

**LA JUSTIFICACIÓN DEL SUICIDIO EN EL ESTOICISMO DESDE LA
PERSPECTIVA DE SÉNECA**

STEPHANY GUTIÉRREZ GUEVARA

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
CALI, COLOMBIA**

2020

**LA JUSTIFICACIÓN DEL SUICIDIO EN EL ESTOICISMO DESDE LA
PERSPECTIVA DE SÉNECA**

ESTUDIANTE:

Stephany Gutiérrez Guevara

**TRABAJO DE GRADO PRESENTADO PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
PROFESIONAL EN FILOSOFÍA**

DIRECTOR:

François Gagin

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
CALI, COLOMBIA**

2020

RESUMEN

El presente trabajo de grado tiene como propósito responder las siguientes cuestiones: ¿cómo se justifica el suicidio en el estoicismo? Y ¿bajo qué circunstancias? El desarrollo del trabajo cumple con el siguiente esquema argumentativo, que se divide en tres momentos: 1) Se expone la noción del suicidio en la obra senequiana *Epístolas morales a Lucilio*, donde se llega a que la figura del sabio estoico es crucial para la justificación del suicidio. 2) Se analiza la figura del sabio y la figura del necio, revisando el estado cognitivo desde la epistemología estoica y la actitud moral desde el estudio de las pasiones y la virtud. Esto, permite realizar un contraste para comprender por qué es lícito únicamente el suicidio para el sabio. 3) Se expone la visión adecuada de la muerte en el sabio presentada como necesidad, providencia e indiferente; seguido de la teoría de los ‘actos debidos’ en el estoicismo, donde se determina las circunstancias en las que el suicidio es justificable para el sabio.

Palabras claves: Estoicismo, Suicidio, Sabio, Virtud, Actos debidos.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1: EL SUICIDIO EN SÉNECA A PARTIR DE LA EPÍSTOLA 70: “CAUSAS QUE PUEDEN JUSTIFICAR EL SUICIDIO”	9
1.1 Panorama general	10
1.2 Análisis filosófico de la Epístola 70	13
CAPÍTULO 2: LA FIGURA DEL SABIO VS LA DEL INSENSATO	20
2.1 Estado cognitivo	21
2.1.1 Presentaciones cognitivas	21
2.1.2 Presentaciones prácticas	27
2.2 Análisis ético de la figura del necio y del sabio	31
2.2.1 El necio como agente pasional-vicioso	32
2.2.2 El sabio como agente virtuoso	37
CAPÍTULO 3: EL SUICIDIO DESDE LA VISIÓN DE LA MUERTE Y LOS ACTOS DEBIDOS	43
3.1 Visión de la muerte en el estoicismo	43
3.2 Actos debidos	51
3.2.1 El suicidio como acto debido	58
CONCLUSIÓN	64
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	67

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi familia y personas cercanas por su comprensión y paciencia en este proceso. A mis profesores, François Gagin y Laura Gómez por su orientación y corrección a lo largo de este trabajo. Por último, al grupo investigativo *Daimôn*, quiénes me brindaron motivación y retroalimentación para el desarrollo del presente documento.

INTRODUCCIÓN

El suicidio ha sido un tema bastante controversial a lo largo de la historia hasta la actualidad, donde se involucra la preocupación por la existencia propia del hombre y la manera en que este vive. Este tema se ha abordado desde la psicología, la sociología y hasta la misma filosofía, donde tratan de dar una explicación a este fenómeno y/o darle una solución a este problema.¹

El suicidio puede ser visto desde diferentes perspectivas y enfoques, pero quizá -en general- pueda entenderse como la incapacidad para seguir viviendo de 'x' o 'y' manera; es la toma de decisión de autoinfligirse la muerte, es un afán por huir del mundo. La Organización Mundial de la Salud (2010) define el suicidio como “el acto deliberado de quitarse la vida”. En algunos casos, el suicidio es visto como una toma de conciencia del individuo frente a la realidad, en otros casos, este problema se relaciona a patologías psicológicas o físicas. Hasta el momento, no se ha podido determinar las causas concretas que desencadenan el suicidio, pues factores sociales, económicos, culturales, educativos y psicológicos intervienen en el asunto. Actualmente, el suicidio representa una problemática social debido al considerable incremento de la tasa de suicidio a nivel mundial a través de los años. Según el reporte de la OMS en “Prevención del suicidio: un imperativo mundial” (2014), aproximadamente, más de 800.000 personas se suicidan cada año. El suicidio es la segunda causa de muerte de personas que rondan entre los 15 y 29 años de edad. En este informe se percibe el suicidio como un problema de salud pública, intentando resaltar la importancia de una atención y prevención de casos de suicidio a nivel global.

¹ Algunos estudios al respecto: Suelves JM, Robert A: “La conducta suicida: una mirada desde la salud pública” (2012). Jiménez Treviño L, Sáiz Martínez PA, Bobes García J: “Suicidio y depresión” (2012). Guija JA, Giner L, Marín R, Blanco M, Parejo Merino JA: “Aportaciones de la medicina forense a la investigación de la conducta suicida” (2005). Pedro A. Hernández, Reinaldo E. Villareal: “Algunas especificidades entorno a la conducta suicida”. Emile Durkheim, *El suicidio* (1897). James Hillman: *El suicidio y el alma* (1964).

En este sentido, el suicidio es un tema que compete a la reflexión filosófica, pues este asunto también involucra distintas problemáticas filosóficas, tales como la responsabilidad moral, la libertad y la autonomía. Esto desencadena diferentes perspectivas y discusiones frente al asunto, por lo que se puede realizar un recorrido histórico de la noción del suicidio en la filosofía, como por ejemplo el que realizó Enrique Bonete en su libro *¿Libres para Morir? En torno a la Tanátología Ética*, donde se recopilan los filósofos que han discutido sobre el suicidio. Aquí se encuentra que algunos autores argumentan en contra del suicidio, tales como Aristóteles, Platón, San Agustín, Santo Tomás, Kant, entre otros. Por otro lado, están los que argumentan a favor, tales como Séneca, Hume, Mill, Montaigne, Schopenhauer, entre otros. En aspectos generales, desde esa mirada histórica, se percibe que independientemente de la postura que estos opten frente al suicidio, este asunto lo han abordado desde el ámbito ético-moral, religioso y político, dejando a disposición un alto bagaje en torno a esta cuestión.

Ahora bien, resulta interesante explorar cuáles son los planteamientos que conllevan a argumentar a favor del suicidio, es decir, cómo se justifica el suicidio. Por tal motivo, el objetivo principal de este trabajo investigativo es analizar la justificación del suicidio en la época antigua, específicamente desde el filósofo romano Lucio Anneo Séneca (4 a.C – 65 d.C), perteneciente a una de las escuelas principales del período helenístico, el estoicismo². Desde este autor se abordarán las siguientes cuestiones: ¿Cómo se justifica el suicidio en el estoicismo? y ¿bajo qué circunstancias? Para tal finalidad, se usará como apoyo principal la obra *Epístolas morales a Lucilio* de Séneca y la compilación de fragmentos estoicos traducidos y comentados por Marcelo Boeri y Ricardo Salles. Adicionalmente, el artículo de Marcelo Boeri “La racionalidad del suicidio en el estoicismo antiguo” y de J.M Rist el capítulo “el suicidio” de su libro *La filosofía estoica*.

² En esta corriente filosófica se reconocen tres períodos, a saber, (i) el estoicismo antiguo, (ii) el estoicismo medio, y por último (iii) el estoicismo tardío o romano, del que hace parte Séneca.

Estos dos textos evidencian que la justificación del suicidio en el estoicismo se fundamenta a partir de la figura del sabio estoico y de la teoría de los actos debidos, por lo cual, el desarrollo de este trabajo consistirá en el análisis de estos dos puntos.

Para responder los interrogantes propuestos, se proseguirá de la siguiente manera. En un primer momento, se expondrá la noción del suicidio en la obra senequiana *Epístolas morales a Lucilio*, donde se llega a que la figura del sabio estoico es crucial para la justificación del suicidio. En un segundo momento, se analizará la figura del sabio y la figura del necio, revisando el estado cognitivo y la actitud moral de cada uno, esto con el fin de comprender por qué es lícito únicamente el suicidio para el sabio³. Por último, se expondrá la visión de la muerte y la teoría de los ‘actos debidos’ en el estoicismo, para revelar las circunstancias en las que el suicidio es justificable para el sabio.

³ Esta idea se encuentra desde la lectura de las siguientes obras: Rist: *la filosofía estoica* (cap. 13: “el suicidio”), 1995 y en el artículo de Boeri: “La racionalidad del suicidio en el estoicismo antiguo” 2002.

CAPÍTULO 1:

EL SUICIDIO EN SÉNECA A PARTIR DE LA EPÍSTOLA 70: “CAUSAS QUE PUEDEN JUSTIFICAR EL SUICIDIO”⁴

“Como una obra teatral, así es la vida: importa no el tiempo, sino el acierto con que se ha representado. No atañe a la cuestión el lugar en que termines. Termina donde te plazca, tan sólo prepara un buen final”. (Séneca, Ep. 77§20)

El presente capítulo es realizado bajo la pretensión de esbozar el tema del suicidio tratado por el filósofo estoico Lucio Anneo Séneca, para ello se busca hacer un análisis de la carta 70 de la obra *Epístolas morales a Lucilio*, ya que esta epístola es crucial para lograr entender este asunto. Para tal finalidad, en este punto se tendrá en cuenta la estructura tanto literaria como filosófica, es decir, desde su estilo literario hasta la pretensión y contenido filosófico, pues es importante tener en cuenta estas dos partes que caracterizan la escritura senequiana ya que este autor se desarrolló en la filosofía, la escritura romana en el género epistolar y las tragedias, la oratoria y la política. De igual manera, se revisará su posible relación con otras epístolas para brindar un panorama más amplio a la hora de tratar el tema del suicidio. En adición, se observará la situación específica en la que transmitió el mensaje a su receptor, donde al mismo tiempo se agregaría la importancia de este último [receptor] en relación con su transmisor y las ideas transmitidas a través de la epístola⁵.

⁴ Para este escrito se tomará *Epístolas morales a Lucilio* ed. Gredos con la trad. Intro. Y notas de Ismael Roca. Aquí se le dan unos títulos tentativos a cada epístola, donde en la 70, para recoger en resumen de que trata, elige asignar este.

⁵ Esto último es añadido porque es importante tener en cuenta la relación entre maestro y discípulo, que en el caso de las epístolas se encuentra desde el emisor con su receptor. Para aclarar, aquí se usará la palabra emisor: en tanto que emite un mensaje (desde el contexto epistolar) y receptor: en tanto que recibe el mensaje emitido en la epístola.

1.1 Panorama general

Como prelude a este análisis es prudente mirar, de manera general, las *Epístolas morales a Lucilio* para así identificar el propósito de éstas y brindar brevemente un panorama al lector. En este sentido, encontramos que esta obra es una recopilación de 124 cartas escritas por Séneca a su estimado amigo, Lucilio. Existen diferentes perspectivas acerca de la intención que llevó a Séneca a escribir estas cartas, pues algunos especulan: (i) según Scarpat, que su finalidad era abarcar en la posterioridad más público y no sólo dejarlo en el ámbito privado como un diálogo filosófico con Lucilio⁶. (ii) Según Elorduy, quizá Lucilio no recibió dichas cartas antes de ser publicadas⁷. Esto daría a pensar que, en principio, éstas fueron escritas como un tratado filosófico en el que expone su doctrina, utilizando al receptor como una herramienta para una finalidad estilística a la hora de escribir su tratado. Así, este estilo de escritura le permite al filósofo dar participación a la relación entre discípulo y maestro, donde le aconseja y lo guía por el camino de la filosofía y lo forma moralmente. No obstante, al aventurarse en la lectura de esta recopilación de cartas, encontramos datos que hacen alusión a una relación cercana entre el emisor y el receptor, donde en algunas ocasiones le responde a una cuestión consultada por Lucilio y además información del momento en que se escribieron dichas cartas, reflejando que sí hay una comunicación constante entre Séneca y Lucilio⁸.

Por otro lado, hay una controversia en este estilo escrito por el que opta Séneca, esto en cuanto a las características propias de una carta en contraste con las de una epístola⁹. La carta es entendida como un escrito inclinado hacia el ámbito personal, es decir, se emite un mensaje de tipo personal

⁶ Tomado de la introducción de *Epístolas morales a Lucilio (I)* (1986. p9) ed. Gredos.

⁷ *Ibid.*

⁸ Esto se esclarecerá más adelante a medida que avance el análisis de la relación emisor-receptor

⁹ Diferenciación que realiza Deissmann y Scarpat. Tomado de la intro. de *Ep (ad lucilium)* ed. Gredos, 1986.

hacia un individuo o grupo específico, siendo así ésta de carácter privado. Mientras que, en la epístola, aunque se dirija a alguien en particular, el tipo de temática que trata (i.e problemas morales, políticos, filosóficos etc.) le permite ser dirigida también a un amplio grupo de personas, teniendo ésta una mayor divulgación, se inclina hacia lo público. Es por este motivo que se hace alusión a ‘epístolas’ cuando se refieren a dichas recopilaciones de escritos de Séneca dirigidos a Lucilio. Así pues, considerando su carácter público, podríamos llegar a pensar que, aunque este filósofo no esté presente en nuestra época, nos sigue guiando como un maestro espiritual hacia el camino de la filosofía.

Teniendo en cuenta estas perspectivas, se va dibujando un panorama general, que ayuda a comprender de entrada el escrito al cual nos vamos a aventurar. De esta manera, para cumplir el propósito inicial de este capítulo, a continuación, se abordará a fondo la Epístola 70. Para ello, se tendrán en cuenta los siguientes aspectos: contextualización temporal, relación entre el emisor y el receptor, conexión con otras epístolas y trasfondo filosófico.

La epístola 70, se comenta, que fue escrita alrededor del verano del año 64¹⁰. Este dato es tomado por el inicio de la epístola en el que se hace referencia al viaje que hace pasando por Pompeya, y teniendo en cuenta que en la epístola 49 expresa que ha pasado por ese lugar en su viaje hacia Nápoles [verano del 63], se deduce que ha transcurrido un año. Pompeya, es donde nació Lucilio y donde al parecer compartió muchos momentos con Séneca, forjando fuertes lazos de amistad, pero Lucilio tuvo que partir separándose de su amigo; quizá es por este motivo que se siguen comunicando por medio de epístolas, para seguir aguardando aquella estrecha relación. En cuanto

¹⁰ Dato tomado de Ep (*ad lucilium*) (1986) ed. Gredos: Nota a pie de página 671, pp. 396

a esta cercana relación, se le puede percibir claramente desde la lectura de la epístola 49¹¹, pues en esta Séneca evoca al recuerdo la despedida de su amigo, mostrando la añoranza y el afecto hacia éste. También refleja el afecto de Lucilio hacia Séneca, pues, se cuenta la reacción sentimental que tuvo este frente a esa despedida, donde no logra reprimir sus lágrimas (Ep. 49§1).

Esta epístola 49 no sólo es importante para revelar los lazos entre el emisor y el receptor, o si se quiere, entre maestro-discípulo, sino que, además, se relaciona con la reflexión que seguirá abordando en la epístola 70 respecto del tiempo. Es decir, en la primera pone de manifiesto cómo se percibe el transcurso del tiempo en la vida humana, llegando a que el tiempo que tenemos de vida es breve. Expone la relación del tiempo pasado-presente-futuro, donde las personas que sólo fijan su mirada en el presente o se afanan por cosas atadas a un azar futuro, no tienen una conciencia plena de todo lo que ha transcurrido de sus vidas y cuánto la desaprovechan. Pero aquí, no quiere decir que Séneca reproche el hecho de vivir el presente, lo que reprocha es ir por la vida con ojos vendados sin ni siquiera ser conscientes de nuestros actos, de cómo hemos desaprovechado el tiempo porque no tenemos ni una mínima percepción de éste y su importancia. De esta manera, lo que hace es una invitación para mirar detenidamente y ser conscientes del tiempo para así aprovechar cada día de aquella brevedad de vida que se nos ha otorgado¹². Otro punto a resaltar sobre el tiempo, es que Séneca nos advierte sobre la aparente larga duración de éste, pero realmente no es así, sólo que se nos aparece de esta manera por las diferentes etapas de la vida: niñez, adolescencia, juventud, tránsito de ésta a la vejez, y la vejez (Ep. 49§3 y 70§2).

A partir de esta percepción del tiempo de aquella brevedad de la vida, lleva a la consideración sobre el final al que todos nos espera, la muerte. Esto encierra la naturaleza propia del hombre

¹¹ Se hace alusión a esta epístola ya que se relaciona, de cierta manera, con la epístola 70.

¹² Este asunto Séneca lo profundiza en su obra *La brevedad de la vida*.

como un ser mortal, que también lleva a una reflexión sobre qué es el hombre. En conexión entre la carta 49 y 70, tal como se mencionó anteriormente, Séneca sigue abordando las temáticas referentes tanto al tiempo como a la muerte y para ocuparnos de la epístola que compete a este escrito, se analizará cómo sigue desarrollando su idea.

1.2 Análisis filosófico de la Epístola 70

Al tratar el tema del suicidio en esta epístola, pareciera que en la metodología que sigue Séneca, es imprescindible que en un primer momento se reflexione sobre el tiempo para luego considerar nuestra propia naturaleza como seres finitos, que, en pocas palabras, nos lleva a pensar sobre la muerte para finalmente llegar a la reflexión sobre la muerte bajo mano propia, el suicidio.

En consonancia con lo anterior, se observa que inicia con una referencia sobre el transcurso del tiempo, vuelve a expresarlo con la analogía de que en nuestra vida somos como navegantes a los que a unos nos arrastran más pronto al final que a otros. No obstante, la importancia no radica en cuán veloz o lenta fue nuestra travesía, pues a veces el lento pasar de la vida puede volverse tedioso y tortuoso. En palabras de Séneca:

Como un escollo lo consideramos nosotros llenos de insensatez; en realidad es el puerto que, en ocasiones, hay que buscar y nunca rehuir; todo el que ha sido conducido a él en sus primeros años no debe lamentarse por ello más que el navegante que hizo la travesía con rapidez. Pues, como sabes, a uno los vientos flojos lo hacen su juguete reteniéndole y fatigándole con el tedio de una calma persistente, a otro el soplo constante le conduce a término con suma rapidez.

Esto mismo, piénsalo, nos acontece a nosotros: a unos la vida con gran velocidad les condujo al punto al que habían de llegar, aunque su marcha hubiera sido lenta; a otros

los debilitó y torturó. Más la vida, como sabes, no debe conservarse por encima de todo, ya que no es un bien el vivir, sino el vivir con rectitud. (Ep. 70§3-4).

De esta manera, Séneca expresa que no debemos concentrarnos en forzar a toda costa la extensión de la vida, sino fijarnos en procurar la calidad de ésta y por ello debemos procurar el buen vivir. El sabio¹³ actuará conforme a ello, “viviendo mientras deba, no mientras pueda” (Ep. 70§4), siendo así, examinará de qué forma vivirá mejor, sin rehuir a la muerte ya que no le teme y al no temerle no titubeará en considerar su propia muerte, ya sea recibéndola o generándola él mismo.

Hasta aquí, se puede observar que la actitud del sabio estoico frente a la muerte es de aceptación, pues es una condición natural que no puede cambiar, por ende, no debe temerle porque es nuestro destino final, todos terminamos en el mismo lugar, todos nos encaminamos hacia ese mismo fin, siendo conscientes de nuestra propia naturaleza como seres finitos. En este sentido, aceptar la muerte es aceptar la naturaleza, por ello lo que más se trata de inculcar es el no temor a ésta, ya que es algo preestablecido por un orden natural que nos concedió la característica de ser mortales. En caso de no aceptarlo tal como es, se puede producir un efecto negativo en cuanto a dejarse afectar por las pasiones (por ejemplo, el temor).

Ahora bien, es importante tener en cuenta los personajes históricos que Séneca presenta pues en ellos se apoya para ilustrar la posición idónea frente al suicidio. De esta manera, aparece el personaje más relevante para lo que quiere defender y en sí un ícono de la filosofía antigua,

¹³ Es importante tener en cuenta que el ideal de sabio estoico es de suma importancia en la escuela estoica pues es pensado como un modelo filosófico al cual se aspira llegar, es el camino para acercarse a la sabiduría, a la virtud y así mismo a la felicidad. El sabio, tiene gran relevancia a la hora de justificar el suicidio dentro del estoicismo. Por tal razón, más adelante se le dedicará un apartado que ayude a esclarecer la posición que opta él frente a la muerte y en ese mismo sentido, al suicidio.

Sócrates¹⁴, pues la muerte de él revela a la perfección la postura que se debería optar frente a la muerte, que Séneca ya había plasmado desde la epístola 24, donde habla sobre no temerle a la muerte, tomando como ejemplo a Sócrates. En este caso, recurre a él para mostrar que optó por esperar morir por envenenamiento bebiendo la cicuta (tal como dictó la ley) y no dejándose morir por falta de alimentación, pues si no le teme a la muerte, mucho menos al veneno. En este sentido, Sócrates no rehúye de ninguna manera a la orden de sus ejecutores (Ep. 70§6)

Otro caso muy distinto del anterior, lo ofrece con el suicidio de Libón Druso, quien se adelantó a su castigo pues él había conspirado en contra del emperador Tiberio¹⁵. Cabe resaltar que, al exponer estas dos ilustraciones, Séneca deja abierta la siguiente cuestión: “así que no se puede decidir de forma general si hemos de anticiparnos a la muerte o aguardar su venida, en el caso de que una violencia externa nos conmine con ella; existen diversas circunstancias que pueden decidirnos por una u otra alternativa” (Ep. 70§11). No obstante, lo que sí declara enseguida, es que es preferible elegir una “muerte sencilla y apacible” (Ibid).

De acuerdo a lo anterior, se puede extraer que respecto a la forma de morir tenemos la posibilidad de decidir siguiendo la inclinación de nuestra alma (*Cfr.* Ep. 70§12) pues, tal como tenemos libertad de elegir cómo vivir, asimismo decidiremos cómo morir. Así, la mejor forma que se presenta para morir es procurar que sea rápida, sencilla y apacible, tal como se mencionó anteriormente, pues la peor muerte es la que se extiende a una larga duración convirtiéndose en una tortura. Con esto podemos pensar que Séneca da preponderancia tanto a una vida digna como

¹⁴ Como bien se sabe, Sócrates prefiere cumplir ante todo las leyes de la *polis*, por lo cual aceptó el castigo que se le impuso, aunque este haya sido una injusticia. Por ello, estuvo encarcelado 30 días esperando su destino final, la muerte, bebiendo la cicuta en vez de huir tal como se lo habían propuesto sus discípulos (Cf. Ep. 24 y Ep. 70).

¹⁵ Como apunte histórico, el primer emperador romano, Octavio Augusto, adoptó a Tiberio. Libón Druso era el sobrino de la segunda esposa de Augusto, Escribonia.

a una muerte digna. Frente a esta idea, expone una posición contraria, en la que se pone como valor máximo la vida haciendo ilícito el atentar contra su propia vida. Sin embargo, este filósofo considera que este pensamiento anula el camino hacia la libertad (Ep. 70§14).

Lo anterior, esclarece que en esta epístola la libertad es tomada como un valor máximo junto al buen vivir. Gracias a dicha libertad al enfrentarnos a situaciones extremas que amenacen la calidad de vida, reflexionaremos cuál es la mejor forma de acabar con ella, aunque procuremos una muerte buena no siempre puede ser la más “bella” si no que dependiendo de las condiciones en las que nos veamos inmersos buscaremos la opción que, bajo nuestro propio criterio, sea la más rápida y agradable. En ilustración a ello, brinda como ejemplo la muerte que se ocasionó un gladiador germano con el primer objeto que tuvo a la mano, pues este no encontró más opción que asfixiarse con un palo para evitar combatir contra una fiera:

Poco ha, durante una lucha de gladiadores con las fieras, uno de los germanos que iba a participar en el espectáculo matinal se retiró al excusado para evacuar -a ningún otro lugar reservado se le permitiría ir sin escolta-. Allí el palo que, adherido a una esponja, se emplea para limpiar la impureza del cuerpo, lo embutió todo entero en la garganta, con lo que, obstruidas las fauces, se ahogó. (Ep. 70§20)

En similitud, también ofrece el caso del esclavo que decide otorgarse su propia libertad, suicidándose de manera violenta metiendo su cabeza en los radios de una rueda de un carruaje hasta que cortara su cabeza:

Poco ha, cuando era llevado en un carro, en medio de la escolta, un esclavo destinado al espectáculo matinal, bamboleándose como dominado por el sueño, dejó caer la cabeza hasta introducirla entre los radios de la rueda, y se mantuvo en su asiento hasta tanto que

el giro de ésta le cortase el cuello: en el mismo vehículo que le conducía al suplicio, escapó de éste. (Ep. 70§23)

Al reflexionar respecto a la manera en que procedieron a actuar estos dos personajes, su decisión refleja una preferencia de morir bajo sus propios términos, imponiendo ante todo su libertad de elección.

Los dos ejemplos anteriormente mencionados a los que acude Séneca, dejan algunas dudas en el aire ya que se podría llegar a pensar que en el primer ejemplo (el del gladiador) actúa bajo presión ocasionada por el temor, convirtiéndolo en un hombre cobarde, al que se denominaría también como necio y de ser así este caso no serviría para poder justificar de alguna manera su suicidio. No obstante, cabe analizar la figura del gladiador romano que regularmente eran hombres condenados, prisioneros de guerra, esclavos y delincuentes, pero también había hombres libres que lo hacían por el reconocimiento y la gloria (Mañas, 2013, p.36). Por la manera en que lo narra Séneca lo más probable es que esta persona estaba obligada a combatir hasta la victoria por su vida. Claramente él era consciente de su incapacidad para lograr ser vencedor y por ello elige la opción que ve más viable para no sufrir un mal mayor, o al menos es la explicación que se encuentra desde la idea de defender la posición que Séneca toma frente una muerte rápida y apacible. Esto quiere decir que este filósofo usa como recurso argumentativo estos dos ejemplos para defender su visión del suicidio. Además, desde esta perspectiva estas ilustraciones ayudan a demostrar que, para morir, en situaciones inevitables, se necesita de voluntad propia y esta se adquiere mediante una buena disposición frente a la muerte y de la consideración de aguardar tanto un vivir digno, como el morir dignamente.

Es pertinente detenerse un poco más en este punto porque al tomar todas las ilustraciones que Séneca nos ofrece en esta epístola, se considera que se encuentra de manera implícita cierto

proceso de razonamiento crítico, esto porque el agente al enfrentarse a una circunstancia determinada "x" y ve una opción distinta que es "y", reflexiona cuál de éstas dos es la más preferible (apropiada para sí) para morir y al pensar que una es mejor que otra, por ejemplo, que "y" se presenta como lo mejor, entonces se inclina hacia esa opción y luego actúa conforme a ello.

En conclusión, con este capítulo se llega a que en la epístola 70 se puede encontrar plasmada la visión de la muerte en Séneca, específicamente, la muerte por mano propia (el suicidio). Este tema es abordado a partir de ciertas consideraciones que conllevan al suicidio, tales como la preocupación por la calidad de vida. Esta calidad de vida es un punto clave, Séneca lo pone como un valor máximo, sobreponiéndolo sobre la extensión y/o duración de la vida. En otras palabras, para este filósofo, la vida no se debe preservar a toda costa, sino más bien centrarnos en cómo se vive y dependiendo de esto buscar la tranquilidad y quietud del alma. Otro punto que toma relevancia en el asunto, es la idea de la libertad¹⁶, por lo que en esta epístola aparece el suicidio como la expresión máxima de libertad, esto en tanto que, si nosotros mismos tenemos la posibilidad de decidir cómo vivir, en ese mismo sentido, también podemos elegir (con un debido análisis previo) en qué momento y de qué manera ponerle fin a nuestra existencia de forma racional, cosa que sólo sería lícita para el sabio estoico.

De este capítulo se tomarán los elementos pilares que sustentan el suicidio dentro la filosofía estoica expuesta por Séneca para trabajar en los próximos capítulos. En el siguiente capítulo, se tratará de responder las siguientes cuestiones: ¿por qué dentro de la escuela estoica sólo es lícito el suicidio para el sabio? Lo que ayudaría a esclarecer, ¿por qué no es lícito para el necio? Para

¹⁶ Aunque es un tema relevante para el tratamiento de este asunto, en este escrito no se abordará en detalle para no desbordar más el tiempo y alcance requerido para esta investigación.

ello, a continuación, se abordará en detalle la figura del sabio estoico y la del necio (insensato), tratando las características propias de cada uno para llegar a definir la actitud propia de estos dos agentes.

CAPÍTULO 2:

LA FIGURA DEL SABIO ESTOICO VS LA DEL INSENSATO

Desde el análisis de la epístola anterior, se observa que la figura del sabio es clave para postular la idea del suicidio, pues dependiendo de la circunstancia, el suicidio puede llegar a ser una decisión razonable. Además, desde la lectura de Boeri (2002) y Rist (1995) se encuentra la idea que dentro de los principios del estoicismo, el suicidio era permitido (lícito)¹⁷ y por tanto justificable para el hombre sabio porque toma la decisión con un previo razonamiento crítico, por que acepta la Naturaleza y vive conforme a ella. En este sentido, el suicidio dentro del estoicismo es entendido como un acto racional. Cabe tener en cuenta que con la exposición anterior de la visión que tiene Séneca del suicidio, no censura totalmente al no-sabio, sino que principalmente intenta ilustrar la posición que se debe tomar frente a la muerte. Al detenernos sobre la figura del necio, se llega a que optar por el suicidio no se puede justificar, pues dicha elección no se realiza con un previo análisis crítico, sino que al ser un hombre pasional es guiado por su insensatez y en consecuencia es arrastrado a esta “decisión” por el temor a la muerte. El necio opta entonces, por dos posibilidades, una es rehuir a toda costa a la muerte sin importar las condiciones deplorables a las que llegue su vida (hasta el punto de esclavizarse), tal como Séneca lo muestra con el ejemplo de Telésforo (Ep. 70§6). Otra opción, es ocasionar su muerte por temor a ella, como se mencionó anteriormente.

¹⁷ En este capítulo se pretende revisar por qué es lícito para el sabio el suicidio, para luego revisar cuáles son las circunstancias necesarias para que el suicidio sea justificable, esto último se realizará en el siguiente capítulo.

Teniendo en cuenta el contraste que subyace entre el sabio y el necio, en los siguientes apartados se analizarán en detalle los siguientes puntos: (i) el estado cognitivo de estas dos figuras, que se encuentra en la epistemología estoica y (ii) la actitud (moral) de cada uno desde las consideraciones éticas del estoicismo, esto con el fin de entender a fondo la justificación del suicidio por medio de la figura del sabio.

2.1 Estado cognitivo

En esta sección se explorará el proceso cognitivo que se expone en la teoría estoica para poder determinar el estado cognitivo del sabio y del necio. Para ello es necesario acudir principalmente a los textos del estoicismo antiguo, pues ahí se encuentra condensada en gran detalle la epistemología. Dado que hasta el momento no hay indicios de que esta teoría haya tenido cambios drásticos en los puntos que presentaré desde la *Stoa* antigua hasta el estoicismo tardío, es pertinente una lectura de la *Stoa* antigua para investigar a fondo el estado cognitivo tanto del sabio como el del necio. Esto porque desde la lectura que se realizó para este trabajo, en Séneca se encontraron pocos elementos que aporten a esta discusión. No obstante, en algunas ocasiones nos remitiremos a Séneca para observar ciertas nociones que competen al asunto.

2.1.1. Presentaciones cognitivas

Respecto a la teoría del conocimiento es fundamental, en un primer momento, detenerse en la idea de que el agente tiene la capacidad para almacenar información ya que su alma es “(...) como una tablilla lista para la escritura; en ella se registra cada uno de los conceptos. El primer modo de registro es el que se da a través de los sentidos” (Aecio 4.11.1-4; SVF 2.93; BS 6.4)¹⁸. Es decir

¹⁸ En el estoicismo existen diferentes interpretaciones en cuanto a la teoría del alma, sin embargo, se remite lo siguiente. En DL 7.156 se encuentra la siguiente definición: “el alma, en cambio, es una <potencia>

que para los estoicos el conocimiento no se da de manera innata, sino que éste se da a partir de los sentidos. Para entender el proceso cognitivo que los estoicos defienden, es pertinente tratar tres conceptos fundamentales a saber, (i) la presentación (*phantasía*), (ii) el asentimiento (*synkatáthesis*) y (iii) la cognición (*katálepsis*) que también es traducida como aprehensión.

(i) La *phantasía* (φαντασία) se traduce como presentación y no debe ser confundida con ‘lo fantástico’ (φανταστικόν) pues esto último se considera como “una atracción vacía, una afección en el alma que se produce sin que nada se haga presente, como ocurre con el que lucha contra las sombras o da puñetazos en el aire” (Aecio, 4.12.1-5; SVF 2.54; LS 39B; FDS 268; BS 6.2). Así, los estoicos diferencian la ‘ficción’ de la ‘presentación’ en tanto que la primera es una *figuración de la mente*, mientras que la segunda es entendida y la definen como una *impresión o afección en el alma*. Es decir que dicha presentación reposa sobre un objeto al cual representa, que sería ‘lo que se presenta’ como algo blanco, frío etc. Por ello desde la lectura de J. Brun en su libro *El estoicismo*, encontramos que acude a un pasaje de Cicerón para reforzar la diferenciación entre ‘lo fantástico’ (o como Brun dice, ‘lo imaginario’) y la presentación: "La representación (*visum*) es una impresión que reproduce aquello de lo que proviene y que no puede expresar aquello de lo que no proviene" (Brun, 1997, p.46)¹⁹.

Dentro de las presentaciones hay dos tipos, por un lado, las sensoriales que son captadas por medio de los sentidos, por ejemplo, a través del tacto experimentamos lo blando, lo áspero, etc. Por otro lado, las no sensoriales que son captadas por el pensamiento, por ejemplo, los incorpóreos, espacio,

dotada de sensación, y es el hálito connatural a nosotros; es por eso que también es un cuerpo y permanece después de la muerte [...]. Zenón de Citio y Antípatro en los tratos *Sobre el alma*, y Posidonio [sostienen] que el alma es un hálito cálido. En efecto, es en virtud de él que nosotros respiramos y somos movidos por él (BS 13.3). Además, Zenón manifiesta que el alma tiene ocho partes (o mejor, facultades): la rectora, los cinco sentidos, la fonética y la reproductora. (Nemesio, NH 72, 7-13; BS 1.19)

¹⁹ Cicerón, *Primeros académicos*, Lucullus, VI. Citado por J. Brun en *El estoicismo* p. 46. Es importante mencionar que tanto Brun como Rist (1995) traducen *phantasía* como “representación”, en cambio Boeri y Salles (2014) como “presentación”.

tiempo etc. (cf. DL 7.49-51; SVF 2.52, 55, 61; LS 39^a; FDS 255; BS 6.1). Por último, es importante tener en cuenta que las presentaciones racionales tienen un contenido proposicional: “x es blando” o “y es áspero”, de esta manera la presentación enuncia algo sobre la realidad.

Ahora, nos centramos en el término (ii) *katálepsis* (κατάληψις), definida por los estoicos como razón correcta y conforma la *phantasía kataléptica* (φαντασία καταληπτική), traducida como la presentación cognitiva o aprehensiva, si se quiere. En este sentido, hay dos tipos de presentación, la aprehensiva y no aprehensiva. La última, no representa con exactitud de lo que proviene o no proviene de lo que es. En cambio, la aprehensiva es considerada como un criterio para conocer la realidad, porque el agente es afectado por una presentación que muestra con claridad y exactitud de lo que proviene, ésta es reconocible mediante la razón y así le brinda un juicio sobre si es verdadera o falsa. Una vez realizado este proceso, al determinar que es verdadera el agente asiente de manera voluntaria a ello, siendo aceptada y aprobada se podía decir que daba lugar a la ‘cognición’ en otras palabras, la cognición es un asentimiento a la presentación cognitiva (DL 7.45-46; SVF 2.53; LS 40C; FDS 33; BS 7.1 & Acad. 1.40-42; SVF 1.55, 60-61; LS 40B-41B; BS 7.5).

La razón (*logos*) juega un papel importante, pues para los estoicos es connatural al hombre, pero no la posee desde su nacimiento, sino que se va desarrollando gradualmente en la niñez (hasta los 7 años) y la razón, a su vez, se desarrolla mediante la experiencia de los sentidos. La presentación aprehensiva se da cuando los órganos de los sentidos experimentan sensaciones provocando una experiencia que se imprime en el alma y es la razón la que forma el criterio de verdad sobre estas alteraciones del alma.

Siguiendo a Rist (1995, p. 150), dice que Zenón afirmaba que la *phantasía kataléptica* puede ser reconocible tanto para el sabio como para el ignorante como criterio de verdad. Teniendo en cuenta

el debate constante entre escépticos y estoicos, esta afirmación por parte de Zenón sería objetado por el escéptico académico Arcesilao quien refutaría esta postura, pues identificaba el conocimiento para el sabio y la *doxa* para el ignorante como dos nombres diferentes de una misma cosa²⁰, pero el fundador del pórtico daría su réplica a la crítica académica aclarando que el hombre sabio sólo asiente a la *phantasia kataléptica* cuando se muestra evidentemente, y asiente firmemente a ella, a diferencia del ignorante que se detiene ante el primer obstáculo y presta un asentimiento débil.

Según lo anterior, el (iii) asentimiento (*συνκατάθεσις*), puede entenderse como la aceptación del contenido proposicional de la presentación, teniendo en cuenta que ésta es una clara representación de la realidad, el agente asiente a ella voluntariamente si considera que cumple fielmente este rasgo. Tal como se mencionó anteriormente, la presentación posee una carga proposicional y el asentimiento a ésta es tomar dicha proposición como verdadera, es decir que se asiente es a la proposición. Sólo se asiente a lo que se cree que es verdadero, aunque es claro que en algunos casos se asienta a lo falso, esto sucede por la creencia de tomar una proposición falsa como verdadera, aquí el agente asiente a una presentación no aprehensiva y cae en el error (Epicteto, Diss. 1.28.4; BS 6.20).

En caso de no prestar asentimiento se toma como falsa, o como opta el sabio, retiene su asentimiento hasta que se tenga seguridad del contenido proposicional, pues básicamente suspende el juicio porque sólo asiente cuando reconoce una presentación cognitiva y puede distinguir su

²⁰ Para ver la refutación completa de Arcesilao, véase Sexto Empírico, AM 7.151-157. Rist añade que esta también, así como otras variantes del *sorites*, que usaban tanto Arcesilao como Carnéades, era con el fin de refutar la idea de que la presentación es reconocible y única.

diferencia de una no cognitiva²¹. El necio por su parte hace lo contrario, y presta un asentimiento apresurado donde puede caer en creencias falsas²².

Todas estas nociones que se han tratado hasta el momento son reunidas y representadas en el siguiente ejemplo anecdótico de Zenón que es de gran ayuda para comprender el proceso cognitivo del agente.

Zenón mostraba este asunto con un gesto: en efecto, mientras extendía sus dedos presentaba la palma de su mano abierta decía: “así es la presentación; luego, mientras contraía un poco sus dedos, decía: “así es el asentimiento”; luego, cuando los cerraba del todo y formaba un puño, decía: “así es la cognición”. De este símil deriva el nombre *katálepsis* para este [estado cognitivo] que antes no existía. En seguida aproximaba su mano izquierda contra su puño derecho y con firmeza y fuerza la comprimía, y decía que tal cosa era “conocimiento”, que nadie posee a no ser el sabio. Cicerón, Acad.

2.144-145 (SVF 1.66; LS 41A; FDS 369; BS 6.6)

La cita anterior expone resumidamente todo el proceso que es necesario para llegar al conocimiento. En primer lugar, debe existir una causa exterior que permita la *presentación* tal como “x” objeto, que al expresarse como una proposición queda: “x es un perro”. Acto seguido, mediante la razón se reflexiona acerca del contenido proposicional, al aceptar dicha proposición como verdadera se da el *asentimiento* y al asentir a una presentación aprehensiva da como resultado la *cognición*. Ahora, en el siguiente punto se dan dos casos viables, (a) si se asiente de forma débil lo que se obtiene es una opinión y/o ignorancia, en cambio, (b) si asiente de forma

²¹ Esta posición que toma el sabio responde a los sorites planteados por los escépticos académicos que se mencionaron en la nota al pie de página anterior.

²² Esto lo retomaremos en detalle más adelante pues es fundamental para entender la diferencia cognitiva entre el sabio y el necio.

firme se obtiene el *conocimiento*. Entonces, se afirma que en el caso (a) está el necio y en (b) está el sabio. Esto, hace evidente el por qué Zenón asevera que el sabio es el único que posee el conocimiento y, por otro lado, revela que el estado cognitivo del agente dependerá del tipo de asentimiento que realice.

De esta manera, el conocimiento se presenta como una meta a la que se aspira alcanzar para aprehender la realidad y en este mismo sentido poder discernir entre lo verdadero y lo falso. Por eso el conocimiento es de suma importancia desde la *Stoa* antigua y lo reconocían desde el sabio ya que como declaró Zenón en la cita anterior, es el único que posee el conocimiento (*episteme*) y que, por el contrario, el insensato sólo se queda en la opinión (*doxa*) que es un “asentimiento débil y falso” (Sexto Empírico, AM 7.151-157, SVF 1.67-69;2.90; LS 41 C; FDS 370; BS 7.8). Por un lado, el conocimiento es firme e inmutable y lo definen así:

“El conocimiento es una cognición segura e inmodificable por un argumento (...). En otro sentido, es una estructura de conocimientos expertos que por sí misma tiene firmeza, tal como la que tienen las virtudes. En otro sentido, es un estado que recibe las presentaciones y que es inmodificable por un argumento, estado, afirman, que consiste en tensión y en fuerza” (Estobeo, Ecl. 2.73. 19-74, 3; SVF 2.112; LS 41H; FDS 336,378; BS 7.13)

Por otro lado, la opinión es cambiante e inestable, este rasgo es imprescindible porque a pesar de que el necio también está en contacto con las presentaciones cognitivas y además presta su asentimiento (débil) podría dejarse engañar y convencer por otro tipo de presentación (sea no-cognitiva o falsa) y cambiando de parecer asiente apresuradamente sin un análisis previo de lo que se le aparece. Por este motivo el necio tiene una mezcla de creencias verdaderas y creencias falsas.

Adoptar esta postura sólo conseguiría alejarnos de aquella meta a la que aspira la filosofía, la sabiduría.

2.1.2 Presentaciones prácticas

Recordemos que la sabiduría no sólo refiere a un saber teórico, también es un saber práctico. Para los estoicos, esa conexión entre esos dos tipos de saberes es posible gracias a un tipo de presentación, las presentaciones prácticas o impulsivas que a diferencia de las que se habían tratado a lo largo de este apartado, su contenido proposicional es evaluativo: “x es conveniente”, “x es deseable” o “x es apropiado”²³. Aunque éstas también realizan el mismo proceso de presentación (práctica o impulsiva)-asentimiento, se le añade algo nuevo que es el impulso (*hormê*)²⁴ y luego la acción. Los estoicos definen, en general, el impulso como “un movimiento del alma hacia algo” y, en específico, un impulso racional (propio del hombre) es “un movimiento de la mente hacia algo en el dominio de la acción” (Estobeo, Ecl. 2.86, 17-88, 2; SVF 3.169, 171, 173; LS 53Q; BS 24.1). En este sentido, cuando el agente presta su asentimiento a la presentación práctica permite que se genere el impulso para la acción y en caso de retener el asentimiento, no se producirá impulso que lleve a la acción, sino una repulsión. Respecto a esto, Séneca se refiere de la siguiente manera:

²³ Este tipo de presentaciones en las que su contenido proposicional es práctico, pueden ser mencionadas como: presentaciones prácticas o presentaciones impulsivas.

²⁴ El impulso aparece en las fuentes griegas como “*hormê*” y en latín es traducido como “*impetus*”. Esta última es tomada por Séneca en Ep. 113§18 para explicar el proceso cognitivo que realiza el agente para la acción. El *impetus* en Séneca se entiende como un “ir-se hacia adelante”, “proyectarse”, no es un impulso ciego, sino racional que lo conduce a la tendencia natural hacia el bien. Así el *impetus* es: facultad del impulso racional.

Ningún animal racional ejecuta una acción si antes no es excitado por la imagen de algún objeto, luego toma el impulso y después el asentimiento confirma el impulso. Te explicaré qué es el asentimiento. Tengo necesidad de caminar, pero sólo empiezo a caminar cuando he tomado conciencia de ello y he aprobado mi idea; tengo necesidad de sentarme: sólo entonces me siento. (Ep. 113§18)²⁵

La cita anterior expone el proceso requerido para que una acción se produzca y a continuación se clarificará cada paso. En un primer momento, se hace referencia al impresor (sea de un corpóreo o incorpóreo) que es lo que produce una afección en el alma (presentación/impresión) y al ser de tipo evaluativa la carga proposicional ya no refleja exclusivamente información del impresor como “x es blanco”, sino que su carga proposicional al ser evaluativa se presenta como “x es apropiado”,

²⁵ En este fragmento, cuando Séneca esboza que: “luego toma el impulso y después el asentimiento confirma el impulso” revela una aparente tensión con lo que anteriormente se venía explicando respecto al proceso que conlleva la acción. Esto, porque según la secuencia en la que explica el proceso, Séneca primero antepone el impulso y luego el asentimiento. Además, se percibe que el filósofo, de cierta manera, reduce/sintetiza el proceso de la psicología de la acción. No obstante, anteriormente en este trabajo, se explica que primero se presta asentimiento al contenido proposicional de la presentación práctica-impulsiva permitiendo que se genere el impulso que lleva a la acción. Al revisar el fragmento en latín y en inglés no se percibe una mala traducción al español, ya que en latín se refiere al impulso como *impetum*. Las dos veces que lo menciona no le antecede la palabra *species* (*phantasia*/impresión, presentación), así que no podría referirse en un primer momento a “presentación impulsiva”.

Dado el caso, se consideran dos posibilidades: (a) Séneca entendía en ese orden el proceso psicológico de la acción. Opción que se descarta porque más adelante es puntual al decir que “el asentimiento confirma el impulso”. Así que: (b) aunque en secuencia primero menciona el impulso y luego el asentimiento, después afirma que el asentimiento es el que confirma el impulso. Esto quiere decir, que en primer lugar se debe prestar asentimiento, si no, no es posible que se genere el impulso que desencadena la acción. En otras palabras, es necesario el asentimiento para que se dé el impulso. En este sentido, necesariamente (si se piensa de manera secuencial) el asentimiento es previo al impulso. Esta tensión respecto al asentimiento y al impulso remite a la discusión dentro de las fuentes estoicas. Por un lado, porque algunas fuentes [Estobeo, Ecl. 286; BS 24.1] al describir el proceso unen el asentimiento y el impulso en un solo proceso, según esto, asentir conlleva consigo el impulso [asentimiento=impulso] (tesis de identidad numérica, como lo mencionan Boeri y Salles (2014, p. 554). Otra lectura, es que el asentimiento es previo al impulso pues “no hay ni acción ni impulso sin asentimiento” (Plutarco, SR 1057^a; SVF 3.177; LS 53S; FDS 363^a; BS 24.2). En consonancia “el impulso, siendo un movimiento, se encuentra después de un asentimiento. Pues el que tiene un impulso hacia una acción tiene, en primer lugar, el conocimiento de la acción, y, en segundo lugar, el impulso (Clemente, Strom. 6.8.69.1; FDS 298; BS 24.3). En este trabajo se toma esta última posición, por lo cual se considera apropiada la segunda posibilidad (b) para la lectura del pasaje de Séneca.

acto seguido se da (o no) asentimiento a la proposición evaluativa y por último se da el impulso que es un movimiento del alma hacia la acción, dando como resultado el predicado “hacer x”.

El impulso, es esencial para que ocurra una acción, pero para que se dé dicho impulso es necesario que el agente asiente a la carga proposicional evaluativa. Es importante resaltar que, según Boeri en su libro *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, este tipo de proposiciones poseen un valor deóntico, pues gracias a esto el agente recibe información acerca de lo debe o no debe hacer (Boeri 2014, p. 297). En este sentido, el agente al asentir a la proposición evaluativa/práctica es movido a ejecutar una acción por una intención, que en este caso es lo bueno y asimismo lo que es deseable. Así lo expresa Boeri al explicar los pasos de la teoría de la acción estoica: “una vez que se asiente a la proposición [evaluativa], se produce el impulso que no es más que el asentimiento convertido ahora en impulso intencional hacia lo que el agente considera bueno y, por lo tanto, elegible.”²⁶ (Boeri 2014, p. 297).

Para acoger las ideas anteriores y al mismo tiempo esclarecerlas, a continuación, se ilustrará con un ejemplo: un sujeto “a” asiente hacia a la proposición evaluativa “es bueno comer dulces porque satisface el paladar” lo que genera un impulso, dirigido hacia el predicado práctico “comer dulces”, por lo cual procurará cumplir este tipo de apetencia, desconociendo que paulatinamente generará problemas de salud por el aumento de azúcar en la sangre. En caso contrario, el sujeto “b” asiente hacia la proposición evaluativa “es apropiado comer vegetales porque son nutritivos”, luego del impulso resulta el predicado práctico “comer vegetales” y en caso de que no se vea impedido actuará según el predicado. El caso “a” asiente que lo bueno consiste en la búsqueda del placer ya

²⁶ Esta idea tiene fuerza cuando se tiene en cuenta que en el estoicismo señalan que es natural la inclinación hacia lo bueno y evadir lo malo. Esto sucede gracias a la teoría de la *oikeíosis*. Este tema se explica en este texto más adelante en la sección: “el suicidio como acto debido”. Respecto a la explicación en detalle de este tema en Séneca, remitirse a la epístola 121.17-24.

que comer dulces satisface su gusto, en cambio, el agente “b” asimila como bien el cuidado de su salud. Según esto, dependiendo del tipo de juicio al que llegue y asiente el agente, su impulso lo llevará a ejecutar determinada acción, cuyo resultado puede ser correcto o incorrecto. En este ejemplo el agente B actúa correctamente o apropiadamente al procurar su salud y bienestar, mientras que, el agente A actúa incorrectamente porque asiente hacia un *bien aparente*, pues ignora que perjudica su salud, lo que al final no es apropiado pensando en su propia conservación y bienestar.

Con este apartado se obtuvo una aproximación epistemológica y gracias a esta se llega a la distinción del estado cognitivo del sabio y del necio. Tal como se mencionó anteriormente, el sabio estoico tiene el conocimiento, que es firme e inmutable, en cambio el necio se queda en la esfera de la opinión que es inestable y cambiante, teniendo así una combinación de creencias falsas y creencias verdaderas. Este primer punto es importante para comprender mejor la psicología de la acción, ya que ese primer momento en el que el agente realiza el proceso de asentimiento, va formando juicios sobre su exterior y en esa medida cuando asiente a una presentación impulsiva, si no se ve impedido, actuará según esos juicios. Tal como se ilustró con el ejemplo anterior, en caso de que el sujeto asiente a lo que considera bueno para sí mismo, obrará conforme a esto, denotando una unión entre pensamiento y acción.

Esa unión entre pensamiento y acción es fundamental para distinguir los actos del sabio de los actos del necio, ya que para el sabio su actuar surge desde la consideración de que el sumo bien es la virtud y por ello presenta una inclinación hacia la virtud, por tanto, realiza actos virtuosos. En cambio, el necio se inclina a lo que en apariencia es bueno, aunque no lo sea (cosa que ignora), tomando las pasiones como si fueran un bien y así este agente termina ejecutando actos

viciosos. Esto da como resultado que el necio en su actuar no es guiado por la recta razón, sino por las pasiones que son un producto del desvío de la razón. Esta distinción de las dos figuras del sabio como agente virtuoso y el necio como agente vicioso, se encuentra plasmada en el siguiente pasaje:

Paréceles, en efecto, a Zenón y a los filósofos estoicos que lo siguen que hay dos clases de hombres, la de los sabios y la de los ignorantes; que es propio de los sabios practicar las virtudes durante toda la vida, y de los ignorantes practicar los vicios. Por eso a los unos les corresponde acertar siempre en todas las cosas que emprenden, y a los otros, equivocarse. Y el hombre sabio, aprovechando las experiencias de la vida en las cosas que realiza todo lo hace bien con sabiduría y templanza y conforme a las demás virtudes; el ignorante, por el contrario, [todo lo hace mal]. (Estobeo, Ecl. 2.7, 11; SVF 1.216; A. Cappelletti 7.348)

Ahora bien, una vez realizada esta ubicación del sabio con la virtud y el necio con las pasiones, en el siguiente apartado se pretende explicar en detalle, los rasgos morales que presenta el sabio y los rasgos que presenta el necio. Para tal fin, se expondrán algunas consideraciones éticas dentro del estoicismo que nos aporten al análisis y al mismo tiempo a la comprensión de la actitud moral de estas dos figuras.

2.2. Análisis ético de la figura del necio y del sabio

Teniendo en cuenta el fragmento citado anteriormente, donde Zenón marca la distinción entre los sabios y los necios, en este apartado se pretende seguir una estructura donde se pueda identificar las claras distinciones entre los rasgos éticos de la figura del necio y la figura del sabio presente en el estoicismo. Por ese motivo, en un primer momento el escrito se centrará en exponer el estado

pasional del necio, entrando en detalle sobre las pasiones y los vicios. En un segundo momento, se referirá a lo concerniente a la virtud y cómo ésta se relaciona con la sabiduría.

2.2.1 El necio como agente pasional-vicioso

Tal como se manifestó en el primer apartado, donde se expuso la epístola 70, aparece la idea de no censurar al necio frente a su decisión de optar por el suicidio. Sin embargo, se declara que para el necio-vicioso el suicidio no puede ser un acto justificable porque su actuar es guiado por las pasiones. A continuación, se revisará por qué desde el estoicismo el camino de las pasiones es inapropiado para regir la conducta del agente y así mismo, poder clarificar por qué el suicidio a partir de un estado pasional no es un acto correcto y, por tanto, no justificable.

Desde el estoicismo antiguo, se manifiesta que las pasiones o estados emocionales son un impulso excesivo o un movimiento irracional del alma, lo que consideraban contrario a la naturaleza. Estas pasiones, dicen, brotan de una distorsión de la mente generando inestabilidad, pues sobrevienen de la falsedad (DL 7.110-116; SVF 1.205; LS 65F; BS 25.1). A simple vista, desde la definición de las pasiones se puede observar el rechazo a éstas por parte de la *Stoa* al declarar que sobrevienen de la falsedad, pues recordando el apartado de la epistemología, significa que las pasiones se dan a partir de las presentaciones no cognitivas (que no provienen de lo que realmente es). Con esto se nota una visión negativa hacia las pasiones, como bien se sabe, una de las características que sobresalen de esta escuela helenística es el rechazo a esos estados emocionales excesivos²⁷. Son

²⁷ Tener en cuenta que es un rechazo hacia las pasiones excesivas, pero como veremos más adelante aceptan que hay las llamadas “pasiones buenas o positivas” (*eupatehia*) que son exaltaciones racionales, por ejemplo, el regocijo por la virtud. Lo que se rechaza, por tanto, son los movimientos excesivos que apresuradamente desencamina al alma de la recta razón. En esto se ahondará más adelante cuando se aborde la figura del sabio.

excesivos porque, en palabras de Cicerón: “[...] quieren decir ‘excesivo’ porque se ha alejado demasiado de la firmeza de la naturaleza” (TD 4.11-21; BS 25.8). Por lo tanto, estas pasiones excesivas, son contrarias a la naturaleza, pues desobedece a la razón recta y natural.

Principalmente, señalan que hay cuatro tipos de pasiones: (a) placer, (b) apetito, (c) dolor y (d) miedo. Las primeras hacen referencia a los bienes, (a) a los bienes presentes, mientras que (b) a los bienes futuros. Por otro lado, los dos últimos refieren a los males, (c) los males presentes y (d) los males futuros. Aquí es importante mencionar que, dentro de la teoría estoica, lo bueno es todo lo referente a la virtud, lo malo lo concerniente al vicio y todo lo demás es indiferente. Ahora, en el caso del necio que ignora esta distinción de las cosas, su juicio y su opinión que se formará a partir de la interacción con el exterior y las opiniones del vulgo, es decir, a partir de las representaciones exteriores y dependiendo de la debilidad (al asentir), su conducta será guiada por la adquisición del placer y rehuir al dolor. Así forma juicios de valor, pues genera una creencia de lo que considera como bien, que lo identifica con el placer y, por otro lado, el mal que sería el dolor. Así, el necio cae en el error a la hora de juzgar acerca del bien pues presta asentimiento hacia las falsas creencias, cae por tanto en la ignorancia del verdadero bien. Respecto a esto, Séneca señala que:

A todos en efecto hace sufrir la ignorancia de la verdad. Por ejemplo, todos, engañados por vanos rumores, se ven arrastrados hacia los supuestos bienes; luego, una vez que los han conseguido después de muchos sufrimientos, advierten que son cosas malas o vanas o inferiores a las que habían esperado[...] (Ep. 118§7).

La creencia respecto a lo que el agente asimile como bien, condicionará la búsqueda del fin, en palabras de Crisipo, “la avaricia es la creencia de que el dinero es algo noble y, de manera

semejante, la embriaguez, la intemperancia y las demás [pasiones] (DL 7.110-116; SVF 1.205; LS 65F; BS 25.1). Siguiendo esta idea, el avaro perseguirá de cualquier manera la obtención de bienes materiales, convirtiéndose en un esclavo, pues este será arrastrado por un movimiento excesivo del alma hacia dicha adquisición y en caso de perder esos bienes, entonces padecerá angustia, dando paso a la perturbación e intranquilidad del alma. Por eso hacen alusión a que, así como las flaquezas y enfermedades afectan al cuerpo, de igual manera sucede con el alma, pues las pasiones son flaquezas y enfermedades para ésta. Así lo explica Cicerón:

Tal como la sangre se encuentra corrompida o la mucosidad o la bilis abundan, en el cuerpo nacen las enfermedades y flaquezas, [así también] la turbación de las opiniones perversas que se contradicen entre sí mismas despoja al alma de su salud y la perturba con enfermedades. Pero a partir de las perturbaciones proceden las enfermedades -a las que ellos llaman *nosémata*-, [...] y luego las flaquezas que los estoicos llaman *arrostémata*, y del mismo modo las aversiones contrarias que se le oponen. (TD 4.11-21; 23-24. SVF 3.403; 410; 415. BS 25.8)

Estas flaquezas son consideradas como una “falta de tensión” y “debilidad” en el alma y son fruto de una razón desviada que permite esos estados pasionales, por lo cual son producto de un juicio errado. También dicen que esos estados emocionales, se originan a partir de la intemperancia, y debido a esto es importante procurar la templanza ya que ayuda a apaciguar dichos estados pasionales, pues es gracias a ésta que los apetitos se rigen bajo la recta razón, conservando un juicio correcto.

Revisemos qué nos dice Séneca sobre el placer, aunque claro está no se aleja de la visión de la *Stoa* antigua. Para este filósofo, el placer es “algo bajo, servil, flaco y mezquino” (De vit. p. 59).

En adición, declara que es falta de cordura creer que lo malo es bueno y “sin cordura nadie es feliz, ni es cuerdo aquel a quien apetece las cosas dañosas como si fueran las mejores” (íbid. 56). Por tanto, es de locos pensar que el placer es un bien porque éste lo es sólo en apariencia. Es un bien aparente porque cuando se obtiene el placer el alma se sobre exalta y regocija, no obstante, teme que éste se disipe y cuando se disipa, se acongoja y le arrebatada la tranquilidad del alma alejándonos de la felicidad verdadera. Entonces, el rechazo por el placer y, en general, de las pasiones viciosas, es claro ya que representa una amenaza para el sumo bien (la virtud) que por medio de la templanza deja a la recta razón emitir juicios correctos respecto a lo que verdaderamente es bueno y lo que no lo es.

Las pasiones son consideradas como una amenaza para el bien supremo, por ello Séneca está en consonancia con la idea de que deben rechazarse y eliminarlas pues éstas progresan hasta convertirse en vicios y entre más arraigadas estén en el alma, más difícil son de controlar, actuando de manera espontánea y excesiva²⁸.

Adicionalmente, Séneca nos brinda a través de un fragmento de una epístola, una idea clara de por qué debemos procurar alejarnos de las pasiones y optar mejor por lo que nos ofrezca una tranquilidad para la contemplación de la naturaleza:

Si no te satisface la sola virtud, será necesario que desees añadir o el reposo que los griegos llaman *aochlesía* o el placer. Al primero, de algún modo, se le puede admitir, ya que el alma, libre de inquietudes, dispone de tiempo para examinar el universo y nada hay que la aparte de la contemplación de la naturaleza. El segundo, el placer,

²⁸ Esto no quiere decir que el hombre al ser dominado por las pasiones no sea responsable de su condición [pasional] y asimismo de su actuar, pues el agente adquiere responsabilidad a la hora de prestar su asentimiento hacia lo que se le aparece como bueno.

constituye la felicidad propia del animal: unimos a lo racional lo irracional, a lo honesto lo deshonesto. ¿Tanto supone para la vida humana el cosquilleo del cuerpo?
(Ep. 92§6)

Con esto declara que en tanto somos animales racionales, es preciso seguir esta naturaleza que nos han concedido y eliminar las pasiones que son producto de una desviación de la razón. Así, el camino de la virtud se muestra como la opción adecuada para la felicidad propia de los seres racionales.

Para finalizar este tema es preciso aclarar dos ideas. En primer lugar, no basta sólo con eliminar las pasiones que se convierten en vicios, sino que “aun cuando hayamos suprimido los vicios es necesario aprender qué debemos hacer y cómo hacerlo” (Ep. 94§23) y según Séneca, esto se puede lograr gracias a los preceptos morales que indican los rasgos concretos de la actitud moral que es adecuada en casos específicos (preceptos específicos) y los principios de la filosofía que da preceptos generales. En segundo lugar, que erradicar las pasiones, no quiere decir que se le debe desproveer al agente de lo que es agradable y provechoso para la vida, sino que éstas al ser producto de un juicio desviado de la razón, nos aleja de la felicidad y nos conduce por un camino errado, el del vicio.

Es erróneo pensar que al eliminar las pasiones el sabio no pueda llegar a sentir algún tipo de afección, sino que con ayuda del juicio correcto eliminará los apetitos y ahuyentará los miedos, pues identifica que eso está en el ámbito de las falsas creencias y de los indiferentes²⁹. Esto es posible gracias a que su asentimiento es firme y con el conocimiento no se dejará abatir por las

²⁹ Respecto al tema de los indiferentes, se pretende trabajar más adelante en relación con la visión de la muerte en el estoicismo.

vicisitudes de la fortuna. En este sentido, al juzgar correctamente tendrá pasiones positivas/adecuadas/correctas que son: alegría, deseo racional y precaución (DL. 7.116-117; SVF 3.431; LS 65F; BS 25.23). Pero esto es propio del sabio, y no del necio pues su asentimiento es débil e inestable, por eso se deja mover desenfrenadamente por los impulsos excesivos y aunque le muestren su fallo, al no conocer bien lo que es correcto no puede aplicarlo en su actuar, afianzando la necesidad de los preceptos generales (filosofía) y los preceptos específicos (moral) que indican el camino de la rectitud.

Es así como en el estoicismo aconsejan el camino de la rectitud, que es identificada con la virtud. En este sentido, el sabio es el que ha captado y aprendido que la virtud es el sumo bien por eso vive conforme a ella. A continuación, observemos detenidamente, qué nos dicen al respecto para ahondar más en esta idea.

2.2.2 El sabio como agente virtuoso

Como se hizo referencia en una cita de Estobeo, Zenón asevera que “[...] es propio de los sabios practicar las virtudes durante toda la vida” (Estobeo, Ecl. 2.7, 11; SVF 1.216; A. Cappelletti 7.348). En otras palabras, declaran que el sabio es virtuoso. Ahora, pasemos a observar cómo se define la virtud desde el estoicismo y así entender qué significa que un agente sea virtuoso.

Desde la *Stoa* antigua, definen la virtud como una “disposición coherente” de lo rector del alma que es elegida por ella misma y no por otra cosa. En su definición le añaden, “la virtud es una razón coherente, segura e inmodificable” (Plutarco, VM 441C; SVF 1.202; LS 61B; BS 26.2), lo que suena familiar, ya que de la misma manera definen el conocimiento. Esto nos lleva a que la virtud es un conocimiento de lo moral, en tanto que nos brinda el conocimiento firme y seguro de lo que es bueno y malo. Dicho conocimiento moral al ser aplicado, deja como resultado un actuar

correcto [apropiado] y esto, en resumen, sería un saber práctico. En este orden de ideas, la sabiduría no solamente consiste en la contemplación de la verdad, sino que también desde el ámbito ético se le añade a la sabiduría el discernimiento correcto del bien y del mal³⁰.

Ahora bien, la virtud no está en el agente desde su nacimiento, ni sobreviene después al poco tiempo, sino que la virtud se adquiere en la medida que conocemos y usamos la facultad crítica que nos permite discernir lo bueno de lo malo. No obstante, a la hora de juzgar es donde el agente falla porque se deja seducir por las cosas exteriores y se deja persuadir por falsedades que conducen su asentimiento hacia el vicio, resultando de ello un agente necio/vicioso. Así, el vicio es una ignorancia de lo que es correcto y la virtud un conocimiento de lo correcto, lo que revela de nuevo esa sabiduría práctica que se mencionó anteriormente.

Este conocimiento de lo correcto, ocurre cuando el agente presta un asentimiento fuerte (propio del sabio) sobre lo que verdaderamente es bueno moralmente y se busca por sí mismo y no por otra cosa ya que posee un valor absoluto, es decir, al sumo bien que en el estoicismo es la virtud, a la que Séneca también suele referirse como lo honesto (*honestum*). Respecto a lo honesto el filósofo manifiesta: “esta razón perfecta se llama virtud y coincide con la honestidad” (Ep. 76§10). Por último, en su búsqueda por definir en qué consiste el bien supremo del hombre, declara que: “«El bien sumo no es sino la honestidad»” (Ep. 71§4).

Según Séneca, el sumo bien es el objetivo de la vida humana, por eso éste debe ser nuestro norte a la hora de realizar acciones. El sumo bien [la virtud] es el fin último de la vida humana, por tanto, todas las acciones humanas se encaminan hacia dicho fin, así se convierte en la guía moral de las

³⁰ Respecto a esto, Séneca manifiesta lo siguiente: “Sócrates, que redujo toda la filosofía a la moral, dijo asimismo que la sabiduría, en esencia, consiste en discernir el bien del mal” (Ep. 71§7)

actividades del hombre. En palabras de Séneca: “siempre que quieras saber lo que has de rehuir o buscar, toma en consideración el sumo bien objetivo de toda tu vida. Con él se debe armonizar cuanto hagamos [...]” (Ep. 71§2). Así, el agente cuando asimila que el sumo bien es la virtud, se rige bajo un modo de vida de acuerdo a la virtud, por eso obra conforme a ella en toda ocasión. En este sentido, se puede declarar que el sabio es un agente virtuoso, pues asiente fuertemente hacia el verdadero bien y no al bien aparente, pues gracias a su estado epistémico es capaz de asimilar que la virtud es recta, coherente, firme y que posee un valor máximo porque “el bien supremo ni decrece ni aumenta; conserva su medida cualquiera que sea el comportamiento de la fortuna” (Ep. 74§26). Esto dispone el alma del sabio hacia las acciones virtuosas y se aparta de las cosas viles³¹.

El sabio que se ha identificado como un agente virtuoso es aquel que posee las siguientes cuatro virtudes, que según los estoicos son las principales: la prudencia, la valentía, la justicia y la moderación. La prudencia refiere a los actos debidos pues es un conocimiento de los bienes y males y de lo que no lo son. La valentía es el conocimiento de lo temible, lo que no lo es, y lo que no es ni temible ni no temible. La justicia es un conocimiento de la distribución. Por último, la moderación va en relación con los impulsos humanos y es un conocimiento de lo que hay que elegir, lo que hay que evitar y lo que no es lo uno ni lo otro. En contraposición, están los vicios que son, la imprudencia, cobardía, injusticia y la intemperancia, siendo estas opuestas a las virtudes, declaran una ignorancia de lo que se mencionó de cada una de las cuatro virtudes. (Estobeo, Ecl. 2.59, 4-60, 5; SVF 3.262; LS 61H; BS 26.26).

³¹ Esta disposición hacia la virtud es coherente precisamente con la propia naturaleza del hombre que desde su primer impulso se inclina hacia lo que es bueno y rehúye de lo que es perjudicial para sí mismo.

En consonancia, en la epístola 120, Séneca también identifica esas cuatro virtudes a la hora de referirse al alma perfecta, que es exclusiva del sabio, aquí relega a cada una su rol y además ofrece su apreciación sobre la virtud, de la siguiente manera:

En ésta hemos distinguido cuatro partes: era necesario dominar las pasiones, reprimir los temores, prever las obras a realizar, repartir a cada uno lo que es debido: definimos la templanza, la fortaleza, la prudencia, la justicia y asignamos a cada cual su deber. ¿Cómo, pues, hemos reconocido la virtud? Nos la han revelado su orden, su belleza, su constancia, su armonía en todas sus obras y su grandeza que eleva sobre todas las cosas. De ahí hemos entendido aquella felicidad que discurre plácidamente, señora por completo de sí misma. (Ep. 120§11)

Dicha apreciación que realiza Séneca sobre la virtud revela su valor máximo y excelencia, es por ello que en el estoicismo la vida excelente consiste en vivir de acuerdo a la virtud. Esto permite desglosar la máxima estoica que es “vivir en coherencia con la naturaleza, lo cual no es más que vivir según la virtud. Pues la naturaleza nos conduce hacia la virtud” (DL 7.87-89; SVF 3.4, LS 59J; 61A; BS 23.1). Esa armonía que menciona Séneca, se puede interpretar como la concordancia entre la naturaleza propia del animal racional y la razón universal, que es la ley universal siendo esta “la recta razón que discurre a través de todas las cosas y es lo mismo que Zeus, el rector de la administración de las cosas existentes” (*ibíd.*). En este sentido, la virtud es el camino correcto por el cual el hombre debe conducirse pues esa firmeza, grandeza y concordancia entre la Naturaleza y la naturaleza propia del hombre, lo conducen hacia la felicidad perfecta. Por este motivo, Séneca declara en su obra *De vita beata*, que “la verdadera felicidad reside en la virtud” (*De vit.* 16 p. 80). En consecuencia, el sabio al vivir de acuerdo a la virtud/naturaleza, es feliz.

Ese vivir de acuerdo a la naturaleza conduce al sabio a aceptar con buen ánimo los designios de la naturaleza, así sigue el destino que considera providente. De esto también resulta que el sabio es capaz de distinguir la naturaleza de las cosas, así comprende que hay ciertas cosas que no están bajo su control y que no puede cambiar, pues algunas son necesarias y otras dependen de otro agente de acción. Así se enfoca en las cosas que sí le son propias, lo que depende de su albedrío (Epicteto, *Diss.* 1.22.1-11; LS 40S; FDS 313; BS 6.27). En últimas, se asevera que el sabio es quien vive de acuerdo a la naturaleza, y en consecuencia es virtuoso, feliz, libre y autosuficiente.

En suma, el siguiente pasaje de Séneca muestra la actitud del sabio:

[...] un alma que contempla la verdad, versada en lo que debe rehuir y apetecer, otorgando a las cosas el valor de acuerdo no con la opinión corriente, sino con su naturaleza, en conexión con todo el universo y dirigiendo su mirada penetrante a todos los fenómenos de éste, atenta por igual a sus pensamientos y a sus obras, noble y enérgica, invencible por igual frente a la aspereza y a la dulzura, sin rendirse por una u otra alternativa de la fortuna, elevándose por encima de todos los sucesos favorable o adversos, bellísima, con perfecta armonía de gracia y de vigor, sana y sobria, imperturbable, intrépida, a la que ninguna violencia puede quebrantar, ni los acontecimientos fortuitos exaltar o abatir. Semejante alma personifica la virtud. (Ep. 66§6)

El sabio estoico reúne todos los elementos expuestos en el pasaje anterior, y teniendo en cuenta que el suicidio en el estoicismo se justifica con el ideal del sabio, ¿cómo se llega a que es correcto el

planteamiento del suicidio? Para responder a este interrogante es necesario observar la visión de la muerte y los actos debidos en el estoicismo.

CAPÍTULO 3:

EL SUICIDIO DESDE LA VISIÓN DE LA MUERTE Y LOS ACTOS DEBIDOS

El suicidio es un tipo de reflexión sobre la muerte, concretamente sobre la muerte auto-infligida, es el último acto cometido en vida. Para el sabio significaría la finalización de la vida virtuosa, lo que a su vez es la anulación de las actividades virtuosas. En este sentido, aparentemente el suicidio se mostraría como algo contra la naturaleza, entonces, ¿cómo y cuándo el sabio considera que es apropiado suicidarse? Para intentar dar solución a este interrogante, es prudente analizar la visión de la muerte y la teoría de los actos debidos en el estoicismo para dilucidar la noción adecuada de la muerte que posee el sabio y bajo qué circunstancias la muerte auto-infligida se considera como un acto correcto y por tanto, justificable. De esta manera, el apartado se divide en dos momentos, primero la visión de la muerte en el estoicismo y el suicidio como acto debido.

3.1 Visión de la muerte en el estoicismo

El tema de la muerte es constantemente abordado por Séneca en sus distintas obras, tales como *De la brevedad de la vida*, *La constancia del sabio*, *La tranquilidad del alma*, *las Consolaciones* y *las Epístolas morales a Lucilio*. En la lectura de algunos pasajes de dichas obras, se encuentra plasmada la posición ideal que se debe optar hacia la muerte, donde claramente refleja las doctrinas tomadas del estoicismo antiguo. En general, se observa que el sabio adquiere una buena disposición hacia la muerte y esto lo logra por medio de la práctica de la virtud. Esto, porque el sabio al vivir de acuerdo a la Naturaleza comprende y vive en sintonía con el Logos Universal (razón universal). Por ello, el sabio acepta con buena disposición los designios de la Naturaleza, en otras palabras, acepta el destino.

Ahora bien, con el fin de comprender mejor la visión de la muerte que posee el sabio estoico, en este apartado se pretende reunir los elementos principales que revelen la visión de la muerte en el estoicismo. Esto acudiendo a pasajes claves, especialmente tomados de las *Epístolas morales a Lucilio*, donde se tiene a disposición varias epístolas que se encargan, principalmente, sobre la reflexión de la muerte³².

Con diferentes epístolas, el filósofo pretende enseñarle a Lucilio los motivos por los cuales no se debe temer a la muerte, sino aceptarla con serenidad. Esta idea, configura la construcción del discurso con argumentos que ayuden a la persuasión de ello, y lo hace mostrando a la muerte como: algo establecido por la ley de la naturaleza; algo destinado de lo cual no se puede rehuir pues “desde que naciste eres llevado a la muerte” (Ep. 4§9). Además, alude a que la muerte no es un mal: “«[...] ¿no temerá la muerte, la cárcel, la hoguera y otros dardos de la fortuna?» No, porque sabe que éstos no son males, sino que lo parecen; todos ellos los considera espantajos de la vida humana.” (Ep. 85§26).

Considerando los dos argumentos anteriores que ayudan a entender la visión de la muerte expuesta por Séneca, es prudente revisar dos términos claves: (i) el destino, donde a su vez se mostrará la condición natural del hombre, su mortalidad. (ii) los indiferentes, que no son bienes ni males, donde se ubica la muerte. Estos temas serán abordados, principalmente, desde un enfoque ético.

³² Para esta investigación del tema de la muerte en el estoicismo, se logró – a consideración propia – identificar las epístolas en las que el tema central es la reflexión de la muerte, que son las siguientes: 4, 24, 26, 30, 36, 54, 61, 70, 77, 93, 101, 102.

(i) Muerte inevitable: destino y naturaleza humana

Es preciso, acudir a la *Stoa* antigua para realizar una debida definición del destino. Para los estoicos, el destino era tanto (a) *necesidad* como (b) *providencia*.

(a) Necesidad, en tanto que el destino sea entendido como una cadena causal, es decir, hay una relación causal de sucesos y estados de cosas. Así, todo lo que acontece en el mundo es necesario y no puede ser de otra manera ya que es establecido por la razón universal, la que ordena y armoniza el mundo. Así lo muestra la siguiente cita:

Él [Crisipo] escribe muchas cosas que concuerdan que éstas y al final afirma que nada, ni siquiera la cosa más pequeña, puede ofrecer resistencia o estar sujeta al cambio de otra manera más que de acuerdo con la razón de Zeus, la cual es lo mismo que el destino. [...] pero el destino, declara él, es una causa invencible, inimpedible e inflexible y llama [al destino] Indoblegable, Ineludible, Necesidad y Fatalidad, estableciéndolo como límite de las cosas. (Plutarco, SR 1056C; SVF 2.937; BS 19.9)

(b) Declaran que la razón universal también es: “«Providencia» porque gobierna cada cosa con vistas en lo útil.” (Eusebio, PE 15.15.1-9; SVF 2.528 y 642; LS 67L; BS 12.4). Rist, toma la palabra ‘providencia’ en sentido estrictamente estoica, dice que significa “prever y prever correctamente” (Rist, 1995 p. 136). En este sentido, el orden del mundo y todas las causas que son engendradas por la razón universal, son previstas correctamente. Todo está en completa armonía y simpatía pues, según Séneca, “los accidentes que se dicen fortuitos están sujetos a ciertas leyes y nada en este mundo se desarrolla con imprevisión y desorden (Ep. 117§19).

Siguiendo esa construcción de la teoría estoica del destino, al unir (a) y (b) se llegaría a que todo lo que acontece es necesario (ineludible) y está gobernado por la razón universal (que es providente). Manifestando un orden preestablecido, el cual no puede cambiarse, dejando como única salida la aceptación del destino. Seguir los designios de la naturaleza y vivir conforme a ella, es parte de esa aceptación del destino. Por eso Séneca dice:

A esta ley debe adaptarse nuestro espíritu; a ésta debe secundar, a ésta obedecer y, considerar que cuantos sucesos acontecen han debido acontecer, sin que pretenda censurar a la naturaleza. Es una disposición excelente la de soportar lo que no puedas enmendar y acompañar sin quejas a Dios, por cuya acción todo se produce: es un mal soldado el que sigue con lamentos al general. (Ep. 107§9)

Por esta razón, el necio está en el error pues desconoce todo este entramado filosófico y no se da cuenta que en vano va en contra de la naturaleza, que, aunque no quiera es arrastrado por ella. En cambio, el sabio por medio del estudio de la filosofía y el ejercicio de la virtud, entiende y atiende con buena disposición todo designio de la naturaleza. Así, el sabio es consciente de su propia naturaleza, la condición que le fue dada: ser mortal. La naturaleza humana es un ciclo de vida-muerte, del cual ninguno puede rehuir, es una ley natural. Séneca dice al respecto:

[...] De la misma manera que la vejez sigue a la juventud, así la muerte sigue a la vejez: se niega a vivir quien se niega a morir. La vida nos ha sido concedida con la limitación de la muerte; hacia ésta nos dirigimos. [...] La muerte es una necesidad

igual para todos e inevitable. ¿Quién puede quejarse de estar incluido en la condición que a todos alcanza? El primer supuesto de la justicia es la igualdad. (Ep. 30§10-11)

Al asimilar la propia naturaleza humana Séneca nos invita: “Aceptemos con buen ánimo todo lo que se ha de padecer por la constitución del universo; estamos sujetos a la obligación de soportar las condiciones de la vida mortal y no perturbarnos por lo que no está en nuestro poder evitar.” (De vit. 15, p. 79). En consonancia, Séneca también dice “En efecto, está decidido que mueras algún día, aun contra tu voluntad, y que mueras cuando te plazca, está en tu mano; lo primero es inevitable, lo segundo se te permite” (Ep. 117§22). Siguiendo esta idea, la invitación refiere a tener en consideración la fragilidad del cuerpo humano, el cual se enferma y muere. Resulta, que es necesidad sufrir y lamentarnos frente a la enfermedad y la muerte. Es un error intentar cambiar lo que ya está establecido y previsto. Frente a ello, lo que hace el sabio es soportar y aceptar con entereza, así se libera de las perturbaciones y mantiene la tranquilidad del alma.

En síntesis, la posición ideal que tiene el sabio frente a la muerte en relación con el destino y la naturaleza humana, es plasmada en el siguiente pasaje de Séneca:

Todas las cosas siguen una evolución determinada: deben nacer, desarrollarse y morir. Esos astros que ves discurrir por encima de nosotros y estos cuerpos que nos sostienen y sustentan, en apariencia muy sólidos, serán destruidos y perecerán. Nada hay que no tenga su propia vejez. A intervalos desiguales la naturaleza disuelve esas cosas llevándolas a un mismo lugar. Cuanto existe dejará de existir; pero no se perderá, antes bien, se disolverá.

Para nosotros la disolución supone la muerte, porque nos fijamos en lo más inmediato: la mente, embotada y sometida al cuerpo, no ve más allá. En caso contrario, soportaría con más entereza su fin y el de sus cosas si confiase que, como todo lo demás, también la vida y la muerte siguen una alternancia, que los seres compuestos se disuelven y los disueltos se componen, que de esta transformación se ocupa la sabiduría eterna de Dios que todo lo gobierna. (Ep. 71§13-14)

(ii) Indiferentes

Para abordar el asunto de los indiferentes, en primera instancia, se debe aclarar que en el estoicismo se establece una división de las cosas existentes y lo hacen de la siguiente manera: (a) bienes que los identifican con las virtudes o lo que participe de ella: prudencia, justicia, templanza y valentía. (b) Males que son los vicios o lo que participa de éste: imprudencia, injusticia, destemplanza y cobardía. Por último, (c) indiferentes que no son ni buenos ni malos: vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, reputación y los contrarios a éstos como la muerte, enfermedad, dolor, etc³³. (DL 7.100-1007; SVF 3.117,119; 3.82; LS 58A-B; BS 26.33). Según lo anterior, la muerte no es un bien y tampoco es un mal, es un indiferente. Así se refiere Séneca respecto a que la muerte no es un mal:

³³ Aristón de Quíos se opone a la idea de los indiferentes y opta por una postura radical en la que sólo existe la distinción entre bien (virtud) y mal (vicio), pues según él, que algo sea llamado “indiferente preferido” es considerarlo como un bien, distinguiéndose de la virtud sólo por el nombre (Cfr Sexto Empírico, AM 11.64-67; 73-75; SVF 1.361; LS 58F; BS 26.34). Esta postura no se considera adecuada, pues siguiendo a Antípatro de Tarso, la vida según naturaleza consiste en “vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las cosas contrarias a la naturaleza” (Estobeo, Ecl 2.75; (SVF 3.3; LS 63B; BS 23.3). La división de los indiferentes se realiza de acuerdo a dicha selección a la que se tiende por naturaleza en la medida en que se desea la preservación y el bienestar propio. Esto no significa que los indiferentes le añadan o quiten el valor máximo de la virtud. Lo primero corresponde a tendencias naturales de la vida humana, lo segundo, pertenece a la perfección moral del hombre, es la adquisición del conocimiento del bien verdadero.

Tan insensato es quien teme el mal que no ha de sufrir como el que teme el dolor que no ha de sentir. ¿Acaso alguien cree posible que la muerte, en virtud de la cual nada sentimos, vaya a sentirse?. «Por ello», dice, «la muerte está tan lejos de ser un mal como lejos queda del miedo a cualquier mal». (Ep. 30§6)

Retomando el tema de los indiferentes, se entienden como cosas que no añaden ni quitan nada a la virtud, pues no tienen un valor que contribuya a ésta porque la virtud es el bien supremo y es elegible por sí misma, ésta tiene un valor absoluto. No obstante, se encuentra que los indiferentes poseen un valor tanto selectivo como no selectivo. Pensando en ese valor selectivo, lo clasifican de la siguiente manera, los llamados “preferidos” y los “dispreferidos”. Los preferidos tiene un valor selectivo en tanto que son elegibles y coherentes con un modo de vida de acuerdo a la naturaleza, tales como, la vida, la salud, reputación, placer y riqueza. Sin embargo, al referirse con preferido es “por ser necesario que la selección de esas [cosas preferidas] prevalezca sobre la de las dispreferidas” (Estobeo, Ecl. 2.84, 18-85, 11; SVF 3.128; LS 58e; BS 26.37). Por otro lado, los "dispreferidos" tienen un disvalor no selectivo, pues son contrarios a la naturaleza como la muerte, enfermedad, falta de reputación, dolor, pobreza. (*Ibíd*)

Respecto a los indiferentes, Séneca se refiere de la siguiente manera: “[...] para quien el único bien sea la virtud, el único mal la vileza, y lo demás un montón de cosas sin valor, que no quitan ni añaden nada a la felicidad de la vida, ya que vienen y se van sin aumentar ni disminuir el sumo bien” (De vit. 4, p. 52). Aunque, hasta el momento, Séneca no le da alguna relevancia a los indiferentes, más adelante apuntará lo siguiente:

[...] «¿Considera despreciable la vida, y vive, sin embargo? ¿Despreciable la salud, y, no obstante, la cuida con todo esmero y la prefiere excelente? [...]. Y piensa que

no hay ninguna diferencia entre un tiempo más largo o más breve; pero si nada se lo impide, prolonga su existencia y gusta de estar floreciente en la extremada vejez.» Dice que estas cosas deben despreciarse, no que no se tengan, sino que no se tengan con afán; no las rechaza, pero cuando se van las sigue con mirada tranquila. (De vit. 21, pp. 92-93)

Todos esos reproches que se le hacen al filósofo estoico respecto a la posesión de los indiferentes, se responden con la idea de que es *preferible* tener en posesión tales cosas a carecerlas. No las toma como el sumo bien (que se busca por sí mismo), sino como “comodidades” o “preferibles”, son cosas accesorias de las que no se apegará, pues sabe que al estar fuera de sí no depende de él que perduren siempre. Solo hace uso de ellas mientras pueda y al desaparecer dichos preferidos no se aflige pues le basta exclusivamente la virtud. Así el sabio usa correctamente los preferibles (Ep. 74§17).

La vida y la muerte son indiferentes, pero así mismo, la vida se ubica dentro de lo preferible y la muerte en la esfera de lo dispreferido, aclarando que no es cualquier tipo de vida, sino una vida buena, así el agente procurará un buen vivir. Es decir, como correspondencia natural se tenderá a preferir la vida (buena) ante la muerte. De esto resulta la cuestión de ¿cómo la muerte pasa de ser un dispreferido a un preferido?, asimismo ¿cómo la vida siendo un preferible resulta convirtiéndose en un dispreferido? Estas cuestiones son las que encaminan la reflexión de la muerte hacia una reflexión del suicidio. A continuación, se pretende brindar una respuesta a estas cuestiones, para ello, primero se revisará desde Rist y Boeri las circunstancias puntuales en las que el suicidio se presenta como un acto razonable.

Desde Rist (1995)³⁴ y en el artículo de Boeri “La racionalidad del suicidio en el estoicismo antiguo”, en general, exponen que la cuestión del suicidio en el estoicismo antiguo se centraba en establecer en qué ocasiones este acto es razonable (*eúlogos*), pues esto es lo que permite que el acto sea legítimo y por tanto justificable. Boeri apunta que “el suicidio como acto razonable es siempre calificado con el adjetivo *eúlogos* o el adverbio *eúlogos*, que también se aplica a la razonabilidad o justificación de los llamados “actos debidos” [...]” (2002, p. 107). Por otra parte, Rist apunta que la intención del acto era lo primordial dentro de la escuela estoica, que en este caso la intención debía ser racional (Rist, 1995, p. 248). Desde el punto de vista de estos dos autores, es pertinente remitirnos y revisar el tema de los actos debidos.

3.2 Actos debidos

En esta sección, se abordará la cuestión de los tipos de actos en el estoicismo. Esto con el fin de brindar claridad respecto a las circunstancias en las que determinado acto llega a ser considerado, por esta escuela, como un acto razonable y por tanto justificable. Desde esta perspectiva y considerando el enfoque de este trabajo, que es respecto al suicidio, se busca con dichas circunstancias dejar plasmado los motivos que desde la *Stoa* se considera justificable cometer el acto de suicidarse. En otras palabras, se pretender poner de manifiesto las circunstancias justificables en las que el suicidio se representa en el agente como un camino apropiado, lo cual está presente en los llamados ‘actos debidos’. Con este propósito en mente, en primer lugar, se clasificarán y explicarán los tipos de actos, para luego definir qué se entiende por acto debido. Al

³⁴ En su capítulo 13 “el suicidio” en *La filosofía estoica*.

final, se ubicará en qué tipo de acto se encontraría el suicidio como justificable y al mismo tiempo en qué casos no lo sería.

En Diógenes Laercio VII.107, se esboza que en el estoicismo hay tres tipos de acciones, las cuales son: actos debidos, actos no debidos y actos que no son ni debidos ni contrarios a lo debido. De los actos no debidos, basta con aclarar que son contrarios a la prescripción de la razón, lo que desencadena en un acto incorrecto pues provienen de una falsedad y son actividades propias de los necios. Los que no son ni debidos ni contrarios a lo debido, son aquellos en los que la razón no elige ni prohíbe llevar a cabo, el ejemplo que se brinda es “como levantar una brizna, sostener un pincel o un cepillo y cosas similares” (DL, 7.107-109; SVF 3.493, 495; LS 59C-59E; BS 27.2). Estos ejemplos dan a entender que son actos simples, que no afectan en ningún sentido con lo referente al ámbito moral, lo que serían actividades indiferentes en un modo absoluto³⁵. De acuerdo con Séneca, dice que hay actos indiferentes que no se muestran ni conformes ni disconformes con la naturaleza, “ya que no es menos conforme a la naturaleza estar sentado que estar de pie o caminar” (Ep. 66§36). Por último, están los actos debidos (*kathékonta*), que son relevantes para entender cuándo las acciones son justificables. Por ello, es pertinente señalar una definición concreta de los actos debidos dentro de la teoría estoica, que se encuentra en el siguiente pasaje:

Acto debido se define así: “coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comparta una justificación razonable”. Lo contrario al acto debido es del modo contrario. Esto también se hace extensivo a los animales irracionales, ya que también

³⁵ Hay dos formas en las que se dice que algo es indiferente: (i) que no es bueno ni malo, por lo que no sería objeto ni de elección ni de evitación. (ii) lo que no pone en movimiento ni un impulso ni una repulsión. Con el último llaman a esas cosas “indiferentes en un sentido absoluto” tales como “el tener en la cabeza un número de cabellos par o impar o el estirar el dedo de esta manera o de esta otra manera, o el recoger algo que está por delante, una brizna o un pétalo” (Estobeo, Ecl. 2.79, 4-17; SVF 3.118; BS 26.38)

ellos llevan a cabo alguna actividad de manera coherente con su propia naturaleza. Pero en el caso de los animales racionales acto debido se define así: "la coherencia en el estilo de vida". Y sostienen que entre los actos debidos, unos son perfectos, los que sin duda también son llamados "actos correctos". Actos correctos son las actividades según la virtud, como actuar con prudencia y con justicia. No son actos correctos, en cambio, los que no son así, a los que, claro está, no denomina "actos debidos perfectos" sino "intermedios". (Estobeo, Ecl. 2.85, 13-86, 16; SVF 3.494, 499, 503; LS 59B; BS 27.1)

Según lo anterior, en la distinción entre las actividades que realizan los animales racionales y los irracionales, brinda un punto importante que es: "alguna actividad de manera coherente con su propia naturaleza" (*ibid*). Se puede decir que los actos debidos son coherentes, o si se quiere, apropiados con la naturaleza, tanto en animales no racionales como racionales. Sin embargo, al tener en cuenta dicha coherencia, se precisa que, el hombre al ser un animal con la facultad de razonar, en consonancia a su propia naturaleza, sus actos debidos serán aquellos que son elegidos por la razón. En el hombre, un acto debido es la coherencia en su estilo de vida que es racional y no solo impulso como en el animal irracional.

En esa misma cita también se encuentra que hay dos tipos de actos debidos: el acto debido perfecto y el acto debido intermedio. El acto debido perfecto (*kathórtoma-recte factum*), también llamado 'acto correcto', es el que se hace según la recta razón y son actividades conforme a la virtud, tal como, actuar de manera prudente, justa, valiente y temperante. El acto correcto lo describen así: "son actos justos, conforme a las leyes, guardan un orden adecuado, comportan una práctica adecuada, ventaja y felicidad, una buena ocasión y decoro" (Estobeo, Ecl. 2.96, 18-97, 14; SVF 3.501; LS 59M; BS 27.3).

En este sentido, cabe aclarar que el virtuoso es el único que participa de este tipo de acciones. Precisamente, este tipo de acción es la que revela, en últimas instancias, el ejercicio de la virtud del sabio, por eso Séneca al demostrar la importancia de la enseñanza y la admonición para el ejercicio de la virtud, menciona que: “es la acción buena la que pone en práctica y muestra la virtud” (Ep. 94§45). Esto evidencia la actitud tanto cognitiva como moral, pues posee conocimiento ya que asiente firmemente a lo que proviene de lo que realmente es (*kathalepsis*), así reconoce y asiente hacia el verdadero bien, la virtud. Esto se abordó en detalle en apartados anteriores, pero se trae a colación para mostrar la conexión entre pensamiento y acción, es decir, la psicología de la acción del sabio.

Por otro lado, se encuentra el ‘acto debido intermedio’ que es una elección entre las cosas indiferentes que poseen un tipo de valor selectivo, es decir entre indiferentes preferidos y dispreferidos. Este tipo de acto, es explicado en el siguiente pasaje de Cicierón:

[...] aquellas cosas que no se encuentran ni entre las virtudes ni entre los vicios, hay algo que, sin embargo, puede ser de utilidad y que no debe eliminarse. Pero también corresponde a este tipo de acción aquella que es tal que la razón exige llevar a cabo y hacer algo [...] estos (actos) que llamamos “intermedios”, uno debe ser elegido y el otro rechazado, así cualquier cosa que se haga o se diga se encuentra contenida en todo acto debido. Por lo cual se entiende que, dado que todos por naturaleza se aprecian a sí mismos, tanto el estúpido como el sabio elegirán aquellas cosas que son según naturaleza y rechazarán las contrarias. De este modo hay un acto debido que

es común al sabio y al estúpido [...]” (Cicerón, *De fin.* 3.20; 22; 58-61; SVF 3.18;188;497-498; 763; LS 59F; BS 27.4).

Al analizar el apartado anterior, se percibe una caracterización del acto debido intermedio. En un primer momento, señala la característica de que es un acto debido, en tanto que es guiado y elegido por la razón. Luego, se refiere al carácter de preferencia, entendida como la tendencia natural de elegir lo que es conveniente, provechoso y útil para la vida, cosas elegibles porque son conforme a la naturaleza, por ejemplo, la vida y la salud. Por ello se dice que hay actos conforme a naturaleza y en contra naturaleza, haciendo referencia a ese aspecto de selección de cosas moralmente indiferentes, pero que tienen relevancia en el desarrollo de la vida natural del hombre, lo que genera en el agente un impulso para la acción.

Es importante, detenernos un poco más en este punto, puesto que se debe realizar la distinción entre ‘vida natural’ y ‘vida moral’ para entender mejor la problemática de los indiferentes y la virtud³⁶. Como bien apunta Daniel Doyle, el papel de los indiferentes al tener cierto tipo de valor (selectivo) brindan un fin para la acción, es decir, éstos en un principio son un material necesario para que se presente en el agente un impulso que termina generando una acción. En otras palabras, elegir o rechazar estas cosas naturales, pero moralmente indiferentes, es material requerido para el ejercicio efectivo de la virtud en el sabio o la realización de un acto debido en el necio (*Cfr.* 2014, p. 115). Por esta razón, el acto debido intermedio es común tanto al sabio como al necio, porque los dos en su vida cotidiana estarán en una constante elección de “cosas naturales”, lo que es una

³⁶ Doyle utiliza esta distinción que refiere a: ‘vida natural’ o *esfera de la naturalidad*: cosas preferibles que ayudan al bienestar y autoconservación del agente (selección preferencial de acuerdo a la naturaleza). Vida moral o *esfera de la moralidad*: Valor moral (axiológico), lo que es bueno, es exclusivo y restringido en el estoicismo por la Virtud; y lo malo, Vicio. (*cfr.* 2014 p. 106 y 111). Respecto a esto, el autor toma como referencia a: Tsekourakis 1974, 1-44.

actitud apropiada y, por tanto, de dicha elección se da un acto apropiado. No obstante, la diferencia crucial consiste en observar no sólo el acto en sí, sino también la intencionalidad del mismo.

La intencionalidad es lo que revela la disposición del agente, distinguiendo el modo de actuar del sabio, pues su disposición es conforme a la virtud a la que asiente firmemente, obrando siempre virtuosamente. Contrario es el caso del necio quien tiene una disposición débil y cambiante, teniendo una mezcla de creencias falsas y verdaderas. El necio se mueve entre las pasiones, el vicio y el cumplimiento del deber (actos debidos) y el incumplimiento del deber (actos no debidos). De esta manera, hay actos debidos intermedios que son realizados ‘perfectamente’ e ‘imperfectamente’, el primero corresponde al sabio, el segundo al necio. Esto quiere decir que para juzgar cuándo una actividad es moralmente perfecta/correcta se deben buscar dos condiciones que se interrelacionan: si se cumple que (i) la disposición del agente es virtuosa, entonces, (ii) la intención de la acción será obrar conforme a la virtud. Luego, una vez realizada la acción al estar acompañada de la virtud, resulta de ello una acción perfecta/correcta.

Esto resuena en la idea de que hay unas cosas que no son ni buenas ni malas, pero que al agregar esas dos condiciones mencionadas, lo que hace que adquiera valor moral es cómo se realiza la actividad. Parece esto estar de acuerdo con este fragmento de Séneca, donde el propósito de la epístola es dilucidar la definición del verdadero bien, que identifica con la virtud, o en sus palabras, lo honesto (*honestum*):

[...] Ciertas cosas no son ni buenas ni malas, como la profesión militar, el gobierno de una provincia, la administración de la justicia. Tales funciones cuando se han desempeñado honestamente comienzan a ser buenas y de indiferentes se convierten

en buenas. El bien resulta de la unión de lo honesto [virtud], lo cual es bueno de por sí; el bien deriva de la honestidad, la cual existe por sí misma. (Ep. 118§11)

Para finalizar la explicación de los actos debidos, queda por añadir otra distinción: (a) los actos debidos que no dependen de la circunstancia, tales como “preocuparse por la salud y por el buen estado de los órganos sensorios”, pues esto va conforme con el primer impulso de autoconservación de sí mismo. En oposición, los que dependen de la circunstancia como “mutilarse a sí mismo y sacrificar la propia fortuna”. (DL. 7.107-110; SVF 3.493; 495; LS 59c, 59e; BS.27.2). (b) Los que son debidos siempre, es decir, los que siempre deberían hacerse, como vivir conforme a la virtud. Por último, los que no son siempre debidos: “preguntar, responder, caminar y cosas semejantes” (*ibid.*).

Ahora bien, los actos que son siempre debidos como el obrar conforme a la virtud, son los mismos actos debidos correctos, lo importante es que aquí se es puntual al expresar una condición de necesidad en el actuar. Esto, porque según la virtud es la guía moral para la realización de actos rectos y perfectos. Esta condición de necesidad es la que determina que en cualquier ocasión deberá prevalecer la elección de actos justos, valientes, temperantes y moderados. Por lo tanto, el sabio es quien siempre prevalece la elección de este tipo de actividad, por encima de la tendencia a seleccionar las “cosas naturales”, es decir, los “preferibles”, pero sólo si la circunstancia lo amerita.

Para finalizar, a partir de la distinción de los tipos de actos y en relación con el suicidio, se puede clasificar de la siguiente manera: suicidio pasional-vicioso, que es incorrecto porque es un desvío de la recta razón. Suicidio debido intermedio, que se realiza desde un acto debido, pero considerando los indiferentes morales con una disposición inestable. Suicidio virtuoso-correcto,

que cumple con el acto debido guiado por la recta razón y una disposición firme y coherente. Ahora, falta revisar en qué circunstancias se da dicho suicidio virtuoso-correcto.

3.2.1 El suicidio como acto debido

Con toda esta teoría de los actos debidos en el estoicismo, pasemos a observar cómo el suicidio es entendido como un acto debido. Como se mencionó al inicio de este apartado, Rist y Boeri abordan el suicidio como acto racional y estos dos autores remiten a un pasaje de Diógenes Laercio VII.130 para plasmar ciertas circunstancias en las que el suicidio es un acto legítimo. Lo esbozan de la siguiente manera:

De ahí que encontremos a Diógenes Laercio reexplicando la doctrina estoica diciendo que ellos consideran que un hombre se quita su propia vida racionalmente por una de las razones siguientes: por su país, o por sus amigos o si está afectado por un dolor intolerable o una enfermedad incurable. Es obvio que estas razones son de dos tipos. La muerte puede autoinfligirse o bien por causa de alguien más o bien, bajo circunstancias especiales, por uno mismo. (Rist, 1995, p. 248)

Los motivos por los cuales una persona puede suicidarse son, según la teoría estoica, los siguientes: (1) por la patria o los amigos, (2) por el deseo de evitar llevar a cabo actos vergonzosos o de decir cosas indecibles forzado por un tirano, (3) porque una grave enfermedad impidió que el alma hiciera uso del cuerpo como un instrumento durante un largo tiempo, (4) por la pobreza, (5) por un estado de demencia o desvarío. (Boeri, 2002, pp. 103-104)

El comentario que hace Rist, respecto al tipo de razones, se considera que es muy acertada, pues específica sobre qué recae la acción, es decir si la decisión del agente es impulsada por su propia condición o por otras personas. Sin embargo, ¿por qué es razonable suicidarse por esa última razón?, esto manifiesta Séneca: “consideran honesto aquello que se funda en la noción justa del deber, como el cuidado filial del padre anciano, la ayuda al amigo indigente [...]” (Ep. 120§2). Esto menciona Diógenes Laercio: “honrar a los padres, a la patria, a los hermanos y convivir con los amigos son actos debidos (DL, 7.107-109; SVF 3.493, 495; LS 59C-59E; BS 27.2).

Estas actividades son debidas en tanto que responden a la teoría de la *oikeíosis* (“familiaridad” o “apropiación”)³⁷. Esta teoría parte de que la naturaleza familiariza al animal, en un primer momento, hacia su propia constitución, lo que significa el reconocimiento y familiaridad de sí mismo que lo dirige hacia su propia conservación. Esto lo realiza rechazando las cosas que parezcan dañinas y acercándose a lo que le brinde bienestar (cfr. DL 7.85-86; SVF3.178; LS 57A; BS 22.1). Según Séneca, el sentido de autoconservación es innato en la medida en la que los animales [racionales y no racionales] tienen conciencia de su propia constitución y por ello esboza que “[...] El primer instrumento que la naturaleza les ha otorgado para su conservación es la adaptación y el amor a sí mismos” (Ep. 121§24).

En otras palabras, mediante el primer impulso de autoconservación el agente se reconoce a sí mismo y a su condición, procurando lo que le dé bienestar y acercándose a lo que es familiar, mientras rechaza lo opuesto a esto. Esa familiaridad posteriormente se expande hasta el interés por los demás, de su padre, madre, hermanos y al final hacia las demás personas, convirtiéndose en

³⁷ Según Boeri, *oikeíosis* se relaciona con la palabra griega “*oikos*” que significa “casa”, que en general, la entiende como un lugar común, familiar. Así este término puede traducirse como familiaridad o apropiación, no obstante, menciona que también puede traducirse como: apropiación, afinidad, sentido de parentesco, asociación, apego, cercanía o proximidad, pertenencia, etc. (Boeri, 2004, pp. 61-62)

familiaridad social. Cicerón, manifiesta que la unión de hombres para conformar comunidades es natural en tanto todos somos parte del cosmos, así se antepone la conveniencia común a la particular (*De fin*, 3.62-67; LS 57F; FDS 1000; BS 22.10). En consecuencia, el agente ya no sólo busca su propia conservación sino también la de los demás, por eso sería razonable sacrificar la propia vida por la salvación de estos.

Sobre esto, Séneca nos brinda el ejemplo con Horacio Cocles, quien arriesgó su vida evitando y reteniendo el paso de los enemigos sobre un estrecho puente hasta que éste se derrumbó y consiguió poner a salvo su patria (*Cfr.* Ep. 120§7). Otro caso, es el de Publio Decio, el cual se ofreció voluntariamente para luchar por la república romana, él murió en combate. Tiempo después su hijo seguiría su ejemplo muriendo igualmente en combate (*Cfr.* Ep. 67§9). En estos casos, Séneca exalta el obrar de estos hombres, pues realizan un acto honesto en tanto que hacen uso de la virtud al enfrentar dichos infortunios con “entereza”, explicando que esto manifiesta la paciencia, la fortaleza, la firmeza y, en especial, la prudencia “sin la cual no se toma decisión alguna y nos persuade a soportar lo inevitable con la máxima entereza; allí está la constancia, inamovible, que nunca renuncia a su propósito por ninguna presión o violencia” (Ep. 67§10).

Con estos hechos históricos, Séneca nos ilustra un modelo a seguir frente a esas situaciones particulares, en las que el acto debido se presenta en el agente con la siguiente proposición evaluativa: “es apropiado velar por el bien de la patria”, luego asiente a este contenido proposicional, lo que genera un impulso para actuar de acuerdo al predicado: “velar por la patria”, resultando de ello la acción: “combatir”. Teniendo en cuenta las circunstancias que menciona Séneca en las ilustraciones anteriores, en este caso, la única opción apropiada es que los agentes deban combatir para velar por dicho bienestar de la patria.

Por otro lado, Rist menciona que las otras circunstancias son “por uno mismo”, interpretándolo como el estado interno del agente, por ejemplo, una enfermedad incurable que predispone un mal estado somático. Estas circunstancias están condicionadas estrictamente a que impidan el ejercicio de la virtud, o dado el caso que menciona Boeri, un estado de demencia, que imposibilite el uso adecuado de las facultades racionales.

Como bien especifica Boeri en el caso de la enfermedad, pues es una enfermedad tal que el alma se vea impedida de hacer uso del cuerpo como instrumento por un largo tiempo (*cfr.* Boeri 2002 p. 104) es decir, que la condición somática del agente imposibilite que el alma no pueda seguir con la máxima estoica “vivir de acuerdo a la virtud”. Séneca dice que el alma soportará con entereza las vicisitudes de la fortuna incluso en la enfermedad, no obstante, si la enfermedad arrastra a la quietud permanente, aun cuando el alma tiene una disposición recta, el ejercicio efectivo de la virtud se verá obstaculizado por lo cual el alma no cumpliría con su propósito.

Desde esta perspectiva, Séneca relata el caso de Tulio Marcelino, quien reflexionaba acerca del suicidio debido a “una enfermedad, no incurable, por cierto, pero larga, penosa y que reclamaba mucha atención” (Ep. 77§5). Según Séneca, Tulio recibió el mejor consejo por parte de un estoico, quien menciona que la vida no es un gran asunto, sino que “la gran proeza estriba en morir con honestidad, con prudencia, con fortaleza.” (Ep. 77§6). Así, Tulio ocasionó su propia muerte ayunando tres días y luego, permaneció en una bañera en la que constantemente vertían agua caliente provocando lentamente un debilitamiento y desfallecimiento de su cuerpo. A consideración del filósofo, el final de este hombre “no fue penoso ni lamentable. Pues aunque se dio la muerte, dulcísicamente se nos fue y escapó de la vida [...] A menudo tenemos obligación de morir y nos resistimos, estamos en trance de muerte y nos oponemos a ella.” (Ep. 77§10).

La ilustración anterior complementa y añade un motivo razonable para elegir la muerte: en un caso extremo e inevitable, debe prevalecer la elección de una vida digna, frente a extender la duración de una vida tortuosa. Séneca respecto a esto dice:

Piensa siempre en la calidad de la vida, no en su duración. Si le sobrevienen muchas contrariedades que perturban su quietud, abandona su puesto. [...] morir bien o mal, ésa es la cuestión; pero morir bien supone evitar el riesgo de vivir mal. (Ep. 70§5-6).

Entonces, cuando la vida se convierte en tortuosa por una aflicción corporal muy grave o por alguna otra cosa exterior en la que la muerte o la esclavitud son la única opción, al ser estas cosas externas al agente, no dependen de él. En este caso, lo único que dependerá de él será el juzgar de qué manera morir, preferiblemente que sea la más agradable. Aunque esto ya fue abordado en la primera parte de este trabajo, es importante retomar que, así como se prefiere una vida buena de igual manera se preferirá morir de buena manera. Respecto a esto Séneca manifiesta que “así que no se puede decidir de forma general si hemos de anticiparnos a la muerte o aguardar su venida, en el caso de que una violencia externa nos conmine con ella. [...] si se nos da opción entre una muerte dolorosa y otra sencilla y apacible, ¿por qué no escoger esta última? (Ep. 70§11).

Lo importante no es sencillamente morir, sino cómo se muere, es decir, la disposición del agente que opta frente a la muerte ya que en este caso asimila que la muerte no es un mal, pues acepta que es un ser finito, donde a su vez, acepta su destino final que consiste en perecer. Por ello, en esta circunstancia se muestra como lo más conveniente, elegir voluntariamente la mejor manera de finalizar su vida. Esta decisión, entonces, es tomada teniendo en cuenta que no se prefiere cualquier tipo de vida, sino que se debe procurar una vida conforme a la virtud. Esta conformidad con la virtud es la que conlleva a una vida buena, feliz y coherente con la naturaleza.

Como se explicó en el apartado del “sabio como agente virtuoso”, vivir conforme a la naturaleza, es la máxima de vida estoica, por ende, es razonable que en la medida en que ya no se pueda cumplir este dogma, lo más prudente para el sabio es considerar abandonar la vida. Así, si se presentan los casos extremos como una grave enfermedad lo que implica un impedimento somático, y por otro lado, un caso de demencia o desvarío que es un mal funcionamiento de las facultades racionales, el agente es privado de realizar un razonamiento crítico adecuado y como consecuencia ya no puede vivir de manera racional. Estos dos motivos impiden al sabio seguir cumpliendo con su máximo deber de vivir conforme a la virtud, por tanto, al considerar el suicidio y luego cometerlo, su último acto será cumpliendo la conformidad con la razón, la naturaleza y la virtud.

CONCLUSIÓN

El desarrollo de este trabajo permite reconocer que el suicidio en el estoicismo se justifica por medio de tres ideas esenciales, que son: (i) la figura del sabio, (ii) la visión de la muerte y (iii) la teoría de los actos debidos. Esto conlleva a la afirmación de que el suicidio es justificable únicamente para el sabio estoico. Para llegar a tal afirmación, es pertinente considerar los siguientes elementos que brinda la filosofía estoica:

(i) El suicidio se sustenta a partir de la figura del sabio estoico porque a través del proceso epistemológico y la psicología de la acción, se evidencia que el sabio tiene tanto conocimiento teórico como práctico. La característica cognitiva del sabio es prestar un asentimiento fuerte hacia las presentaciones aprehensivas (que provienen de lo que es) cuando es evidente y es capaz de diferenciar mediante un examen crítico las presentaciones no aprehensivas que conducen al error. Esto quiere decir que el sabio no se equivoca pues juzga apropiadamente, así sabe lo que se debe o no se debe hacer. Además, teniendo en cuenta que el sabio estoico es aquel que se aleja de las pasiones ya que identifica que son producto del desvío de la razón y conducen al error, su carácter moral es guiado por la máxima estoica “vivir de acuerdo a la virtud”, que, en suma, es una disposición coherente con la recta razón y la naturaleza. De este modo, se puede decir que el sabio es prudente, valiente, justo y temperante.

Hasta el momento, con la reconstrucción del ideal del sabio estoico permite inferir que el suicidio que es movido por un impulso pasional no es apropiado o correcto, por tanto, no es justificable. Esto demuestra que no es lícito para el necio/vicioso cometer suicidio, pues usualmente es arrastrado por las pasiones. En cambio, en el sabio sí es justificable porque al tener una disposición virtuosa su suicidio sería mediado y motivado por la virtud.

(ii) Otra idea importante es la posición del sabio frente a la muerte, pues opta por una buena disposición frente a esta. Desde Séneca se muestra que, con el reconocimiento de la naturaleza humana, como seres finitos y mortales, se asimila que la muerte está destinada y que es un designio de la Naturaleza. En adición, ubica la muerte dentro de las cosas que son moralmente indiferentes, es decir la muerte no es buena ni mala. Por estos motivos, el sabio tiene una noción apropiada de la muerte, no le teme ni le rehúye, ya que él se adecua al vivir conforme a los designios de la Naturaleza.

(iii) Por último, a partir del análisis de la teoría de los actos debidos, se distinguieron tres tipos de actos: (a) acto no debido, (b) acto debido imperfecto, propios del necio; (c) acto debido perfecto, propio del sabio. De esto se infiere que el suicidio se clasifica como: (a) suicidio pasional, que en ningún sentido puede ser justificable porque va en contra de la razón, es producto del desvío de la razón recta. (b) Suicidio debido imperfecto, es cometido bajo un acto justificable, es guiado por la razón y es imperfecto por el carácter epistémico inestable del necio. (c) Suicidio virtuoso o correcto, guiado por la razón recta, cuya intencionalidad siempre es el ejercicio de la virtud, éste es realizado por el sabio.

De los actos debidos resultan las circunstancias en las que el suicidio se muestra como un acto apropiado, que son: por la patria, los amigos y los padres; por evitar cometer actos no debidos; por una grave enfermedad incurable ya sea mental o somática. En sí, son situaciones que impiden o restringen el ejercicio de la virtud, lo que sería ir en contra de la razón, siendo un acto incorrecto. Entonces, el suicidio se presenta como una decisión apropiada en tanto que evita la realización de actos incorrectos.

Con todos estos elementos reunidos, se concluye que sólo el suicidio del sabio es justificable circunstancialmente porque reconoce el momento oportuno donde suicidarse se presenta como un

acto correcto. Aunque en un principio elegir la muerte parezca ir en contra de la Naturaleza, pues es un indiferente dispreferido, en situaciones específicas es apropiado en tanto que cumple con la máxima estoica “vivir de acuerdo a la virtud”. Además, siguiendo a Séneca, si lo dispreferido -en este caso el suicidio- va acompañado de la virtud, se convierte en un bien. Así que, la virtud es la que da valor a la selección de indiferentes y transforma la acción en un acto debido intermedio perfecto. Precisamente, esto demuestra que el sabio es quien prevalece siempre el ejercicio de actos virtuosos, incluso en el último acto de su vida. En últimas, el suicidio del sabio representa su actitud prudente y moderada porque su impulso para la acción es adecuado y así sabe cuándo es elegible o no el suicidio; también demuestra su valentía ya que al tener una buena noción de la muerte sabe que no se debe temer ni huir de la muerte. Esto quiere decir que el sabio estoico vive en coherencia con la Naturaleza hasta el final de sus días.

Bibliografía

Boeri, Marcelo. *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de y de teoría de la acción en algunas teorías de la antigüedad*. Ediciones Colihue. Buenos aires, 2007.

Boeri, Marcelo. *Los estoicos antiguos: sobre la virtud y la felicidad*. Editorial universitaria de Chile, 2004.

Boeri, Marcelo. “La racionalidad del suicidio en el estoicismo antiguo”. En: *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio: Vida muerte cultura*. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 2002.

Boeri, Marcelo. Salles, Ricardo. *Los filósofos estoicos: ontología, lógica, física y ética: traducción, comentario filosófico y edición anotada de los principales textos griegos y latinos*. Academia Verlag, 2014.

Bonete, Enrique. *¿Libres para Morir?. En torno a la Tanáto-Ética*. Desclée De Brouwer. Bilbao 2004.

Brun, Jean. *El estoicismo*. Traducido por José Blanco Regueira, Colección lecturas críticas/33. Universidad Autónoma de México. México D.F 1997.

Cappelletti, Ángel. *Los estoicos antiguos*. Editorial Gredos, 1996.

Doyle, Daniel. *La doctrina estoica de la oikeiosis: reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*. ICS Universidad de Navarra. Georg Olms Verlag, 2014.

Mañas Bastida, Alfonso. *Gladiadores: el gran espectáculo de Roma*. Barcelona, 2013.

Organización Mundial de la Salud. “Prevención del suicidio: un imperativo global”. 2014

Rist, J. M. *La filosofía estoica*. Crítica Grijalbo Mondadori S.A. Barcelona, 1995

Séneca, *Epistolas morales a Lucilio*. (Tomo I) Introducción, traducción y notas de Ismael Roca. Editorial Gredos, 1986.

Séneca, *Epistolas morales a Lucilio*. (Tomo II) Introducción, traducción y notas de Ismael Roca. Planeta de Agostini, 1996

Séneca, *Sobre la felicidad*. De la traducción y comentarios de Julián Marías, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2001.