel Ma. Garibay K., México, Editorial Porrúa, 1982.

TEXTOS PRESOCRÁTICOS. Heráclito. Parménides. Empédocles,
traducción Matilde del Pino, Barcelona, Edicomunicación, 1999.

Supremo Corte de Justicia de la Nación
C.O.F.I. ESPAÑA

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar en febrero de 2006 en los talleres de Ediciones Corunda S.A. de C.V., México, D.F. Se utilizaron tipos Book Antiqua de 8, 10, 11 y 15 puntos. La edición consta de 1,500 ejemplares impresos en papel couché mate dos caras de 100 grs.