

ENTRE LA DESESPERACIÓN Y LA VIRTUD:

consideraciones desde la ética estoica de Séneca para comprender el suicidio

Presentado por:

Jefferson Andrés Fonseca-Castañeda

Trabajo de grado para obtener el título de
Filósofo

Director: Cristian Camilo López Lerma

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Universidad de la Sabana

Chía, Cundinamarca,

Colombia 2023

A mi mamá, *Jenny Emilcen Castañeda Romero*
la luz de mis ojos, mi querida *chiquitita*,
eres uno de los más grandes motivos de lo que soy y seré.
¡Gracias, mi querida amiga!

Ridi, Pagliaccio,
sul tuo amore infranto
Ridi del duol, che t'avvelena il cor
Ruggero Leoncavallo – Pagliacci

AGRADECIMIENTOS

Primero debo inclinarme y dar gracias al destino que me permitió llegar hasta este punto. Fueron varias coincidencias que me permitieron lograr escribir esta monografía; sin embargo, estoy seguro de que cada una de ellas fueron puestas en el momento preciso. Le agradezco al destino, a la vida, porque, aunque el camino para lograr llegar hasta aquí no fue sencillo, sé que cada lagrima y risa valieron la pena. Hoy y para siempre le agradezco a la vida por traerme hasta aquí.

Prosigo agradeciéndole a mi querida madre. Su compañía, apoyo y cariño fueron claves para lograr llevar tanto esta investigación como todo mi pregrado a buen puerto. También quiero darle gracias a mi querida mascota Iss. Su compañía siempre fue un motor para lograr escribir este trabajo y no alargarlo sin necesidad. Igualmente, deseo reconocer el papel fundamental que tuvo mi profesor de filosofía en el colegio, Wilson Melo. Sus largas pláticas y guía profesional me llevaron a elegir una carrera a la que amo y estoy orgulloso de haber estudiado. A ellos tres por su papel fundamental en mi vida les mando un abrazo y les agradezco de corazón.

Ahora le agradezco al profesor Cristian López. Su guía y constantes argumentos lograron alimentar este proyecto para lograr darle el mejor resultado. Del mismo modo, le agradezco al profesor Anderson, al profesor Espejo, al profesor Girado, a la profesora Estefanía y a la profesora María José su apoyo profesional, académico y personal que me permitió tener la fuerza suficiente para continuar a pesar de las adversidades. Gracias, queridos maestros. También le agradezco a Luz Mery y a Martha Isabel su apoyo profesional al permitirme apoyar a la facultad como becario.

A mis queridos amigos: Santiago Moreno, Alejandro, Adilen, Sergio, Sofia Prieto, Alexandra, Duvan, Jorge, Molina, Geraldina, Aparicio y Pedro. Agradezco su compañía y palabras, siempre me hicieron sentir bienvenido, gracias por ser y gracias por estar.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	6
CAPÍTULO I. Lógica, física y ética: los principios de una exhortación para el cuidado de sí y de la comunidad.....	12
1. Dios y naturaleza: la física que fundamenta a la ética	14
1.1. El Dios de Séneca: caracterización del <i>λόγος</i> que ordena al mundo	16
1.2. El hombre de Séneca: los parecidos del hombre con Dios.....	19
1.3. La providencia: la libertad del hombre y su vivir conforme a la naturaleza	22
2. El hombre y su felicidad: aspectos que necesitamos para alcanzar la <i>αταραξία</i>	25
2.1. El lugar de la felicidad: los supremos bienes a los que debemos aspirar	25
2.2. Los medios para alcanzar la felicidad: distinción entre bienes y males aparentes	26
2.3. El ideal que busca el estoicismo: la vida del sabio.....	28
2.4. Hermanos todos: la igualdad de los hombres y nuestro deber con ellos	30
CAPÍTULO II. Una salida para los dolores del cuerpo: sobre el miedo a la muerte, el suicidio y el valor de la vida.....	33
1. La indiferencia ante la muerte: la parca como amiga de viaje.....	34
1.1. El valor de la vida en la filosofía de Séneca.....	37
2. Las dos justificaciones del suicidio, su lugar en la filosofía senequiana	40
2.1. Una objeción al caso del enfermo: revisión estricta a la posibilidad del suicidio en esta situación.....	45
2.2. Una segunda lectura para el caso de la enfermedad: el suicidio bajo términos de emotividad y razonabilidad	50
Conclusión	54
Referencias.....	64

INTRODUCCIÓN

“No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (Camus, 1995, p. 15). Bajo esta premisa comenzamos nuestra investigación sobre el suicidio, la cual fue avanzando lentamente debido a la escasez de fuentes primarias que se pueden conseguir respecto a este tema, a pesar de que toque el núcleo de lo que entendemos como ética filosófica (Baquedano-Jer, 2017). No obstante, esta dificultad no detuvo nuestro objetivo: encontrar una forma de justificar el suicidio, dado a que veíamos en este una posible puerta para superar los males que superan nuestra voluntad y, por lo tanto, una necesidad filosófica por lograr justificar que existen situaciones en la vida humana en las que tenemos motivos suficientes para recurrir a este acto.

En el recorrido que realizamos para lograr comprender las posturas filosóficas existentes sobre el suicidio, fuimos evidenciando que el proyecto por justificarlo poseía una dificultad gigantesca en la medida en que los autores que trataban de hacerlo eran realmente pocos. En realidad, la reflexión filosófica sobre este tema suele tender a la censura o a la reprobación; por ejemplo, “en la antigua Grecia, el suicidio era un delito contra el Estado y los castigos para los suicidas era la mutilación del cadáver, los entierros aislados e incluso la deshonra familiar del suicida” (Amador Rivera, 2015, p. 92). Esta consideración respecto al suicidio se mantuvo en la historia de la filosofía, e incluso, se fue alimentando de las diversas argumentaciones que las nuevas épocas traían. En el caso de la modernidad encontramos el caso de Kant, quien consideraba que “con el suicidio el hombre se sitúa por debajo de los animales; quien se suicida no respeta a la humanidad y se convierte en una mera cosa a la que cualquiera puede tratar a su antojo” (Echevarría, 2003, p. 163). Así pues, pasamos del argumento antiguo, en el que se rechaza el

suicidio por ser un ataque a la *polis*, al argumento moderno, donde la afrenta que causa el suicidio se vuelve contra toda la humanidad. En ambos casos el suicida es visto como alguien culpable de un acto abominable, que debe ser reprendido o, de cierta forma, deshumanizado debido a que él mismo ha arrebatado cualquier valor que poseyese. En el caso de la época contemporánea se va abrazando con más fuerza la idea que concibe a los suicidas como enfermos y, por lo tanto, al suicidio como un acto patológico (Amador Rivera, 2015) que debe ser tratado y prevenido. Según fue transcurriendo el tiempo, el suicido fue tomando connotaciones cada vez más negativas que lo llevaron a ser un tema tabú del cual no se debe hablar, e incluso, de ser posible, se debe censurar de forma que pueda quedar lo más oculto posible de nuestra vida cotidiana.

No obstante, en cada una de las épocas de la filosofía sí es posible encontrar autores que no solamente tienen en mejor estima al acto de darse muerte, sino que realizan un esfuerzo argumentativo para justificar este acto. Es decir, no sólo consideran el suicidio como una opción viable, sino que existen razones o motivos de suficiente peso que nos llevan a realizarlo. En el caso de la época moderna –ya en su final para dar paso a la contemporaneidad– podemos encontrar el caso de Philipp Mainländer (2021), quien justificó el suicidio como la oportunidad para redimir una existencia destinada al sufrimiento, cuyo único propósito era servir a la muerte de la divinidad. Esta forma de comprender el suicidio destacaba por su tinte metafísico y, en cierto sentido, nihilista; sin embargo, esta teoría no nos satisfizo en la medida en que hacía del suicidio un asunto divino y metafísico, lo cual iba en contra del tinte humano que estábamos buscando para este trabajo.

No fue hasta que comenzamos con la lectura del pensamiento de Lucio Anneo Séneca que pudimos encontrar ese tinte humano que queríamos trabajar. Comprender el suicidio desde una perspectiva que lo ponga de frente a la realidad humana, es decir, que no lo satanice, pero que

tampoco se lo busque explicar desde la rigidez metafísica, la cual aleja al suicidio de la cotidianidad de la vida de los seres humanos. En Séneca encontramos un suicidio que es aceptado en la vida de los seres humanos, esto es, una exhortación ética que busca comprender por qué nos suicidamos, además de verlo como una posibilidad que todos podríamos considerar y realizar de encontrarla necesaria.

No obstante, aunque ya habíamos logrado encontrar al autor que nos podría apoyar para defender la muerte por mano propia, aún hacía falta el enfoque que debíamos darle a la investigación. Así pues, comenzamos a revisar diferente bibliografía en la que pudiésemos encontrar otras voces para complementar la discusión. En un principio dimos con Simone de Beauvoir y consideramos hacer una conexión entre su concepto de libertad y la consideración senequiana del suicidio para los esclavos. Sin embargo, decidimos que una relación con una brecha temporal tan grande podría ser problemática y, adicionalmente, que ambos autores estaban rodeados de contextos totalmente disonantes que hacían problemática su vinculación.

No fue hasta que hicimos una revisión más profunda de la filosofía senequiana que pudimos encontrar una brecha desde la que, según nuestra óptica, podríamos aportar una respuesta para complementar los estudios en este autor y, además, darle un enfoque moderado a nuestra investigación. Logramos identificar que la ética senequiana, en general, seguía las consideraciones de la escuela a la que pertenece —el estoicismo—; empero, cuando intentábamos hilar su argumentación para comprender cómo se relacionaba su ética con su valoración del suicidio, encontramos que realmente no era una tarea sencilla; es más, en algunos momentos daba la impresión de que una cosa no tenía nada que ver con la otra. Para lograr más claridad en torno al problema que encontramos, lo presentaremos a continuación.

La ética de Séneca defiende que la vida humana debe estar en concordancia con la naturaleza. Ella nos dotó de razón, de forma que pudiéramos comprender sus disposiciones y lo que requeríamos para seguirlas. Puesto que nuestra vida se ve afectada por diversas complicaciones, pero también por ventajas que nos hacen más fácil o difícil seguir los designios de la naturaleza, Séneca nos exhorta a cultivarnos en las virtudes para lograr sobreponernos a las adversidades y aprovechar con prudencia los beneficios que nos provee la naturaleza. El cultivo de las virtudes o virtud –en general– resulta en el robustecimiento del carácter, es decir, en un desarrollo que le permite a cada persona lograr sobreponerse a las vicisitudes de la vida y, al mismo tiempo, no sobrevalorar bienes como la riqueza o el honor que la naturaleza puede arrebatarnos con facilidad.

Este desarrollo se logra constatar justamente en el momento en que tanto el infortunio o la abundancia llegan a nuestras vidas. Si logramos superar la desgracia o aceptar la buena fortuna sin volvernos dependientes de ella, podremos observar que nuestro objetivo por cultivarnos en la virtud se está alcanzando y no debemos flaquear en la búsqueda por una vida virtuosa. Así pues, si se nos incita a vivir una vida con prudencia, justa, fuerte y templada, debemos preguntarnos por qué también se nos sugiere que el suicidio es una salida considerable en ciertas situaciones. Es más, ya que el objetivo de vivir una vida virtuosa es lograr mantenernos firmes y no caer en la desesperación, no logra encajar armoniosamente que consideremos el suicidio como una salida para las desgracias de la vida mientras que, al mismo tiempo, se nos dice que no debemos flaquear ante ellas. Por lo tanto, decidimos centrarnos en esta problemática de forma que pudiésemos conciliar ambas partes del pensamiento senequiano, es decir, nos propusimos a hacer compatibles la ética senequiana con su aceptación por el suicidio.

Proseguimos acotando cómo íbamos a realizar la tarea que nos habíamos propuesto. Para esto, decidimos que lo más sensato sería trabajar la ética de Séneca y su argumentación del suicidio tomando como fuente sus *Epístolas morales a Lucilio*. Debido a que encontramos que en ellas se sintetizaba todo su pensamiento, el cual podemos encontrar esparcido en sus otras obras como lo son sus consolaciones o tratados como el *De brevitae vitae*, debemos, no obstante, aceptar que las epístolas de Séneca están escritas a manera de exhortación y no con el propósito de desarrollar un sistema filosófico. Por lo que nuestro reto también será sintetizar de forma sistemática el pensamiento de Séneca, de manera que logremos explicar las partes más relevantes para nuestro trabajo.

Luego, con la bibliografía definida decidimos que ya habíamos conseguido lo necesario para empezar con nuestro trabajo. Para ello formulamos la siguiente pregunta problema *¿De qué manera la justificación para el suicidio que realiza Séneca en sus Epístolas morales a Lucilio se logra compaginar con su teoría ética?* Para esta pregunta formulamos la siguiente hipótesis: *al ser limitada la vida moral, se abre la puerta al suicidio como una posibilidad última para evitar el vicio*. Consideramos que esta hipótesis es la más acertada, ya que logra mostrar el suicidio como una posibilidad que todos tenemos, pero que sólo debe ser tomada en momentos extraordinarios y, al mismo tiempo, cuando nuestra búsqueda por la virtud se vea amenazada de forma inminente por el vicio.

Por consiguiente, desarrollaremos este trabajo en dos capítulos. El primero versará sobre una síntesis de la filosofía de Séneca, puesto que como estoico es necesario hablar tanto de la física como de la lógica para poder entender la ética; el segundo estará dedicado a la concepción senequiana de la muerte y, seguidamente, de su argumentación sobre el suicidio. Aquí resolveremos la pregunta problema y podremos constatar si acertamos completa o parcialmente

con la hipótesis formulada. Finalmente, en las conclusiones haremos lo propio y cerraremos con un análisis donde sinteticemos esta investigación.

CAPÍTULO I

LÓGICA, FÍSICA Y ÉTICA: LOS PRINCIPIOS DE UNA EXHORTACIÓN PARA EL CUIDADO DE SÍ Y DE LA COMUNIDAD

El estoicismo, como escuela perteneciente al período helenístico de la antigua Grecia, se caracterizó por la búsqueda de la *απαραξία* –este mismo objetivo lo compartía con la escuela del jardín y la escuela cínica– a través de la virtud y supresión de las pasiones. La filosofía estoica, desde su aparición en Grecia hasta los tiempos del imperio romano¹, dividió su sistema de pensamiento en tres partes: la moral, la natural y la lógica. “La primera configura el alma; la segunda investiga la naturaleza; la tercera define la propiedad de los vocablos, su disposición y las clases de argumentos, a fin de que no se deslice el error en lugar de la verdad” (Ep. 89, 9). Aunque en algunos casos también se incluye en la lógica lo que podríamos denominar epistemología o teoría del conocimiento. Esta división sistemática realizada por los estoicos no era fortuita, puesto que se consideraba que cada parte lograba contener y explicar un aspecto del mundo que les permitiría acercarse a su objetivo inicial: la ética.

De este modo, los estoicos articulaban la lógica, la física y la moral en su sistema, de modo que cada parte encajaba con las otras, pero sin que, en los inicios de esta escuela, hubiese alguna preeminencia entre ellas. Tal es el caso del sistema desarrollado por Zenón de Citio –fundador de esta escuela– o Epicteto en sus discursos recopilados en el *Enquiridión*. No obstante, algunos filósofos de esta escuela se distanciaron de esta uniformidad en la que las tres partes de la filosofía se encontraban, pasando a privilegiar a una de las partes y, en consecuencia, haciendo que las demás converjan en ella.

¹ A diferencia de la escuela de Epicuro y de Diógenes De Sinope, la escuela estoica logró pervivir durante varios siglos. Se estima que duró desde el siglo III a.C. hasta los finales del siglo II d.C.

Tal es el caso de Lucio Anneo Séneca, quién perteneció a la época tardía del estoicismo y dedicó casi toda su obra a la parte moral de la filosofía. En sus *Epístolas morales a Lucilio*, podemos ver que todas sus cartas tienen exhortaciones prácticas; no obstante, esto no quiere decir que no le haya dedicado reflexiones a la física o a la lógica, sino que estas reflexiones llevaban a conclusiones morales. Esto lo podemos evidenciar más con la física, puesto que la explicación acerca de cómo está configurado el mundo le permitió al filósofo cordobés fundamentar su moral; mientras que la lógica no parece llamar el interés de Séneca y, en algunos momentos, se podría pensar que la tiene en un puesto mucho más inferior al que ocupan la física y la moral.

Este desprecio por la lógica en Séneca nace al considerar que “con todo empeño debemos encaminarnos hacia este objetivo [aprender a vivir y a morir], para lo cual hemos de evitar que las cosas, y no las palabras, nos confundan” (Ep. 45, 5). Dado que la lógica contempla la dialéctica y el estudio de sofismas, no es posible reflexionar sobre la moral por medio de ella. Debido a que en el estudio del orden de las palabras y la obtención de argumentos válidos no parece haber realmente un camino por el cual logremos inspirar moralmente al otro. Esta es la queja que Séneca le presenta al silogismo de Zenón: “ningún mal es glorioso; es así que la muerte es gloriosa; luego la muerte no es un mal” (Ep. 82, 9). Aunque podamos decir que este razonamiento es válido en la medida en que su conclusión se sigue de las premisas, no podemos decir que con él hemos logrado vencer el temor a la muerte. De este modo, podemos afirmar que en Séneca no es posible ver a la lógica como un método que nos acerque a la moral.

Aunque se enfocó en la incapacidad de la lógica para acercarse a la moral, de aquella misma “nunca se ocupó, aunque algunos de sus reproches la alcance más o menos directamente” (García-Borrón Moral, 1956, p. 34). Sin embargo, no hay que pensar que Séneca satanizó a la lógica; en realidad, parece que para él sí tiene un cierto valor al afirmar que “no es que yo diga que no se

hayan de tener en cuenta esas sutilezas, sino que sólo hay que tenerlas en cuenta y saludarlas desde el umbral, a fin de que no se nos engañe” (Ep. 49, 6). Así pues, la lógica en Séneca parece estar cubierta con un velo de precaución, pues, aunque no la desprecia del todo, sí la considera un medio por el cual podemos distraernos, ser engañados y, aún más importante, apartarnos del *camino moral* que nos lleva a la *αταραξία*.

Ahora, si el proyecto senequiano está, como lo hemos visto hasta el momento, enfocado en lograr la tranquilidad del alma, nuestra tarea para lograr desglosarlo y comprenderlo no puede empezar por su moral, sino desde su física. Pues, de lo contrario, omitiríamos la explicación acerca de la naturaleza que faculta a Séneca para exhortarnos a vivir de cierto modo. Así pues, lo que haremos a continuación será adentrarnos en la física de Séneca para lograr entender cómo ésta afecta a la moral que promulga.

1. DIOS Y NATURALEZA: LA FÍSICA QUE FUNDAMENTA A LA ÉTICA

Séneca considera que sus antecesores estoicos erraban al considerar que la realidad estaba constituida por dos causas: la materia y la razón². Ellos, siguiendo de cierta forma a Platón y Aristóteles, consideraban que el mundo estaba constituido por dos causas: la material, puesto que sin ella nada puede hacerse; y la eficiente, que se refiere al artífice que ordena a la materia para que resulte en un determinado objeto. Aunque Aristóteles habla de igual modo de una causa final y formal, para Séneca no tienen realmente importancia ya que no poseen verdaderamente un carácter de causa, pues no generan o conllevan un efecto directamente (Ep.65).

Para el cordobés, es innecesario considerar que existen varias causas, pues al hacerlo podríamos comenzar con un listado que podría tender al infinito o, por otro lado, ser demasiado

² En este caso nos referimos por razón al concepto de *λόγος*, es decir, a la razón ordenadora immanente al mundo.

extenso. Si pensamos que una causa es todo aquello sin lo cual una cosa no puede hacerse, se debería aceptar que el tiempo o el espacio son causas, puesto que nada es posible sin que ellos estén presentes; no obstante, esta propuesta seguramente sería absurda para quien la oyese, puesto que el tiempo y el espacio, a simple vista, no parecen ser elementos que causen algo en el mundo, sino que simplemente acompañan y modifican en cierta medida lo existente. En consecuencia, que algo no pueda hacerse sin cierto elemento no puede ser nuestro criterio para asignar causalidad, pero claramente sí es necesario que algo anterior sea la causa de algo posterior. De modo que debemos recurrir a la causa primera que causa todo lo que hay en el mundo y, por ende, que no depende de nada más para causar algo en él.

Esta causa para Séneca es la razón que ordena al mundo, es decir, “Dios; porque todas estas cosas que habéis propuesto [las causas de Platón y Aristóteles] no son muchas causas distintas entre sí, sino que dependen de una sola, de la eficiente” (Ep, 65, 12). Por consiguiente, Dios, al ser causa eficiente y primera del mundo, queda por encima de la materia, puesto que ella por sí sola es incapaz de causar algo. Es decir, Dios es la única causa en la medida en que todas las causas dependen de él y, adicionalmente, es la racionalidad capaz de modificar la materia que no puede cambiar sin intervención de algo distinto a ella. Dios es el artesano y la materia, su herramienta.

Sabiendo que Dios es el ordenador del mundo y, con ello, de nosotros los seres humanos, tenemos que preguntarnos qué o quién es este Dios y qué implica que él nos haya causado. Así pues, continuaremos con una caracterización de Dios, para después comprender cómo se ve reflejado en nosotros el hecho de que Dios no haya causado y, finalmente, revisar cómo afecta el carácter causal de Dios sobre nuestra acción.

1.1. EL DIOS DE SÉNECA: CARACTERIZACIÓN DEL ΛΟΓΟΣ QUE ORDENA AL MUNDO

Lo primero que debemos esclarecer para entender qué o quién es el Dios de Séneca es su unidad, es decir, si es uno o varios. Pues en sus cartas se puede evidenciar el uso de la palabra “Dios” (Ep. 41, 1) y “Dioses” (Ep. 95, 50) de forma indistinta. Aunque alguien pudiese ver en el hecho de que el cordobés era romano y, por ello, politeísta, sería un error considerar que él concebía la existencia de múltiples dioses como la manifestación de aquel *λόγος* ordenador. Dado que esta razón que configura al mundo es idéntica en todo lo que existe, si hubiese por algún motivo más de una entidad que la personificase, ellas deberían tener las mismas cualidades, facultades y alcances, es decir, serían iguales y, en consecuencia, no serían entes separados sino uno mismo. Así pues, parece que la explicación más acertada para que Séneca se valiese del uso del singular y del plural en Dios es que “el nombre es algo accidental, Júpiter, hado, causa de todo, naturaleza, fortuna, dios; todos son nombres del mismo dios, que usa variamente su poder; podemos darle tantas denominaciones como oficios” (Fátima Martín Sánchez, 1991, p. 91). Los nombres por los que identificamos a la razón ordenadora en realidad no parecen importar, más allá de ser denominaciones por las cuales nosotros identificamos de diferentes maneras aquello que es uno.

Ahora, si anteriormente habíamos mostrado que Dios está por encima de la materia al determinarla y, por ello, también debería ser superior a la naturaleza, tenemos que responder por qué una de las formas para llamarlo es precisamente naturaleza. En este caso no podemos retomar la respuesta dada anteriormente, puesto que Séneca acepta que “el lugar que ocupa Dios en este mundo, lo ocupa el alma en el hombre; lo que allí es la materia, aquí, en nosotros, es el cuerpo” (Ep. 65, 24). Es decir, Dios en la materia o naturaleza no solo determina –causa– cómo ella debe organizarse, sino que también está presente en ella. Estamos ante la cuestión sobre cómo la razón ordenadora hace parte de aquello que supera y organiza.

“Todo este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes y miembros de él” (Ep. 92, 30). En esta cita, Séneca nos hace pensar que estamos ante una noción panteísta de la divinidad, puesto que da la impresión de que Dios está presente y agotado en el mundo. Es decir, él constituye el mundo, pero no lo trasciende, de manera que cada una de las cosas presentes, pasadas y futuras hacen parte de él. Dios no tiene otro lugar al cual pertenecer que no sea la realidad inmanente. Esto apuntaría a que el *λόγος* ordena esencialmente al mundo, pues éste, en su materialidad, no es más que la ordenación formal de aquél. De ahí que una explicación material sea insuficiente, ya que ésta es incapaz de determinarse a sí misma.

La naturaleza de Dios, al ser formal, supera la material, puesto que el cordobés nos exhorta a admirar “las formas originales de todos los seres revoloteando en el cielo; y a Dios que vive en medio de ellas” (Ep. 58, 27). Parece ser que la interpretación más acertada de este Dios la podríamos tener desde una consideración panteísta. Pues, al contrario del panteísmo, aquí Dios ordena formalmente la materia, *sin ser ella*. Se trata de una trascendencia formalmente ordenadora; Dios está presente en el mundo como causa ordenadora, pero no es el mundo en su naturaleza material.

Por consiguiente, la mejor forma de explicar la relación entre Dios y la naturaleza está en considerarlo como un principio activo que supera “en poder y valor, a la materia³, la cual coexiste con Él y guarda en sí su huella imborrable” (Grammatico, 2015, p. 140). De este modo, podemos entender que Dios supera a la naturaleza porque es capaz de trascenderla formalmente, aunque todo lo existente lleve su impronta, pero es igual a ella en la medida en que nada puede ser sin su

³ Debemos aclarar que durante la explicación pareciera que esgrimimos, implícitamente, un concepto de materia indeterminada anterior a la determinación de Dios. A esto respondemos que no existe tal materia indeterminada, sino que toda la materia ya está determinada por la divinidad, pero en esta determinación ella no se ve agotada.

intervención ordenadora. En consecuencia, *λόγος* y naturaleza son iguales en la medida en que ésta es una determinación del primero.

Hasta el momento sabemos qué es Dios y dónde está. Por una parte, él es la razón ordenadora que determina al mundo; por otra parte, esa razón ordenadora está inmersa en todo lo que existe, pero no se reduce a la realidad inmanente. De modo que parece que solo nos queda una cuestión por cerrar en nuestra caracterización: cómo está Dios en el mundo. Este “cómo” se refiere a su actitud hacia el mundo, ya que aún no sabemos si él es indiferente ante aquello que determina o si su intervención en el mundo va acompañada de alguna intención –providencia–. Averiguaremos, pues, si Dios, además de determinar formalmente al mundo, interactúa con éste como un agente providente.

La pregunta acerca de cómo interactúa Dios con el mundo puede ser respondida de tres maneras. En la primera, Dios determina formalmente al mundo, pero no vuelve a interactuar con éste, por lo que podríamos decir que no le interesa lo que sucede en el mundo; en la segunda, Dios trata con el mundo de forma vil, de manera que lleve a la humanidad a realizar actos violentos y viciosos; y en la tercera, Dios realiza el bien en el mundo, haciéndose notorio en su intención de llevar a la virtud al ser humano. La respuesta a esta cuestión nos remite al carácter de causa que tiene Dios, puesto que anteriormente habíamos dicho que él es causa eficiente, lo que nos lleva a pensar que debió tener una intención o fin en su intervención ordenadora del mundo. Para este punto Séneca se remite a Platón y afirma que “Dios es bueno; el que es bueno no tiene envidia de bien alguno; lo hizo [al mundo], por tanto, el mejor que pudo” (Ep, 65, 10). De modo que el mundo, ordenado formalmente por Dios, es la máxima expresión de su bondad.

Así pues, podemos decir que lo más propio de Dios, aparte de ser ordenador, es ser bueno, puesto que la bondad está inscrita en su naturaleza. “Se equivoca quien piensa que ellos [los dioses]

no quieren hacer daño: es que no pueden. (...) Aquella su naturaleza, la más elevada y hermosa, que los ha eximido a todos de peligro, ha hecho que tampoco sean peligrosos” (Ep. 95, 49). De modo que la bondad de Dios es una perfección de tal grado que en él no puede haber una sola nota de vileza. Por lo tanto, de las tres opciones presentadas anteriormente nos hemos de quedar con la tercera. Dios, como causa eficiente del mundo, ordenó todo lo que hay con la mayor bondad posible y, prueba de ello, está en la búsqueda constante del género humano por alcanzar el bien – nos adentraremos en esto en el siguiente apartado, por ahora dejaremos este punto solamente anunciado–.

Gracias a lo que hemos logrado desarrollar hasta el momento, podríamos cerrar este apartado con la caracterización de Dios que estábamos buscando en un inicio. Así pues, Dios es la razón o *λόγος* que ordena formalmente al mundo, al cual podemos llamar de diversas maneras sin que haya realmente una diferencia sobre a quién nos referimos; igualmente, esta razón ordenadora se encuentra presente en toda la realidad evidente, pero al mismo tiempo la trasciende, además de ser buena. Hemos alcanzado el objetivo propuesto en esta sección. Ahora, continuaremos averiguando si el concepto de Dios en Séneca influye en su visión sobre el ser humano. Por eso haremos, al igual que con Dios, una caracterización del ser humano.

1.2. EL HOMBRE DE SÉNECA: LOS PARECIDOS DEL HOMBRE CON DIOS

Retomemos la afirmación que habíamos traído a colación anteriormente: “el lugar que ocupa Dios en este mundo, lo ocupa el alma en el hombre; lo que allí es la materia, aquí, en nosotros, es el cuerpo” (Ep. 65, 24). A partir de aquí ya tenemos el inicio de la caracterización que buscamos, los hombres y mujeres que habitan en el mundo son una composición de alma y cuerpo. De modo que, para completar el concepto de ser humano, debemos averiguar cómo inciden ambos componentes en la existencia humana. Por lo tanto, en esta sección nos centraremos en, primero, averiguar cómo

la materia incide en la acción del ser humano y, segundo, cómo el alma guía esa misma capacidad de actuar.

Sabemos del *λόγος* que es perfecto, presente en todo lo que existe, imperecedero, bueno y ordenador de todo lo que hay de la mejor forma posible; de igual modo, aceptamos que no puede ser materia, pero *sí ordenador de ella*. De estas afirmaciones inferimos que la materia es incompatible con la naturaleza de Dios. Por lo tanto, en virtud de la materia, el mundo es imperfecto, perecedero y mutable. En los seres humanos la influencia de la materia se hace patente en las seducciones de los placeres carnales. La materia tiene, en efecto, la capacidad para desviarnos del conocimiento de las disposiciones de la naturaleza para buscar los placeres que encantan al cuerpo. Así pues, la materia de la que estamos compuestos hace que sea “innato en nosotros el amor por nuestro cuerpo” (Ep. 14, 1). De ahí que podamos ser tentados por los placeres que él nos brinda hasta el punto de ser sus esclavos.

Así pues, como el ser humano es seducido por los placeres del cuerpo, no resulta extraño que busque en el mundo aquello que se los puede otorgar. De tal modo que tanto hombres como mujeres nos veamos tentados y, en muchos casos, decidamos buscar y alcanzar aquellos placeres como pueden ser la fama, el poder, la embriaguez y la riqueza, los cuales en gran cantidad generan en nosotros una mayor sensación de satisfacción. No obstante, en contraposición a los placeres que ofrece el cuerpo, se presentan los bienes a los que el alma nos guía, siguiendo su naturaleza más cercana a Dios. Ella nos impulsa a conseguir aquello que no está fuera de nosotros y nos acerca a la sabiduría. Así pues, el alma hace que tendamos a bienes que no son perecederos y que podamos cultivar, independientemente de lo que el mundo, en su materialidad, nos ofrezca. Es decir, nuestra propensión a la virtud es espiritual porque el cuerpo *per se* no es un criterio para tal tendencia. A diferencia de los placeres carnales, la virtud es imperecedera y no nos puede ser

arrebatada, como sí lo podría ser un bien material y externo a nosotros, de modo que ella nos prepara para las disposiciones de Dios.

Es posible que en este punto el lector se pregunte sobre qué explicación nos podría ofrecer Séneca para la existencia del mal y, sobre todo, del vicio. Puesto que, si los placeres son parte del cuerpo y, en cierta medida, el ser humano también es cuerpo, no debería ser un problema que busquemos, usemos o deseemos los placeres corporales. Vivir conforme a la naturaleza podría ser vivir según los placeres carnales. A esta cuestión respondemos que el vicio y el mal nacen de una incorrecta orientación de nuestra voluntad. Recordemos que el mundo *per se* es material y, por ello mismo, indeterminado. Dios, como la razón ordenadora, es el único garante del discernimiento necesario para apreciar las diferencias presentes en la determinación de la materia. En nosotros, las determinaciones divinas nos han indicado que nuestra naturaleza es la virtud, ya que en ella es posible la *αταραξία* como objeto del discernimiento. Es decir, lo más propio y, por ende, lo más natural en los seres humanos es la virtud, por lo que el vicio pertenecería a las inclinaciones generadas por el cuerpo. El vicio, al no ser un criterio de la razón ordenadora, no es más que caos y confusión, *falta o carencia* de discernimiento.

No necesitamos más información para terminar nuestra caracterización del ser humano, puesto que ya sabemos qué es, dónde está y cómo está en el mundo. Los hombres y las mujeres son una mezcla entre la divinidad y la materia, que viven en un mundo ordenado por Dios. Allí están *en la lucha* constante por alcanzar la virtud mientras son tentados por los placeres. Anteriormente dijimos que Dios, por ser bueno, ordenó el mundo de la mejor forma posible, por lo que debemos averiguar si en tal ordenación facilitó el camino del hombre para alcanzar lo que su alma busca –la virtud– y si en esa disposición afectó de algún modo nuestra agencia.

1.3. LA PROVIDENCIA: LA LIBERTAD DEL HOMBRE Y SU VIVIR CONFORME A LA NATURALEZA

Ya algunas nociones éticas han ido apareciendo a lo largo del capítulo. Conceptos como virtud, bien, vicio y mal han comenzado a hacer presencia debido a que nos acercamos cada vez más a la ética de Séneca. En esta última sección de este apartado vamos a hacer la introducción a la ética senequiana, empezando por su concepto de *vivir conforme a la naturaleza*. Después, en el siguiente apartado iremos desglosando parte por parte la propuesta de Séneca, de modo que veamos con claridad cómo concibe él el camino para la felicidad humana.

Dios dispuso todo en el mundo con suma bondad. Tal disposición apunta a que todas sus criaturas alcancen el bien; no obstante, Séneca se centra en cómo esta disposición le permite al hombre la felicidad –*απαρχία*–. Pero antes de explicar cómo Dios nos dispuso la felicidad, debemos explicar qué es y en qué se diferencia del placer, puesto que la primera se encuentra relacionada con el alma y la virtud, mientras que el segundo pertenece al cuerpo y los bienes materiales que el hado nos permite disfrutar.

La felicidad se encuentra estrechamente relacionada con el alma porque “para ser feliz, el alma debe ser dueña de sí, enérgica, ardiente, magnánima, paciente y adaptable a las circunstancias; sin angustias, y si bien puede poseer los bienes de la fortuna no debe ser esclavizada por ella” (Villarino, 2014, p. 238). En otras palabras, la felicidad no puede venir a nosotros sino por convicción propia, puesto que si dejamos que ella dependa de bienes como la riqueza o la gloria la fundamentaríamos desde bases frágiles y cambiantes que no dependen de nosotros. Es aquí donde aparece el placer, al cual podemos considerar como la satisfacción que generan los bienes antes mencionados. Este se caracteriza por venir de aquellas cosas que el mundo material nos provee, como la riqueza o el poder, pero es frágil en la medida en la materialidad de estos bienes es efímera y perecedera. Por ello no es posible ubicar la felicidad en los bienes que el mundo

externo nos ofrece, porque son fáciles de perder y de ganar, lo que nos lanzaría a vivir con angustia constante, ya que siempre estaríamos a la espera de saber cuándo perderemos aquello que se nos dio.

Ahora bien, es válido preguntarnos qué relación tiene la felicidad con Dios y con vivir conforme a la naturaleza. La respuesta es que Séneca adiciona a las cuatro virtudes morales⁴ la virtud de la correspondencia a la naturaleza. Esta virtud abarca a todas las demás, puesto que es en ella cuando se constata que nos hemos cultivado en las otras, pues no es posible corresponder a la naturaleza si somos desenfrenados, imprudentes, débiles o injustos.

Es necesario recordar que esta idea no es inaugurada por Séneca. En realidad, ya los primeros estoicos habían desarrollado ideas en torno a vivir en concordancia con la naturaleza; no obstante, “el ideal estoico de conducta –actuar conforme a la naturaleza– interpretado a luz de la concepción senequiana de naturaleza como el ser divino universal, no es nada más que la obediencia a Dios”⁵ (Burton, 1909, p. 363). Es decir, vivir según los designios de la naturaleza en Séneca tiene un sentido que se puede considerar de cierta forma religioso, puesto que viviendo según los designios de Dios lo honramos y buscamos alcanzar en cierto grado su perfección a través de las virtudes. Vivir según los designios del hado implica aceptar con tranquilidad el destino que él ha predispuesto. Para ello son necesarias las virtudes, puesto que sin ellas viviríamos reprochando a Dios haber arrancado de nosotros las riquezas o la nobleza si alguna vez nos fueran otorgadas. De este modo, para vivir acorde a la naturaleza necesitamos las cuatro virtudes morales, que juntas nos permiten estar con los brazos abiertos ante los designios de Dios, pues no tememos

⁴ Templanza – σωφροσύνη –; prudencia – φρόνησις –; fortaleza – ανδρεία –; y justicia – δικαιοσύνη –. Son las cuatro virtudes cardinales que Platón desarrolla en la *República*.

⁵ La cita en su texto original dice así: The Stoic ideal of conduct – action in harmony with nature – when interpreted in the light of Seneca's conception of nature as the universal divine being, is seen to be nothing else than obedience to God.

su crueldad a sabiendas de que él es bueno y, de igual modo, estamos preparados para lo que él disponga gracias a que hemos fortalecido nuestro espíritu.

Finalmente, sólo nos queda una pregunta por responder. Si hemos dicho que Dios ha predispuesto todo de la mejor forma posible y que la virtud más grande a la que podemos aspirar es vivir conforme a esa predisposición, ¿cómo sabemos que vivir conforme a la naturaleza no estaba ya inscrito en nosotros por el destino y, por lo tanto, que en realidad no deberíamos esforzarnos por cultivar y vivir en las virtudes si ya estábamos sentenciados a ello? Es cierto que todo ya fue escrito por la divinidad; no obstante, si únicamente fuéramos alma podríamos atender a nuestro destino sin problema, puesto que ella, al ser dada por Dios, comparte sus características y, por ende, no hay nada que le impida seguir a la naturaleza. Lastimosamente, no somos puramente alma y, por ello, existe la posibilidad de que decidamos resistirnos a la naturaleza, buscando voluntariamente (Nieto Mesa, 1983) aquellos bienes que no tenemos y negándonos a aceptar el orden que ya tiene el mundo. Claramente, que nos neguemos a aceptar la providencia divina no significa que ella vaya a cambiar, solamente cambia que en vez de ser llevados con tranquilidad por el mundo ahora seremos arrastrados.

Resumiendo lo que hemos dicho, la felicidad está en la virtud por disposición divina, y no en los bienes materiales del mundo externo, pues la primera nos fortalece y prepara para la adversidad, mientras que los segundos son volátiles y fáciles de perder, por lo que aferrarnos a ellos solo traería sufrimiento. Además, el cultivo de las virtudes consiste en vivir conforme a la naturaleza, para aceptar sin disgusto la providencia divina, pues de lo contrario solo nos queda ser arrastrados por un mundo del que no tenemos control.

2. EL HOMBRE Y SU FELICIDAD: ASPECTOS QUE NECESITAMOS PARA ALCANZAR LA ATAPAEIA.

Hemos desarrollado los puntos centrales en la ética de Séneca. Lo que necesitamos ahora son detalles específicos y, en algunos casos, primordiales acerca del modo de vida que nos está ofreciendo el cordobés. De manera que en las secciones de este apartado nos centraremos en complementar lo que hemos dicho acerca de las virtudes, el bien, el mal y los vicios. Nos desligaremos un poco del tono metafísico que llevábamos antes para acercarnos más a la exhortación ética que realiza nuestro autor.

2.1. EL LUGAR DE LA FELICIDAD: LOS BIENES SUPREMOS A LOS QUE DEBEMOS ASPIRAR

Argumentamos anteriormente que el mayor bien que podemos alcanzar es lograr vivir conforme a la naturaleza; empero, aquí debemos esclarecer que no todo aquello que es acorde a la naturaleza es bueno, puesto que hay aspectos del mundo que son acordes a la naturaleza, pero no *moralmente*⁶ buenos por ello. De modo que debemos investigar qué da el carácter de moralmente bueno en el mundo, más allá de la concordancia con la naturaleza.

Dirijamos nuestra atención a la felicidad. Si habíamos dicho que ella se lograba a través de la virtud con independencia de lo que el destino nos proporcionaba, tenemos que aceptar que para alcanzarla no se necesitan realmente “grandes ambiciones, sino muy pequeñas” (Ep. 118, 6). Es claro que para Séneca las grandes ambiciones son los bienes de los que ya hemos hablado, esto es, los placeres carnales; sin embargo, la pista para entender en qué consiste el bien moral como concordancia con la naturaleza puede encontrarse en las pequeñas ambiciones requeridas para ser

⁶ Cuando decimos moralmente bueno nos estamos refiriendo exclusivamente al bien que puede ser predicado de las acciones humanas y cómo a través de ellas alcanzamos la felicidad. No debemos olvidar que existe el bien ontológico que está relacionado con las disposiciones dadas por Dios al mundo para que todo se encuentre de la mejor forma posible.

feliz. Se nos pide que no roguemos a Dios por riquezas, que nos saciemos con lo que nos da la naturaleza sin pedirle mayor cosa, que nos cultivemos en las virtudes de manera que podamos fortalecer el espíritu, que actuemos rectamente siguiendo la bondad de Dios y la virtud de la justicia; en síntesis, lo que se nos pide es *honestidad*.

La honestidad es aquello que diferencia a las cosas indiferentes del bien, ya que aquello que es indiferente no es bueno sino hasta que lo hacemos con honestidad. Consideremos que “el bien resulta de la unión con lo honesto, lo cual es bueno de por sí; el bien deriva de la honestidad, la cual existe por sí misma” (Ep. 118, 11). Si vemos de cerca nos podemos percatar de que la honestidad cumple con todos los requisitos para ser feliz desde un punto de vista moral, pues para ser honesto son necesarias la prudencia, la valentía, la justicia, la rectitud y la limitación de los deseos. Así pues, cuando recibimos los designios de la naturaleza con total honestidad lo hacemos con sumo bien, debido a que la recibimos con el espíritu fortalecido y sin ánimos de rogar a la naturaleza más bienes de los que tenemos.

Por lo tanto, el máximo bien está en vivir honestamente, puesto que así preparamos nuestro espíritu para la adversidad y, de igual modo, vivimos en austeridad con lo que la naturaleza nos otorgó. Buscamos la felicidad en términos de suficiencia, es decir, intentando vivir con lo esencial sin recurrir a los excesos o a las carencias, mientras nos apoyamos en las virtudes para soportar las tribulaciones de la vida.

2.2. LOS MEDIOS PARA ALCANZAR LA FELICIDAD: DISTINCIÓN ENTRE BIENES Y MALES APARENTES

Debemos proseguir aclarando qué son los bienes que nos da la naturaleza y, de igual modo, qué función tienen los males que ella nos hace vivir. Puesto que, si la naturaleza es perfecta y buena

gracias a que Dios está en ella ordenándola, no es claro por qué aquello que es bueno sin lugar a duda nos arrebatara bienes como la riqueza para dejarnos a la merced de la pobreza, el hambre y el sufrimiento. En otras palabras, aquí vamos a responder qué motivo llevó a Dios para permitir el mal que padecemos.

Séneca concibe la existencia de bienes reales y aparentes, al igual que de males reales y aparentes. El bien real es la honestidad que nos pide la sencillez y el cultivo de las virtudes, mientras que los bienes aparentes son todos los beneficios que Dios nos ha proporcionado. Los llamamos aparentes porque, aunque podemos disfrutarlos y aprovecharnos de ellos, cuando se hacen presentes nos seducen de forma peligrosa, lo que nos lleva a buscarlos desesperadamente, olvidando el único y verdadero bien que es diferente de aquellas cosas tan placenteras que se nos presentan en el mundo.

Así pues, continuando por el lado del mal, podemos constatar que aquellos que son aparentes son la ausencia de las riquezas y demás favores efímeros que recibimos brevemente por Dios, puesto que estos males, en realidad, se nos presentan como la oportunidad para fortalecer nuestro espíritu y alejarnos de aquello que nos seduce con facilidad. Debemos recordar que las virtudes de nada sirven si siempre vivimos en abundancia rodeados de riqueza; son necesarios los momentos de incertidumbre y desasosiego para recordarnos que debemos fortalecer nuestro carácter para aceptar con tranquilidad el destino. Por consiguiente, podemos inferir que el mal verdadero está relacionado con “flaquear ante esos percances que se denominan males y resignar a ellos la libertad” (Ep. 85, 28). En otras palabras, llamamos verdadero mal a la incapacidad de afrontar la adversidad, dejándonos controlar por nuestras pasiones hasta el punto de maldecir a la naturaleza por su aparente injusticia.

2.3. EL IDEAL QUE BUSCA EL ESTOICISMO: LA VIDA DEL SABIO

“*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*” es una frase de Cleantes que tradicionalmente asociamos a la escuela estoica. La podemos traducir como “el destino conduce a aquellos que lo permiten y arrastra a los que se resisten”. Es decir, en cualquier caso, la naturaleza llevará por el camino que ha predispuesto a los seres humanos; sin embargo, existe una diferencia en cómo nosotros experimentamos ser llevados por la naturaleza. En esta diferencia es dónde podemos diferenciar entre el sabio –el ideal de vida para los estoicos– y el necio. Puesto que ya hemos desarrollado los puntos más importantes de la ética de Séneca, nos dedicaremos en esta sección a caracterizar al personaje cuya vida debe ser un ejemplo para nosotros, de modo que podamos identificar qué necesitamos para alcanzar una vida como la del sabio.

Anteriormente habíamos explicado que para alcanzar la felicidad era necesario vivir de acuerdo con la naturaleza. Ahora, añadiremos un segundo requisito para que podamos llamar verdaderamente feliz a nuestra vida bajo las consideraciones de Séneca. Para lograr la felicidad debemos buscar la sabiduría que se encuentra “por una parte, en la adquisición de la verdad mediante la meditación; por otra, en el progreso en el dominio de sí mismo mediante la práctica de la virtud” (Fátima Martín Sánchez, 1985, p. 76). Por un lado, respecto al dominio de sí mediante la virtud ya hemos aclarado que para lograr la felicidad es necesario cultivarnos en las virtudes, dado que preferir cualquier otro bien nos deja a merced de los designios divinos, los cuales pueden arrebatarlos los placeres materiales que en un momento nos fueron entregados.

Por otro lado, la sabiduría no se refiere solamente a la contemplación. A Séneca no le interesa que seamos simplemente unos grandes teóricos, sino que busca la unión entre la contemplación y la acción. Es posible que en este punto tengamos preguntas acerca del sabio: primero, ¿acaso el hombre sabio es un insensible respecto a los sucesos del mundo? Segundo,

¿estamos ante un ideal que podemos alcanzar mediante la mera indiferencia con el mundo? Ante estas cuestiones debemos responder que la intención de Séneca no es promover una especie de indiferencia absoluta respecto al mundo. Claramente el sabio es sensible a lo que pasa en su mundo circundante; él ríe, se sorprende, se cuestiona y, como nosotros, también llora. No obstante, la sabiduría que ha alcanzado le permite resistir y vencer la incomodidad que le aqueja. Es decir, el sabio está facultado para enfrentar las vicisitudes de la vida y no dejarse abatir por lo que ellas traigan.

En el sabio senequiano coinciden la vida teórica con un fuerte compromiso ciudadano; en otras palabras, el sabio es quién tiene conocimiento del mundo, su composición, los bienes que éste provee, y con ese conocimiento busca el cultivo de su espíritu y del de sus allegados. El sabio comprende que debe cultivarse en la contemplación de la naturaleza para no maldecir los cambios que ella trae y, con ello, acercarse con su conocimiento a sus congéneres para ayudarles a evitar el sufrimiento que en algún momento también lo aquejaba a él. En otras palabras, en el estoicismo senequiano existe una exhortación a hacer parte de la vida política, ya que ella nos permite ayudar a los demás para que se cultiven en las virtudes mientras nosotros también lo hacemos.

Respecto a la segunda pregunta nos queda decir que la indiferencia hacia el mundo no es un requisito para alcanzar el estatus de sabio. El sabio es un personaje que se alegra con sus allegados o que llora a sus muertos en tiempos de duelo; no es una especie de máquina que, después de haber contemplado lo suficiente, ya no siente absolutamente nada o que se muestra indiferente ante el mundo. Lo que caracteriza al sabio es que logra sobreponerse a la adversidad y no se deja derribar, lo cual es un logro arduo de alcanzar. Llegar a ser sabios bajo la perspectiva de Séneca no es algo que podamos comparar con lograr una meta fija; por ejemplo, mientras que un competidor olímpico obtiene el primer puesto después de ganar el torneo, el sabio no puede ser

llamado sabio por haber logrado sobreponerse una vez a los males de la vida. “El sabio no nace, el sabio se *hace* cada día con el esfuerzo y la renuncia”⁷ (Fátima Martín Sánchez, 1985, p. 81). De modo que constantemente estamos *en la lucha* para configurarnos como aquel ideal de sabio al que Séneca nos exhorta.

2.4. HERMANOS TODOS: LA IGUALDAD DE LOS HOMBRES Y NUESTRO DEBER CON ELLOS

Habíamos dicho que el sabio es alguien que se alegra y se entristece con sus allegados, es decir, el sabio es alguien que en su diario vivir está con los otros, con sus congéneres. En esta sección nos ocuparemos en discernir qué son los congéneres del sabio. ¿Acaso tienen igual valor que él?, ¿qué relación guarda el sabio con ellos?, ¿qué actitud debería tener el sabio frente a ellos? Puesto que parecen tener una relación tan estrecha y fundamental para la vida del sabio, dejarlos aparte sería omitir una parte fundamental de lo que necesitamos para ir alcanzando el ideal estoico.

Podemos hacer patente en nuestra vida diaria que existe una clara desigualdad en lo que se refiere a la distribución de las riquezas en el mundo terrenal; sin embargo, para Séneca las diversas desigualdades que hay entre los seres humanos no son motivo para clasificarnos como superiores unos a otros. En realidad, el honor, la opulencia, el poder y demás favores terrenales que nos concede Dios no son más que un adorno al momento de indagar sobre el valor de nosotros y de nuestros congéneres. Lo único que tiene verdadera importancia al hablar sobre el valor de los seres humanos es la semilla de divinidad que Dios nos otorgó (Ep. 47,1) –el alma–, puesto que es lo único común a toda nuestra especie que no se gana ni se pierde a pesar de las disposiciones de la naturaleza. Así pues, como el valor de los hombres y las mujeres reside en su alma, que es igual

⁷ Las cursivas fueron puestas en esta cita, el texto original no las posee.

en todos nosotros, debemos aceptar que cada miembro de la especie humana posee un valor propio incomparable a cualquier riqueza terrenal.

Claramente, si nosotros en la búsqueda de la sabiduría nos vemos atraídos por placeres mundanos, no hay razón para creer que los demás no son tentados de igual manera o que ya vivan buscando constantemente satisfacer los vicios en los que ya han caído. De modo que nuestra obligación en estos casos es tomar cierta distancia de la multitud conformada por aquellos que ya están llevados por los placeres carnales, puesto que la búsqueda de la *απαρξία* y de la vida del sabio se puede ver obstruida por la influencia de la forma de vida de los otros. Empero, esto no significa que debamos llevar una vida ermitaña para evitar que los demás nos lleven al vicio, sino que debemos fortalecer nuestro espíritu de tal forma que podamos influir más en los otros que ellos en nosotros. Debemos buscar que los demás alcancen la virtud sin que nosotros la perdamos en ese proceso.

Para ello debemos orientar a aquellos que están dispuestos a encaminarse en la virtud, debido a que intentar entrometernos en los lugares donde los necios se regocijan en los placeres carnales podría comprometer nuestra misión de ejercitarnos en la virtud. Puesto que “no sólo para nuestro cuerpo, sino también para nuestra conducta moral debemos escoger el lugar saludable. Lo mismo que no quisiera habitar entre las casas de los verdugos, así tampoco en medio de tabernas” (Ep, 51, 4). Es decir, debemos procurarnos la virtud y ayudar a encaminarse en ella a quienes deciden seguir ese camino; sin embargo, no podemos intentar ayudar a quienes tercamente se rodean de los placeres carnales y los buscan desesperadamente, puesto que entrar en los sitios donde estos necios suelen hallarse podría ser perjudicial para nuestra búsqueda de la virtud. Ayudaremos en lo posible a quienes lo desean, pero no perderemos nuestras virtudes intentando orientar a quien no lo desea.

Así pues, para Séneca la vida en comunidad no puede ser una simple compañía entre miembros de una misma especie. Más bien, la vida en comunidad es, en cierta medida, la búsqueda en común de la *αταραξία* y, con ello, de la preocupación por el otro. Para Séneca “hay que conmoverse por los males ajenos, sentirlos como propios y alegrarse por los bienes de los demás” (Moreno, 2015, p. 75). Es decir, estamos interpelados por la vida de los otros, el sufrimiento de los demás nos pide que reaccionemos, ya que es el sufrimiento de alguien que es nuestro igual⁸ y pide socorro ante aquello que lo sobrepasa. Estamos en el deber de sentir simpatía por nuestros hermanos, puesto que tanto ellos como nosotros requerimos de la mutua ayuda para superar en varias ocasiones las vicisitudes en las que Dios nos sitúa.

⁸ La igualdad se predica en términos de determinaciones naturales, es decir, todos los seres humanos son nuestros iguales puesto que Dios los determinó de la misma manera que nosotros para que busquen su felicidad. Esto no pasa, por ejemplo, con los animales, puesto que las determinaciones naturales en ellos no tienen el mismo objetivo que en nosotros.

CAPÍTULO II

UNA SALIDA PARA LOS DOLORES DEL CUERPO: SOBRE EL MIEDO A LA MUERTE, EL SUICIDIO Y EL VALOR DE LA VIDA

“El nacimiento y la muerte de los seres humanos no son simples casos naturales, sino que se relacionan con un mundo en el que los individuos, entidades únicas no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten” (Arendt, 2021, pp. 118-119). Este corto fragmento del capítulo dedicado a la labor en *La condición humana* nos sirve como introducción para lo que abordaremos en este capítulo. Anteriormente hablamos del ideal ético al que debe aspirar cada ser humano, es decir, nos dedicamos a hablar acerca de las principales formas en las que podemos ocupar nuestra vida; no obstante, no le hemos dedicado la atención que merece a la muerte. Puesto que se trata de una parte constituyente de nuestra condición humana, debemos adentrarnos en la posición que adopta Séneca frente a ella, pues, de lo contrario, terminaríamos con una noción incompleta de ser humano en la que solo hay vida, pero nunca un encuentro cara a cara con la parte que le recuerda su fragilidad y finitud.

La mayoría de los filósofos de la *stoa*⁹ consideraban que la preocupación por la muerte provenía de una mala comprensión de lo que podemos llamar bienes y males. Así pues, “si la muerte de alguien o el pensar sobre ella nos provoca “deseo”, “fobia” o mero “placer”, estamos teniendo una actitud incorrecta ante la muerte. Quien llegue a ser un virtuoso-sabio-feliz no va a padecer por nada” (Ortiz Delgado, 2018, p. 11). Por lo tanto, la muerte debe ser vista más con indiferencia que con miedo o alegría, puesto que ella por sí sola no puede ser clasificada como buena o mala. Decimos que son buenas aquellas cosas que por sí mismas son deseables como la

⁹ Algunos de los que podemos mencionar son: Cleantes, Crisipo de Solos y Posidonio.

virtud, mientras que son malas las que afectan directamente la vida del virtuoso, es decir, las que le impedirían ejercitar sus virtudes.

Claramente, la muerte impide el ejercicio de la virtud, pues con su llegada toda posibilidad de acción se termina. No obstante, a diferencia de la esclavitud, la muerte ya está inscrita en nuestra vida, ella no nos quita o da algo que no sepamos de antemano. La muerte no es buena ni mala en la medida en que no nos hace más o menos virtuosos. Ella simplemente hace parte de nuestra condición como humanos, de modo que nuestra mejor actitud hacia ella es la indiferencia, puesto que no hay razones ni para desearla o temerle. La muerte *per se* sólo es el último paso en nuestra vida natural, por lo que no tenemos motivos para desear desenfrenadamente su llegada o pedir su atraso. Ella llegará y lo que nos corresponde es vivir nuestras vidas de forma sabia mientras eso sucede.

Ahora, en Séneca podemos observar que existe una cierta afinidad con el pensamiento de sus antecesores; sin embargo, discrepa de los demás estoicos en ciertos puntos que merecen ser revisados para esclarecer la actitud que el ser humano debe tener frente a la muerte, más allá de la simple indiferencia. Este es nuestro punto de partida para entender qué llevará al cordobés a hablar del suicidio.

1. LA INDIFERENCIA ANTE LA MUERTE: LA PARCA COMO AMIGA DE VIAJE

En el caso de los estoicos que precedieron a Séneca como Zenón de Citio y Epicteto, la muerte era vista como algo a lo que se debía tratar con indiferencia y no generaba mayor novedad. En algún momento moriremos y, por ello, preocuparnos o darle cierta importancia es puramente banal; nuestras prioridades deben centrarse en otros temas que merezcan más nuestra atención. No obstante, para Séneca “aunque la muerte sea una cosa indiferente no es de tal condición que pueda

fácilmente desdeñarse: con asiduos ejercicios debe robustecerse el ánimo, a fin de que soporte la presencia y la proximidad de aquélla” (Ep. 82, 16). Aquí ya vemos una distancia entre la tradición estoica y el pensamiento de Séneca. Mientras que la escuela estoica parece ver sin mayor interés a la muerte, para nuestro filósofo tiene un mayor atractivo. La muerte no puede ser pasada solamente por la indiferencia, sino que requiere de una especial atención y apropiación por parte de nosotros.

A la muerte no hay que odiarla, pues para el sabio sería absurdo desdeñar de algo que es inevitable y propio de su naturaleza mortal. Más bien, es propicio reconocer que “la muerte acompaña a la vida hasta el final de su trayectoria; por ello no hemos de admirarnos ni sorprendernos con la inminencia del último instante, puesto que los anteriores se contienen en él” (Frutis Guadarrama, 2013, p. 47). La vida y la muerte no parecen ser cosas totalmente distintas; en realidad, la segunda acompaña constantemente a la primera recordándonos cada cierto tiempo que nuestra estancia en este mundo es temporal y, por lo tanto, que debemos prepararnos para la llegada de nuestro deceso.

Esta preparación no está encaminada a que detallemos cada aspecto de nuestro funeral, mucho menos a que pensemos día y noche cómo vamos a morir hasta el punto de sucumbir en la desesperación por lo que nos pueda pasar. La preparación para la muerte de la que nos habla Séneca está en que:

dedicándose a las obras virtuosas el sabio se libera del temor a la muerte, del temor de no haber hecho todo y de no haberse preparado para su final físico. El sabio siempre está dispuesto a morir, puesto que vive como si cada día fuera su último día. (Rulic, 2016, p. 90).

Es decir, la preparación para la muerte a la que nos exhorta Séneca se basa en vivir según la naturaleza y ejercitando las virtudes. Pues, de esta manera, no tendremos motivos para llegar a sentir que desperdiciamos nuestra vida –nuestro tiempo–. La preparación para la muerte es, en

cierta medida, un constante ejercicio para aprender a vivir, puesto que *desdramatizar*¹⁰ (Cardona Reyes, 2015) la muerte y lo que ella conlleva nos abre la puerta a vivir desde otro horizonte. Perder el miedo a la muerte y abrazarla como una compañera de viaje nos permite nuevas formas de vida que antes estaban vedadas.

De cierta forma podríamos afirmar que el cordobés “busca probar que la muerte no debe ser vista por los vivos como un mal, sino en realidad como una bendición”¹¹ (Moto, 1955, p. 188). Decimos que es una bendición por el carácter transformador que ella posee. En términos generales, cuando hablamos de que alguien fue bendecido queremos decir que su mundo y sus posibilidades han sido transformadas a raíz de un hecho que podemos denominar como bondadoso. En el caso del sabio que acepta la muerte sucede casi lo mismo, pues sus posibilidades se ven ampliadas en la medida en que esa aceptación le permite, por ejemplo, realizar acciones más valerosas¹² que antes no se habría imaginado.

Así pues, tal y como argumentamos con anterioridad a favor de la adición de una quinta virtud en Séneca –la correspondencia a la naturaleza–, ahora deseamos hacer una proposición parecida. Dado que la vida de los seres humanos se ve transformada al prepararse para la muerte, podríamos considerar que esta misma preparación puede ser vista como una virtud al nivel de la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia. En efecto, dejar de temer a la muerte le permite al ser humano una apertura al mundo y a las posibilidades de nuevas acciones que podríamos comparar a las que realiza alguien que se ha cultivado en la fortaleza o la templanza. La apertura

¹⁰ Con la desdramatización nos referimos a quitarle el velo de espanto y temor que suele provocar la muerte sobre nosotros.

¹¹ La cita en su idioma original es: “He seeks to prove that death is not to be looked upon by the living as an evil but that is in reality a blessing.”

¹² Ejemplos de algunas de estas acciones pueden ser el sacrificio, enfrentarse a un enemigo o proteger aquello que amamos.

al mundo que nos permite la preparación para la muerte se refiere, sobre todo, en que aquel que se prepara para morir abraza la muerte y deja de temerle al reconocer en ella su carácter natural, lo que le permite en algunos casos apreciarla artísticamente, pensarla críticamente y pensar su mundo de forma distinta al de aquellos que temen y desean escapar constantemente de ella.

La preparación para morir es una virtud; ser conscientes de su presencia debería ser algo normal en nuestra vida. Ahora, llegó el momento de preguntarnos por el tema central de este trabajo. Si debemos prepararnos para nuestra muerte, pero no lanzarnos hacia ella desenfadadamente sino esperar con tranquilidad y vivir virtuosamente hasta su llegada, *¿cómo es posible que Séneca en su epístola setenta defienda el suicidio y considere que existen causas que lo justifican?* Nuestro trabajo ahora será responder el lugar que ocupa el suicidio en la ética de Séneca.

1.1. EL VALOR DE LA VIDA EN LA FILOSOFÍA DE SÉNECA

Antes de entrar por completo a comprender el suicidio en Séneca, debemos evaluar si la vida para él posee algún valor, pues así podremos facilitar nuestra tarea en la medida en que logremos esclarecer si existe algún motivo fundamental que haga incompatible su ética con el suicidio. Debemos responder si para Séneca la vida virtuosa es únicamente la que debe procurarse o si hay otras formas de vivir que debemos considerar valiosas. En este apartado vamos a averiguar qué hace a la vida valiosa o, en otras palabras, si en Séneca la vida humana posee un valor intrínseco como lo es la dignidad.

La ética de Séneca es una que nos invita al ejercicio de las virtudes, al reconocimiento y auxilio de nuestros hermanos, a enfrentar lo que llamamos males y vivir conforme a la naturaleza. Esta ética no es una que nos pida indiferencia ante el mundo o seguir al pie de la letra una serie de

imperativos; en realidad, lo que se nos pide es preocuparnos por el mundo y por nosotros. Es decir, es una ética que nos invita a actuar frente a lo que, bajo nuestra mirada, son las contingencias e infortunios del mundo. Con ello, podríamos considerar que esta propuesta está enfocada en la capacidad de la acción humana, pues solo desde ella podemos hacer frente a lo que el mundo nos pide. Claramente no podemos decir que el núcleo de la ética senequiana sean todas las posibles acciones humanas; es más plausible afirmar que el corazón de esta ética se encuentra en las acciones virtuosas, pues sólo son ellas las que nos permiten vivir conforme a la naturaleza y hacer frente a las vicisitudes de la vida. La ética de Séneca es la ética de la acción acompañada de la virtud, es la ética de una vida humana que constantemente se va tejiendo gracias a ese tipo de acción.

Si la ética del cordobés es la de la acción virtuosa, debemos suponer que buscará defenderla sobre todo lo demás, incluso sobre la vida misma. Este hecho lo podemos hacer patente cuando nuestro filósofo afirma que “morir más pronto o más tarde no es la cuestión; morir bien o mal, ésa es la cuestión; pero morir bien supone evitar el riesgo de vivir mal” (Ep. 70, 6). A Séneca no parece haberle importado la defensa de la vida humana en términos temporales, sino en términos de experiencia¹³. Luego, es más claro el motivo por el cual la vida no es un bien en sí mismo, pues para Séneca una vida que no haya sido bien aprovechada no vale la pena ser vivida por más larga que pueda ser. De modo que la vida no es un bien, sino que lo realmente importante es aquello que hacemos con ella.

Como una obra teatral, así es la vida: importa no el tiempo, sino el acierto con que se ha presentado. No atañe a la cuestión el lugar en que termines. Termina donde te plazca, tan sólo prepara un buen final (Ep. 78, 20).

¹³ Con experiencia nos referimos al hecho de realizar acciones virtuosas, afrontar las vicisitudes de la vida y demás temas correspondientes a lo que ya hemos mencionado con anterioridad.

Considerando esta afirmación del cordobés, podemos afirmar que la vida no posee un valor *per se*, sino que constantemente le *estamos* dando ese valor con nuestras acciones y la forma como superamos las vicisitudes de la vida. No obstante, hay que decir que si la vida no tiene un valor en sí misma no significa que podamos decir si una persona vale más o menos. Dios, en su divina sabiduría, nos otorgó a todos un alma que no tiene ninguna distinción con la de nuestros hermanos, de manera que, aunque podamos ser diferentes externamente, por dentro somos iguales en la medida de que todas nuestras almas poseen las mismas características.

Así pues, la determinación del valor que tiene una vida reside en cada uno de nosotros, pero esa determinación la debemos hacer únicamente sobre nuestra propia vida. Si consideramos que estamos viviendo en correspondencia a la naturaleza, ejercitándonos en las virtudes y siguiendo la senda para alcanzar el ideal del sabio, podemos afirmar con tranquilidad que estamos viviendo una vida realmente valiosa. De lo contrario, si nuestra vida está marcada por el desenfreno, la avaricia, la injusticia, la crueldad u otro vicio, deberíamos meditar qué valor tiene ese tipo de vida para alcanzar la felicidad y, por consiguiente, hacer lo posible por volver al camino dispuesto por la naturaleza para nosotros.

Finalmente, dado que somos cada uno de nosotros los que pueden dar valor a nuestras vidas en la medida en qué tan felices seamos, podemos considerar cuándo una vida vale la pena ser vivida y, luego, si vale la pena seguir viviendo. Este argumento es el que le permite a Séneca desplegar justificaciones para el suicidio, puesto que los suicidas, según Séneca, deberán decidir según qué tan valiosa sea su vida, es decir, qué tan virtuosa es ésta. Por ejemplo, puede que un esclavo, quien es tratado con humanidad por su amo, permitiéndole ejercitar las virtudes y corresponder a la naturaleza mientras le sirve, no considere el suicidio, puesto que las condiciones que rodean su vida le permiten ser feliz. Empero, alguien que esté obligado a realizar actos viciosos

o le sea imposibilitada por completo la virtud podría considerar y llevar a cabo su muerte, pues su vida ha perdido el valor en la medida en que ya no le es posible ser feliz.

2. LAS DOS JUSTIFICACIONES DEL SUICIDIO, SU LUGAR EN LA FILOSOFÍA SENEQUIANA

En las *Epístolas Morales a Lucilio* los temas que son tratados y presentados por Séneca a Lucilio podrían considerarse como la síntesis de todo el pensamiento del cordobés. Desde consejos para aprovechar el tiempo libre, pasando por exhortaciones éticas, explicaciones de la constitución del universo e, incluso en la epístola 58, lo que podríamos denominar una clase magistral de metafísica platónica. Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de tópicos que aborda nuestro autor, parece que son pocos los que le causan tanto interés como el suicidio. Puesto que, en varias epístolas, aunque el tema que esté tratando no tenga relación alguna como en la carta mencionada anteriormente, Séneca no pierde la oportunidad de hacer, al menos, una pequeña referencia al tema, mostrando su postura favorable sobre al acto de darse muerte por mano propia. Por lo tanto, nos corresponde en este apartado responder cuál es el puesto del suicidio en la filosofía senequiana, en qué casos es justificable y cómo es compatible con la ética que ya hemos explicado. *Hemos llegado a la parte más importante de este trabajo.*

Para conseguir los objetivos propuestos, vamos a empezar por presentar los casos en los que Séneca abre las puertas del suicidio a la vida humana. El tema del suicidio en el epistolario se lleva el protagonismo de la epístola 70; enfermedad y esclavitud son las situaciones en las que nuestro autor concluye que el suicidio está justificado. A partir de la conclusión del argumento senequiano averiguaremos qué tienen de especial estas dos situaciones y, con ello, comprender qué tipo de justificación obtenemos a través del resultado de nuestra explicación.

Comenzaremos por explicar el caso del esclavo, puesto que nos servirá después para entender la situación del enfermo. Recordemos que la exhortación ética de Séneca nos dirige hacia una vida virtuosa, donde estamos cerca de alcanzar la imperturbabilidad del alma y logramos la suficiente cercanía con el ideal del sabio como para ayudar a nuestros hermanos a encaminarse en el camino que nosotros ya estamos y seguimos recorriendo; de todas maneras, en la propuesta de Séneca hay un requisito fundamental para el ejercicio de las virtudes. Nos estamos refiriendo, en efecto, a la *libertad*. Claramente, no nos referimos a la capacidad de desviar cadenas causales si atendemos a la definición kantiana de libertad, sino a la capacidad de seguir a la naturaleza realizando acciones que nos lleven a la virtud, es decir, estamos afirmando que la libertad es necesaria para una agencia humana virtuosa, según el estoicismo senequiano.

Así pues, en el caso del esclavo el suicidio está justificado en la medida en que su agencia ha quedado limitada a otro que le impide realizar la virtud y, en el peor de los casos, le exige actuar viciosamente. En otras palabras, el suicidio del esclavo está encaminado a preservar su búsqueda del ideal del sabio en la medida en que procurando la virtud se rehúsa a ejercer el vicio. Por consiguiente, podemos decir que si el esclavo se suicida lo hará, seguramente, porque se ve condenado al vicio y, a falta de otra opción, considera que ésta es la única salida apropiada. El poder que ejerce su amo sobre él rompe con el orden natural establecido. Por lo tanto, el esclavo puede considerar una salida de emergencia que le permita, al menos, no socavar su proyecto hacia la virtud.

Veamos ahora el caso del enfermo. Pensemos en los dolores que en algún momento nos han llegado a incapacitar por completo, aquellos que nos hicieron mantener un largo reposo y, aun así, se hacían presentes para atormentarnos. Puede que con el tiempo hayamos podido recuperarnos y retomar nuestra vida con normalidad; no obstante, tal y como nosotros pudimos recuperarnos

hay quiénes no lograron salir de aquel sufrimiento y continúan en él o, en el mejor de los casos, su enfermedad los terminó por arrebatar de este mundo. Consideremos a los pacientes terminales de SIDA de los noventa o a los enfermos de cáncer terminal que reposan en las unidades de oncología de los hospitales y preguntémonos ¿cómo es posible cultivarse en las virtudes cuando el medio por el que lo hacemos –nuestro cuerpo– está siendo azotado por dolores que merman nuestras fuerzas y nos hacen lamentarnos?

Para Séneca, a primera vista, la respuesta parece ser bastante clara: hacerlo es casi tan milagroso que lo que deberíamos esperar es todo lo contrario. En otras palabras, que el ejercicio de las virtudes en casos como los anteriores sea imposible. La situación en la que nos pueden dejar ciertas enfermedades o accidentes puede ser tan crítica que la posibilidad de acciones virtuosas nos sea vedada completamente. Ahora, se nos podría preguntar de forma válida qué tipos de enfermedades o sufrimientos son los que nos abren la puerta a considerar el suicidio. ¿Acaso tiene la misma justificación un paciente terminal de cáncer que uno al que se lo acaban de diagnosticar en fases tempranas?

En ambos casos podemos decir que hay sufrimiento y, posiblemente, una diferencia en la intensidad entre los dolores de ambos enfermos. Empero, no parece que la justificación para el suicidio esté en el dolor *per se* sino en lo que éste acarrea. Pues:

Séneca no está diciendo que estos sufrimientos, y el dolor que causan, proveen por sí mismos buenas razones para suicidarse. Seneca remarca en la carta 58, 36 que uno no debería suicidarse para evitar el dolor, sino solo cuando el dolor constante nos impide vivir una vida que valga la pena¹⁴ (Englert, 1990, p. 12).

¹⁴ La cita en su idioma original dice: Seneca is not saying that these sufferings, and the pain they cause, in themselves provide good reasons for suicide. Seneca remarks in Letter 58. 36 that one should not commit suicide to avoid pain, but only when the constant pain prevents one from living a worthwhile life.

Claramente, cuando nos referimos a una vida que valga la pena estamos hablando de una vida en concordancia con la naturaleza a través de la virtud. Ahora, lo que debemos averiguar es qué hace a la enfermedad un impedimento para que la vida pueda estar en concordancia con la naturaleza, puesto que debemos recordar ejemplos como la vida del mismo Séneca –que sufría de asma–, en donde la enfermedad siempre estaba presente pero nunca le impidió vivir en la virtud. De modo que debemos recurrir a ejemplos donde la enfermedad impidió la capacidad de una persona para vivir virtuosamente y encontró en el suicidio una salida para su situación.

Para este propósito traemos a colación el caso de Martha Sepúlveda y Ovidio González. Ambos fueron pacientes que recibieron la eutanasia¹⁵, pero en momentos distintos de la reglamentación jurídica en Colombia. Por un lado, la señora Sepúlveda, quien era paciente no terminal de ELA –esclerosis lateral amiotrófica–, recibió la eutanasia después de que la Corte Constitucional, a través de la sentencia C-233, ampliara el derecho a morir dignamente a pacientes no terminales (Ochoa, 2018). Por otro lado, el señor González padecía de un “cáncer de boca que ya le había desfigurado la boca y le causaba un dolor creciente” (Redacción BBC News Mundo, 2022). Sin embargo, a diferencia del caso de Sepúlveda, el camino que tuvo que recorrer González fue más tortuoso, en la medida en que fue de los primeros pacientes que pudieron acceder al derecho a morir dignamente gracias a la sentencia C-239 de la Corte Constitucional. En estos dos ejemplos se cumple la justificación del suicidio para Séneca, pero se diferencian debido al momento en que el paciente decide morir.

¹⁵ Recurrimos a estos ejemplos en la medida en que existe una decisión de morir y se asemejan en gran medida a los suicidios expuestos por Séneca; sin embargo, **no** vamos a adentrarnos en la responsabilidad que puedan tener los otros o en las implicaciones legales que tiene la eutanasia, pues **no** es materia que le corresponda a este trabajo.

Examinemos el caso del señor González, quien sufrió “durante cinco años de esta rara forma de cáncer que le carcom[ió] la cara y le caus[ó] un dolor constante e insoportable” (BBC Redacción, 2015). Séneca nos dice:

No me haré violencia con las manos a causa del sufrimiento: morir así supone ser vencido. No obstante, si me doy cuenta de que he de sufrir constantemente el dolor, partiré, no por causa de él, sino porque me va a poner obstáculos para todo aquello que motiva la vida (Ep. 58, 36).

La justificación para este caso reside no en la enfermedad sino en los motivos que tenemos para vivir. Recordemos lo que habíamos mencionado en páginas anteriores: la ética de Séneca es la ética de la vida acompañada por la virtud, en otras palabras, los motivos que tenemos para vivir se encuentran en nuestra capacidad de cultivarnos en las virtudes a través de nuestras acciones. Si una enfermedad nos postra en el lecho y nos condena a sufrir constantemente, las posibilidades para realizar acciones virtuosas se vuelven escasas, en algunos casos casi inexistentes. Por este motivo, podemos ver al suicidio como una forma de salir de la vida; no estamos escapando de la enfermedad, sino que reconocemos que ella supera cualquier acción con la que podríamos mantenernos firmes ante ella y, por lo tanto, nuestras opciones se ven limitadas hasta el punto de contemplar la opción del suicidio.

Ahora bien, es necesario aclarar que el suicidio no surge aquí como respuesta a un vicio en el que se encuentra el enfermo. Aquí no estamos evitando un vicio a través del suicidio puesto que la enfermedad jamás podría serlo en la medida en que nadie buscaría enfermarse –la enfermedad es un padecimiento y el vicio algo que se desea y busca–, y muchos menos en la gravedad que estamos tratando a propósito. Suicidarse en este tipo de casos cumple con el objetivo de recobrar la capacidad de acción que el sufrimiento traído por la enfermedad nos está arrebatando. Se nos podría objetar que es posible recobrar la capacidad de actuar virtuosamente gracias a que podemos

mantenernos firmes ante el sufrimiento que nos aqueja y, es más, justamente enfrentar las vicisitudes que trae la vida es una demostración de la vida virtuosa que poseemos. No obstante, afirmar eso sería olvidar que estamos llamados al socorro de nuestros hermanos, a seguir los designios de la naturaleza y actuar conforme con ellos; dicho de otra forma, mantenernos firmes ante el sufrimiento no es la única manera en la que demostramos ser virtuosos. Es más, el deseo incontrollable por mantenernos con vida, aunque lo único que podamos “hacer” sea sentir el dolor, podría ser, ante los ojos de Séneca, una muestra de cobardía en tanto intentamos escapar de la muerte al alargar un estado que sólo nos arrebatara a cada segundo nuestras posibilidades de acción.

2.1. UNA OBJECCIÓN AL CASO DEL ENFERMO: REVISIÓN ESTRICTA A LA POSIBILIDAD DEL SUICIDIO EN ESTA SITUACIÓN

En la tradición estoica aparecieron argumentos que se pueden oponer al intento senequiano por defender el suicidio en el caso del enfermo, como el siguiente:

La enfermedad es un impedimento del cuerpo, pero no de la voluntad, a menos que lo desees. La cojera de la pierna es un impedimento, pero no de la voluntad. Asimismo, considera esto respecto a cada una de las circunstancias, pues hallarás que es impedimento de alguna otra cosa, pero no tu impedimento (*Enquiridion*, capítulo 9).

Epícteto, en clara oposición a Séneca, nos está mostrando que la enfermedad del cuerpo no debe ser tomado como un impedimento para la virtud, a menos que se la desee así; sin embargo, siguiendo la argumentación estoica, no deberíamos considerar al cuerpo como un obstáculo para la virtud, ya que ésta responde casi por completo a nuestra voluntad y carácter. Es decir, para Epícteto el cuerpo no es un impedimento para la virtud puesto que para alcanzarla no es necesario que esté funcionando satisfactoriamente, sino que dispongamos nuestra voluntad de tal manera que aquello que falla en el cuerpo no se traslade también a ella. La voluntad permanece indemne

ante los dolores del cuerpo si se desarrolla el suficiente dominio sobre él, de modo que la virtud siempre podría ser alcanzable.

Traer a colación el argumento de Epícteto no sólo nos da una segunda visión sobre la relación que guarda la virtud con el cuerpo, sino que nos exige revisar de forma más minuciosa esta relación en el pensamiento senequiano mismo. En efecto, en algunos momentos de las epístolas morales –e incluso en partes de este trabajo– se ha aceptado que el cuerpo no puede impedir la virtud y, por lo tanto, no debería ser una razón para considerar el suicidio. Así pues, revisaremos qué relación guarda el cuerpo con la virtud, de manera que esclarezcamos si es posible que aquél pueda ser un impedimento para ésta.

Iniciamos esta disertación recordando que el objetivo de las escuelas helénicas era alcanzar la *αταραξία*. La traducción literal de este término sería “tranquilidad del alma”, aunque también se ha aceptado que puede hacer referencia a la felicidad. Para la escuela estoica el camino hacia la felicidad está en la virtud, puesto que ella pertenece a la razón, que es lo mejor y más propio de los seres humanos (Ep. 76). Hacemos esta aclaración porque a partir de ella comenzaremos a indagar sobre la relación entre virtud y cuerpo en Séneca. Si, en efecto, el cuerpo es capaz de posibilitar o imposibilitar a la virtud, entonces podremos hacer compatible la ética de las virtudes de Séneca con la justificación del suicidio que hace para los enfermos; empero, si la virtud y el cuerpo no guardan ninguna relación, tendremos que concluir que esta justificación que hace Séneca es incompatible con su ética.

Para Séneca la felicidad consiste en “tener una razón perfecta” (Ep. 92,2). Ella es la única capaz de hacer frente a las vicisitudes que se puedan presentar, amén de permitirnos disfrutar con moderación los bienes que nos regala la naturaleza. Este “hacer frente” se refiere a la capacidad de mantenerse firme y no vacilar ante las dificultades, ni tampoco sucumbir ante aquellos vicios

que se nos presentan como bienes y pueden confundir nuestro juicio. Tal y como lo expresa nuestro autor “es feliz, lo mantengo, aquel a quien nada empequeñece; ocupa la cúspide, sin apoyarse en nadie que no sea él mismo, pues quien se sostiene con ayuda ajena puede caerse” (Ep. 92, 2). La felicidad se hace patente cuando, incluso en los peores momentos, nos logramos mantener firmes de carácter y espíritu, sin requerir del apoyo de los bienes externos que la naturaleza nos provee.

No obstante, se le podría objetar a Séneca que existen ciertas ventajas que proporciona la naturaleza que permiten más fácilmente el ejercicio de las virtudes y, por ende, la felicidad. Entre estas ventajas podríamos enumerar la buena salud y la ausencia de dolor, puesto que podríamos admitir que aquel que vive una vida sin dolores que lo aquejen constantemente podrá dedicar su vida a la contemplación del mundo, el auxilio de sus hermanos y el ejercicio de las virtudes en general. Empero, “el cuerpo, en verdad, necesita de múltiples recursos para estar vigoroso; el alma se desarrolla, se nutre, se ejercita por sus propios medios. (...) Todo cuanto puede hacerte bueno, lo tienes en ti mismo” (Ep. 80, 3). Recordemos que la razón pertenece al alma, por lo tanto, cuando hacemos referencia a la primera también solemos mencionar, así sea implícitamente, a la segunda. Por consiguiente, estamos diciendo que la razón es autosuficiente para lograr el bien; en otras palabras, la razón por sí sola nos proporciona los bienes –la felicidad– que buscamos.

¿Qué relación puede tener el cuerpo que padece con la razón –virtud–, que es suficiente por sí misma? Para responder esta pregunta, fijémonos en el símil que hace el cordobés entre la virtud y el sol:

Quando luce [el sol] entre las nubes no es menos luminoso que en tiempo bonancible, ni siquiera más lento, ya que existe gran diferencia en que un cuerpo *obstaculice* tan solo su acción o que la *imposibilite*¹⁶. De la misma manera, lo que dificulta la virtud nada le quita: ella no resulta más pequeña, sino que brilla menos. (...) Así que las calamidades, los daños y las injurias pueden frente a la virtud lo mismo que las nubes frente al sol (Ep. 92, 17-18).

¹⁶Las cursivas fueron puestas en este texto.

Los padecimientos del cuerpo se relacionan con la virtud tal como las nubes con el sol. Las nubes sólo dificultan en cierto grado poder apreciar en su esplendor al sol, pero no cambian ninguna de sus características propias. En el caso del cuerpo y la virtud, los dolores del cuerpo dificultan que podamos hacer algunas acciones o que llevemos a cabo nuestro ejercicio de las virtudes por completo; no obstante, el padecimiento físico no tiene la capacidad para alterar *esencialmente* a la virtud. No hay algo que tenga esa capacidad, pues ésta, *en su esencia*, es absoluta. Lo que sí puede suceder es que, bajo el padecimiento, sea más difícil de ver y alcanzar. El cuerpo sólo funge como una añadidura que puede facilitar –a través de la salud– u obstaculizar –a través del sufrimiento– la virtud, pero que la haga más fácil de alcanzar no significa que el cuerpo sea la *conditio per quam* de su ejercicio, sino que puede facilitarnos el camino a los seres humanos para llegar a ella.

Sin embargo, tal como el cuerpo puede facilitar la virtud también lo puede hacer con el vicio; incluso puede que favorezca más a éste que a la virtud. Dado a que la virtud pertenece a la razón y, por lo tanto, al alma, podemos considerar que su opuesto –el vicio– entra en los dominios del cuerpo, debido a que estos están relacionados con el desenfreno y la búsqueda constante del placer, el cual se obtiene a través de las sensaciones del cuerpo. Puesto que alcanzar la virtud requiere dominar las inclinaciones del cuerpo, logrando valorar con mesura los bienes que lo afectan y rechazando las tentaciones que constantemente lo atraen, tendremos que aceptar que el cuerpo, en su materialidad, es más propenso al vicio que a la virtud; por consiguiente, su capacidad para favorecer la virtud gracias a una buena salud es realmente mínima al reconocer que éste es más un obstáculo que un apoyo para la vida virtuosa¹⁷.

¹⁷ Justamente por este motivo los griegos de la Antigüedad le concedieron un papel tan importante a la Παιδεία, como aquel ideal de la cultura griega en el que la educación del cuerpo es necesaria para el ejercicio de las virtudes. Esta educación debe comenzar, desde luego, en la infancia. Cf. Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*.

Así pues, debemos responder que la relación que existe entre virtud y cuerpo es casi nula, pues la única que puede haber es la de servir, de vez en cuando, como una ayuda para alcanzarla. “La virtud es un bien tan grande que no es sensible a esas pequeñas incidencias como son la brevedad de la vida, el dolor y la diversidad de molestias corporales” (Ep. 92, 24). Por lo tanto, *tenemos que aceptar que la justificación del suicidio que hace nuestro autor para los enfermos es incompatible con su teoría ética*, puesto que el cuerpo no impide que alcancemos la virtud y la felicidad. La virtud, respondiendo a su carácter espiritual¹⁸, no se ve afectada por los males que padece al cuerpo, lo que permite que siempre sea accesible y ejercitable por todo el género humano.

Finalmente, concluimos en este apartado que Séneca justifica el suicidio como un medio para salvaguardarnos del vicio, puesto que sólo puede ser considerado en situaciones extremas donde nuestra búsqueda de la virtud se vea comprometida. No obstante, esta respuesta sólo funciona para el caso del esclavo, puesto que al estar subyugado a las decisiones de su amo no tendría otra forma para evitar el vicio que dándose muerte por mano propia. En el caso del enfermo, la justificación es incompatible, pues ya vimos que el cuerpo no imposibilita la virtud. Mientras que el esclavo puede considerar el suicidio si lo obligan a realizar el vicio, el estado del enfermo no le impide la virtud, aun cuando sea más difícil de alcanzar. Por eso será nuestro deber superar los obstáculos que presenta el cuerpo para seguir en la búsqueda de la virtud. *Bajo una lectura estricta, sólo es posible hacer compatible la justificación del esclavo con la ética senequiana.*

¹⁸ Decimos carácter espiritual como una forma de expresar que ella pertenece al alma y, por ello mismo, ajena a las determinaciones materiales del cuerpo.

2.2. UNA SEGUNDA LECTURA PARA EL CASO DE LA ENFERMEDAD: EL SUICIDIO BAJO TÉRMINOS DE EMOTIVIDAD Y RAZONABILIDAD

Podríamos hacer un intento por conciliar la ética del cordobés con la justificación para el suicidio del enfermo, considerando que la apuesta de Séneca no está expuesta en términos lógicos y racionales, sino emotivos y razonables. Veamos la siguiente cita:

Este es un motivo importante para no quejarnos de la vida: que a nadie retiene. Buena es la condición de las cosas humanas, dado que nadie es desgraciado sino por su culpa. ¿Te agrada? Sigue viviendo. ¿No te agrada? Puedes regresar a tu lugar de origen (Ep. 70, 15).

Nuestra argumentación hasta el momento sustentó que la justificación del suicidio residía en que dadas ciertas circunstancias terribles que impedían ejercitar la virtud deberíamos considerar la opción del suicidio. Ahora, la justificación podría residir en nuestra disposición para soportar los dolores del cuerpo y no en si estos dolores me permiten realizar o no la virtud. Es decir, el requisito de poder hacer o no la virtud ya no es la prioridad en nuestra justificación, sino que el aspecto primordial lo tendrá la disposición de cada persona para soportar las circunstancias que lo rodean.

Empero, no podemos dejar que este cambio en el núcleo de nuestra argumentación nos lleve a decir que Séneca aceptaría o vería como justificados todos los suicidios. Recordemos que su ética es una constante exhortación para sobreponerse a través de la virtud a las que consideramos adversidades traídas por la naturaleza. Por lo tanto, la mejor explicación que podríamos dar para lograr encajar esta justificación del suicidio con la ética del cordobés estaría en afirmar que estamos admitiendo al suicidio como una forma de liberar a la persona de una enfermedad o una orden –en el caso del esclavo– que no puede soportar mientras los exculpamos de cualquier recriminación que se le podría hacer.

A esto nos referíamos anteriormente cuando afirmábamos que la apuesta de Séneca debía ser leída desde términos emotivos y razonables –no racionales–. Decimos emotivos porque no hay ningún argumento racional que justifique no querer continuar más con su situación actual. Por ejemplo, “no *deseo* continuar con mi vida porque la situación actual es insoportable”; aquí la decisión para no vivir ya no sería puramente racional, pues no nos fijamos únicamente en la virtud para considerar que la vida vale la pena, sino que aceptamos que los padecimientos y deseos de una persona también tienen relevancia y afectan su disposición para vivir. Puede que al enfermo le digan que ha habido casos milagrosos de recuperaciones inesperadas; sin embargo, si él o ella se ve *emocionalmente* debilitada hasta el punto de no querer seguir soportando aquel dolor, debemos aceptar que la puerta del suicidio le ha sido abierta y que es su decisión *personal* cruzarla.

Igualmente, al decir que debemos leer el argumento senequiano desde lo razonable y no la racionalidad, nos referimos al orden al que responde esta justificación. Si aceptáramos que nuestro argumento pertenece al ámbito de lo racional, tendríamos que admitir que lo podríamos poner en términos lógicos, donde tengamos una serie de oraciones que nos sirvan de premisas para llegar causalmente a una conclusión –que en este caso sería el suicidio–. Sin embargo, el suicidio no puede ser comprendido de esta forma, puesto que no existe una relación causal necesaria entre las razones que podría tener el suicida y el acto de suicidarse.

Puesto que las razones que hemos expuesto son las del enfermo y del esclavo, se nos podría objetar que sí hemos defendido una relación causal entre estas situaciones y el acto de suicidarse; no obstante, debemos responder que tal relación no existe en la medida en que la razón última que hemos expuesto para que una persona decida el camino del suicidio es su disposición para soportar aquellas situaciones. Es decir, aunque Séneca nos haya invitado a vivir en concordancia con la naturaleza y superando las vicisitudes de la vida, él parece aceptar que existen situaciones en las

que sobreponerse a las disposiciones de la naturaleza y hacer la virtud se vuelve demasiado complejo. Sin embargo, él no se va a comprometer a presentar al suicidio como una solución definitiva para estos escenarios, sino a mostrarlo como una puerta para aquellos que se *sienten* incapaces para continuar con su vida bajo ciertas circunstancias y han *decidido* salir de su vida.

No obstante, debemos aceptar que esta segunda lectura que hemos realizado para hacer compatible la justificación del suicidio para el enfermo con la ética senequiana toca su núcleo de manera tan profunda, que tendríamos que cambiar demasiadas consideraciones para lograr que ambos elementos encajen de armoniosamente. Intentar tal hazaña nos llevaría a tener que cambiar de teoría ética y abandonar la propuesta de Séneca. Realmente nuestro objetivo en este apartado no era hacer que la justificación del enfermo encajara en la ética de Séneca, sino el de presentar una lectura que pudiera hacer más comprensibles los motivos que podrían llevar a alguien azotado por los dolores del cuerpo al suicidio. Este apartado es la oportunidad para entender desde otra perspectiva al ser humano y las situaciones que podrían llevarlo al suicidio.

Así pues, por un lado, debemos aceptar que, siendo estrictos bajo la filosofía de Séneca, no podemos hacer compatible el suicidio del enfermo con su ética; por otro lado, también debemos reconocer que la justificación del esclavo se tiñe en tonos de grises. No vamos a decirle a una persona esclavizada que se suicide, puesto que nuestra disertación, en general, nunca se dio en términos de realizar imperativos, sino de siempre discernir racionalmente para lograr el camino más virtuoso. Más bien, lo que hacemos es abrir una puerta que siempre parece estar cerrada. Nuestro trabajo consistió, en cierta medida, en dar una salida que tranquilice el corazón de aquellos que se sienten condenados a la crueldad de las vicisitudes de la vida.

Nuestra respuesta para la pregunta que inspiró este trabajo y nos trajo a este punto será, entonces, que el suicidio en la ética senequiana supone, en el caso del esclavo, una salida a la

desesperación que pueden causar los males a los que nos vemos expuestos, cuando nuestra voluntad queda supeditada a otro y no a la naturaleza. Además, no diremos que es una salida para todos los males que podemos sufrir, sino sólo para aquellos que nos hacen casi imposible vivir cultivando las virtudes o que nos condenan al vicio. Adicionalmente, hemos dejado una puerta abierta para que nuestros hermanos, *si así lo deciden*, puedan salir de la vida con tranquilidad y sin culpa.

CONCLUSIÓN

Cuando una investigación de este tipo llega a su conclusión lo más apropiado es dar un recuento de los puntos más importantes. Además, también resulta necesario enunciar algunas de las consecuencias que se derivan de las afirmaciones que realizamos, de forma que se pueda abrir el camino a futuras investigaciones que estén relacionadas con la nuestra, pero que no tenían cabida aquí. Finalmente, terminaremos con una breve indagación respecto a consideraciones filosóficas que llegaron a llamar nuestra atención durante la investigación, pero que no encajaban con nuestro proyecto y, por ello, decidimos dedicarles un pequeño desarrollo, de forma que sirvan como fuente para futuros proyectos.

Comenzamos nuestra indagación realizando un breve paso por el tratamiento filosófico que ha tenido el suicidio a lo largo del tiempo. A raíz de esto encontramos que la tendencia general con este tema era la censura y la aversión; no obstante, también pudimos constatar que había autores en la historia de la filosofía que tenían una apreciación más favorable respecto al suicidio. Entre esos autores encontramos a Philipp Mainländer, quien hacía una justificación metafísica del suicidio, por lo que descartamos su explicación en la medida en que no se compaginaba con el enfoque que deseábamos. Finalmente, orientamos nuestra investigación con base en las justificaciones para el suicidio que hace Séneca en sus epístolas, puesto que poseía el enfoque en la vida humana que estábamos buscando. Adicionalmente, constatamos que podíamos hacer un aporte intentado explicar cómo funcionaban esas justificaciones en su pensamiento ético.

Así pues, para lograr nuestro objetivo nos propusimos en el primer capítulo explicar las tres divisiones de la filosofía según los estoicos: lógica, física y moral, desde la filosofía de nuestro autor. Aquí constatamos que Séneca no posee un gran aprecio por la lógica, puesto que considera

que nos distrae de los problemas morales que son más apremiantes; sin embargo, no la considera obsoleta, pero sí acepta que no posee la misma relevancia que las otras partes de la filosofía. En el caso de la física argüimos que todo lo que existe es gracias a una determinación divina, esta divinidad que organiza el mundo también lo constituye formalmente, pero no se ve agotada en el mundo material, sino que lo supera al pertenecer a una realidad superior. Este ser divino puede ser denominado de múltiples formas; empero, siempre mantendrá las mismas características. Entre ellas encontramos que es bueno, racional y perfecto.

Después, realizamos una caracterización del ser humano, en la que encontramos que poseía dos componentes principales: el alma y la materia. Estos componentes determinaban su forma de actuar y vivir. Mientras que el alma comparte las mismas características que Dios y nos impulsa a cultivarnos en las virtudes para alcanzar el ideal del sabio, la materia promueve el desenfreno y la búsqueda constante del placer. Culminamos la explicación de la física del cordobés analizando la determinación divina del mundo; allí encontramos que todo lo que sucede en el mundo está dispuesto de forma bondadosa por Dios y, por lo tanto, que la libertad se explica como la obediencia a los designios divinos.

Terminada la explicación sobre la física, pasamos a desglosar los puntos principales de la ética senequiana. Aquí encontramos la concepción del bien supremo, el cual consiste en vivir con honestidad, es decir, viviendo según los designios de la naturaleza sin exigir de ella bendiciones o clamar por alivio, aceptando lo que nos ha correspondido. Los caminos para alcanzar este supremo bien se encuentran en vivir cultivándonos en la virtud, puesto que así podremos superar los males aparentes que la naturaleza dispone y, al mismo tiempo, aprovechar con prudencia los bienes aparentes que ella nos otorga. Dijimos que tanto males como bienes son aparentes en la medida en que los juzgamos equivocadamente. Ciertamente, los males como los sufrimientos, la pobreza o el

deshonor son presentados por la naturaleza ante nosotros, no como una forma de volvernos desdichados, sino como una oportunidad para endurecer nuestro carácter y fortalecer nuestra virtud, ya que es en los momentos de adversidad cuando podemos constatar que hemos logrado un buen cultivo de las virtudes al no flaquear por las vicisitudes que nos agobian. Por el lado de los bienes, decíamos que eran aparentes debido a que, aunque son ventajas para cultivarnos en la virtud, son una puerta por la que el vicio puede entrar fácilmente, toda vez que nos podemos acostumbrar al placer que viene con ellos y, por ende, cuando la naturaleza nos los arrebate sucumbiremos ante la desdicha y la cólera, pues resentimos la pérdida de aquello que nos generaba gusto.

Posteriormente, proseguimos explicando el ideal del sabio en el que Séneca fundamenta su ética. Este sabio se caracteriza por haber logrado determinar todo con suma serenidad, comprende que debe actuar con mesura y no sucumbir ante lo que siente. No desesperará ante las dificultades y tampoco se relajará en la bonanza. Constantemente se está cultivando en las virtudes y aprovecha tanto los males como los bienes que proporciona el destino para lograrlo, no se deja engañar por los placeres a los que puede sucumbir el cuerpo y acepta con tranquilidad las pruebas de la vida. Lastimosamente, como todo ideal es algo que nunca se logra alcanzar por completo, nuestro deber es esforzarnos constantemente para que nuestra vida logre parecerse, al menos un poco, a la vida que tendría el sabio.

Finalmente, cerramos la explicación de la ética con la exhortación para el cuidado de nuestros hermanos. Sin tener en cuenta si es un hombre libre o esclavo, hombre o mujer, rico o pobre, para Séneca todos merecen el mismo trato. Debido a que todos tenemos en nuestra constitución los mismos elementos y, aún más importante, todos fuimos dispuestos por la naturaleza sin excluir o favorecer a unos más que a otros. Por lo que es necesario reconocer que

todos los seres humanos tenemos un mismo valor y actuar conforme a ello, es decir, todos merecen de nuestra piedad y ánimo, por lo que cualquier acto de crueldad puede catalogarse como vicioso al no responder a las disposiciones naturales.

En el segundo capítulo nos dedicamos a explicar el lugar de la muerte en la filosofía senequiana, el valor de la vida y, claramente, el lugar del suicidio en su ética. Respecto a la muerte expusimos que Séneca no la ve como un mal, tampoco como un bien, sino como un proceso natural que es parte de la vida de todos nosotros. A ella no hay que temerle ni buscarla desesperadamente, sino esperarla con tranquilidad, esto es, vivir virtuosamente hasta su llegada, recibéndola con tranquilidad y sin temor, puesto que hemos vivido con excelencia y no tenemos nada de que lamentarnos. La muerte no es un drama en la vida humana, sino una parte de ella que debemos aceptar.

En el caso del valor de la vida encontramos una consideración algo polémica si la leemos desde los tiempos actuales. Ya que nuestro autor no considera que la vida posea un valor *per se*, sino que son los actos virtuosos los que le van dando valor a una vida y la hacen digna de vivir; no obstante, esto no significa que podamos arremeter contra vida de los demás, pues estamos en el deber de tratar humanamente a nuestros hermanos. La vida no tiene valor hasta que la virtud se hace presente en ella, pues es gracias a ella que logramos la felicidad y podemos seguir los designios divinos; vivir una vida sin virtud es equivalente a vivir una vida destinada al fracaso, ya que no estaríamos preparados para los cambios que provoca el destino. Igualmente, por un lado, vivir una vida destinada al vicio sería caer en la desgracia, pues podríamos quedar condicionados al placer y, por ende, a la incertidumbre que la caracteriza; mientras que, por otro lado, quedaríamos a merced del arrepentimiento o la desdicha al no poder cambiar el rumbo de eventos que nos llevó al vicio.

Continuamos el segundo capítulo desglosando la posición de Séneca respecto al suicidio. Aquí nos encontramos con dos justificaciones para casos muy específicos: el esclavo y el enfermo. En el caso del esclavo la argumentación va dirigida para aquellos cuya situación los obliga a hacer el vicio, es decir, para los esclavos cuyo amo los lleva a hacer actos crueles o desmesurados. Puesto que el valor de la vida se encuentra en la virtud, cuando estamos afectados por órdenes que no podemos desobedecer y, peor aún, esas órdenes rompen con el ideal del sabio que buscamos alcanzar, se puede considerar al suicidio como una salida extraordinaria ante tan lamentable situación. Cuando estamos condenados al vicio, el suicidio es una puerta para salvaguardar el proyecto virtuoso que llevábamos; nos protegemos del vicio al eliminar la posibilidad de hacerlo.

En el caso del enfermo encontramos que el argumento de Séneca se centra en que el cuerpo sea un impedimento para la virtud. Nuestro autor reconoce que existen dolores que pueden mancillar nuestras fuerzas, lo cual nos puede impedir en gran medida las posibilidades de actuar y, con ello, la capacidad de ejercitarnos en la virtud. Puesto que ya no es posible alcanzar la virtud en un cuerpo que está atravesado constantemente por dolores que lo incapacitan, la opción del suicidio se presenta como una puerta para salir de la vida en paz y sin remordimientos. No se está admitiendo que seamos débiles, sino que ya no es posible seguir a la naturaleza y vivir virtuosamente, de manera que lo más adecuado es retirarnos de un cuerpo que ya no vive, sino que solo respira y sufre su enfermedad.

No obstante, cuando revisamos estrictamente las justificaciones del suicidio con la ética del cordobés, encontramos que solamente el caso del esclavo logra encajar satisfactoriamente con ella, mientras que el caso del enfermo posee dificultades sobre todo con la relación entre virtud y cuerpo. En varias ocasiones argumentamos que la virtud estaba más allá del plano corporal, puesto que ella pertenece a la razón y ésta al alma, de modo que tuvimos que preguntarnos cómo dos

cosas que pertenecen a dos planos distintos podrían relacionarse de tal manera que una imposibilitara a la otra. Revisando nuevamente las epístolas en las que se mencionaba tanto al cuerpo y a la virtud, confirmamos que Séneca es reiterativo en que uno de los objetivos de vivir en la virtud es superar o mantenernos firmes ante los sufrimientos que podamos padecer, entre los cuales claramente están los que sufre el cuerpo; es más, una clara señal de que nos estamos cultivando en las virtudes es que no desfallecemos ante estos males y logramos mantener nuestro carácter firme, aunque el cuerpo desfallezca. Así pues, tuvimos que aceptar que la justificación para el suicidio del enfermo no encaja con la ética de Séneca.

Puesto que con el suicidio el enfermo no está evitando un vicio, sino que solamente busca salir de su vida, ya que los tormentos que lo acogen son constantes, debemos admitir que fallamos para este caso con nuestra hipótesis. Pues nuestra lectura se centró sobre todo en lograr leer el suicidio como una forma para evitar el vicio, lo cual sólo sucede con el esclavo; sin embargo, finalizando el segundo capítulo decidimos realizar una lectura menos estricta para el caso del enfermo. Allí argumentamos que el suicidio en este caso podría ser leído desde una perspectiva razonable y emotiva, alejándonos de la restricción racional en la que se encuentra Séneca. Esta segunda lectura nos permitió considerar que el enfermo podría tomar la decisión de suicidarse cuando se viera emocionalmente agotado y, por ende, incapaz de mantenerse en el proyecto hacia el ideal del sabio. Este tipo de lectura, soportada sobre una decisión personal y que no debe ser leída bajo la racionalidad pura, aunque va en contra de varios de los argumentos de Séneca, nos permite comprender un poco más que existen situaciones que transforman al mundo, e incluso, a nosotros mismos. Aunque no podemos hacer compatible esa segunda lectura con la ética senequiana, sí podemos al menos comprender un poco más que hay hechos que nos transforman hasta tal punto que modifican nuestros modos de vida y, con ellos, lo que somos capaces de hacer.

Ya condensamos todo el trabajo elaborado en la investigación. Ahora desarrollaremos algunas de las conclusiones que se siguen de los argumentos que expresamos. Con esto podremos señalar los puntos en los que esta investigación se puede ampliar y, además, los aspectos en los que se puede realizar un mayor estudio que el que aquí se dio. Nos centraremos en temas que pueden desarrollarse aún más desde la filosofía de Séneca según lo que trabajamos aquí.

Dijimos que Dios y el alma compartían casi todas las características, con la única diferencia de que Dios está presente en todo lo existente, e incluso más allá. No obstante, puesto que el alma también comparte la inmortalidad con Dios, debemos preguntarnos qué sucede con ella después de nuestra muerte. Puede que ella vuelva como un ser individual al mismo reino en el que habita Dios, aunque también es posible que nuestra alma sea sólo una extensión de la divinidad y, por ende, cuando nosotros morimos ella regresa a Dios como una gota de agua vuelve al océano; es decir, puede que exista la posibilidad de que nuestras almas sean partes de Dios que regresan a él cuando morimos. No podemos sugerir mucho más al respecto, pero hacemos notar que es posible averiguar más sobre el destino del alma en el pensamiento de Séneca.

Afirmamos que todos debemos seguir el camino de la virtud en la medida en que es lo que la naturaleza dispuso; además, también defendimos que debíamos ayudar a nuestros congéneres a alcanzar este objetivo cuando nos fuera posible. No obstante, aún es necesario ampliar más la información sobre esto, puesto que la argumentación que dimos parece señalar que el sabio está en la obligación de socorrer a sus hermanos e, incluso, llevarlos a ejercitar las virtudes casi como una imposición. Hasta qué punto debemos permitir que los demás hagan el vicio y vayan en contravía de los designios de la naturaleza es algo que debe ser respondido en otra oportunidad.

Si la vida no tiene un valor por sí misma –como afirmamos–, no hay razón para defenderla a menos que sea una vida virtuosa. Si la virtud es el único criterio para preservar la vida de los demás, debemos considerar hasta dónde podemos ir por preservar la virtud. Si es más importante la virtud que la vida, entonces podríamos afirmar que, en caso de ser necesario, podemos valorar más al virtuoso que al vicioso, de manera que podemos considerar su vida más valiosa y, en dado caso, privilegiar al primero sobre el segundo, lo que llevaría al rechazo e incluso desprecio hacia quien se encuentra realizando el vicio. Puede que aquí hayamos defendido, sin percatarnos, algún tipo de segregación social; no obstante, si es que acaso esta existe o si debe esclarecerse cómo Séneca está en contra de algo así ya es asunto de otro trabajo.

Finalmente, si en la segunda lectura que propusimos para el caso del enfermo aceptamos que el suicidio era una decisión personal fundamentada por motivos emocionales, debemos admitir que de esta afirmación se sigue que dejamos un criterio demasiado grisáceo, es decir, estaríamos justificando una gran variedad de suicidios sin ser nuestra intención. Hasta dónde podemos decir que el suicidio es una acción que responde a razones personales, en la que los demás poco o nada pueden interferir es algo que no podemos responder en este trabajo. Pero admitimos que es una investigación que debe realizarse si buscamos comprender a fondo este fenómeno.

Como último tema a tratar en las conclusiones de esta disertación, queremos hacer una breve mención a algunos temas que nos parecen relevantes en la discusión sobre la muerte, pero que no fueron tratados en esta investigación debido a que no estaban relacionados con nuestro autor o el enfoque que trabajamos. Estos temas o autores pueden servir para futuros interesados en el tema de la muerte, pero que no deseen hacerlo desde la perspectiva de Séneca o de un filósofo antiguo.

A partir del siglo XIX la concepción que tenemos respecto a la muerte y el trato que le damos comenzó a “marginar al moribundo, se le ocultaba la verdad de su situación terminal, la gravedad de su estado, se le arrincona en el hogar” (Farfán Zamalloa, 2020, p. 4). La manera en que tratamos a los enfermos retrata también nuestro trato con la muerte; la intentamos esconder, ignorar o, incluso, pretender como si no existiese; sin embargo, la muerte hace parte de la realidad concreta del hombre. Cada momento de nuestra vida está atravesado por la muerte en tanto ella nos constituye. De modo que intentar hacerla menos o menospreciarla es, al mismo tiempo, despreciar una parte de nosotros, de nuestra realidad mortal; por esta razón nacen disciplinas como la tánato-ética (Farfán Zamalloa, 2020), cuyo principal objetivo es reconsiderar cómo debemos acercarnos a la muerte y a nuestros enfermos que están próximos a ella.

Esta disciplina, aunque ha estado marcada actualmente por su enfoque en la práctica médica, nos exhorta a comprender la muerte como una parte de nosotros y, por lo tanto, a tratar a quienes partirán con humanidad y en comunidad. La muerte no debe ser exiliada de nuestra vida. En realidad, lo que deberíamos proponernos es acompañar hasta su deceso a quienes lo necesiten, estar presentes para dar consuelo y abrigo para que el enfermo no tenga que sufrir sus últimos momentos en la frialdad y soledad de una sala de hospital. Como base para una futura investigación, la tánato-ética es un recurso que nos permite entender que la muerte, aunque no lo parezca aparentemente, es algo que hace parte siempre de nuestra realidad mortal. Por ello, lo más apropiado que debemos hacer es abrirle la puerta a nuestras vidas, de forma que no nos espanten los momentos cuando ella se hace patente, sino que actuemos con humanidad y prudencia, de manera que aquellos que parten puedan hacerlo con una mano cálida que los despidе.

En el pensamiento de Vladimir Jankélévitch encontramos un tratamiento más profundo respecto a la relación de la muerte con nosotros, más específicamente, con la forma en que la

muerte nos constituye. Para este autor la muerte en segunda persona “es la experiencia filosófica privilegiada porque es tangencial a dos personas allegadas. Es la más parecida a la mía sin ser la mía, y sin ser para nada la muerte impersonal y anónima del fenómeno social” (Jankélévitch, 2006, p. 15). Una de las principales razones por la que no nos sentimos conmovidos por la muerte del otro suele deberse a la distancia con la que observamos el proceso. Cuando no nos sentimos familiarizados con el otro sentimos su muerte como un hecho más del mundo; empero, cuando es uno de nuestros allegados sentimos la presencia de la muerte frente a frente. Es la forma más cercana de sentir nuestra propia muerte, pues, aunque no es la propia, su proximidad nos permite caer en la cuenta de su presencia.

Pero la muerte no se nos muestra solamente cuando nuestros seres queridos mueren, sino en varias actividades en las que nos desempeñamos sin reconocer que ella está ahí. “La aventura, el riesgo, el peligro no son tales sino por esta posibilidad de la muerte, finalmente, cuando se llama a las cosas por su nombre” (Jankélévitch, 2006, p. 24). La muerte constituye partes de nuestra vida como seres humanos, puede que incluso la búsqueda de sentido en la que nos vemos atrapados cada día sea una muestra de cómo la muerte configura nuestro estar en el mundo y, con ello, la forma en la que tratamos lo que nos rodea. Pensar la muerte, reconocerla y aceptar su intervención en nuestra cotidianidad es una posible idea para futuras investigaciones. Puede que con ello podamos reivindicarla e, incluso, pagar una deuda filosófica que tenemos con ella.

Filosofar sobre la muerte es filosofar sobre la vida humana, sobre cómo vivimos y damos significados en cada momento. Hay demasiadas cosas por decir sobre ella, pero esperamos que estas cortas ideas sirvan de inspiración para futuras investigaciones. Gracias, estimado lector, por habernos acompañado hasta este punto y durante toda nuestra investigación. Esperamos haber aportado un poco para responder algunas de sus dudas.

REFERENCIAS

- Amador Rivera, G. H. (2015). Suicidio: consideraciones históricas. *Revista medica La Paz*, 21(2), 91-98.
- Arendt, H. (2021). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Baquedano-Jer, S. (2017). La naturaleza del suicidio. *Revista Jurídicas*, 14(I), 131-144. doi:10.17151/jurid.2017.14.1.10
- BBC Redacción. (3 de Julio de 2015). *Ovidio González se convierte en la primera persona sometida a eutanasia en Colombia*. Obtenido de BBC News Mundo: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2015/07/150703_eutanasia_ovidio_gonzalez_colombia_cch
- Burton, H. F. (1909). Seneca's idea of god. *The american journal of theology*, 350-369.
- Camus, A. (1995). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza editorial.
- Cardona Reyes, J. A. (2015). *El suicidio como recuperación de la subjetividad*. Armenia: Academia libre y popular latinoamericana de humanidades & Editorial abierta FAIA.
- Echevarría, J. R. (2003). El suicidio en la ética de Kant. *Diálogos*, 161-184.
- Englert, W. (1990). Seneca and the stoic view of suicide. *The society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 1-20.
- Epictetus. (2007). *Encheridion*. (G. J. Boter, Ed.) Berlin: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Obtenido de <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?0557:007:4539>
- Evenepoel, W. (2004). The philosopher Seneca on suicide. *Ancient Society*, 217-243.
- Farfán Zamalloa, P. (2020). La tánato-ética, una disciplina necesaria para tiempos de muerte. *Apuntes de Bioética*, 3(1), 12-21.
- Fátima Martín Sánchez, M. A. (1985). El sabio, como proyecto de vida, según Séneca. *Taula*(3), 75-83.
- Fátima Martín Sánchez, M. A. (1991). Fatum y providencia en Séneca. *Taula*(16), 91-123.
- Frutis Guadarrama, O. (2013). La muerte en el pensamiento de Séneca: . *La Colmena*, 45-52.
- García-Borrón Moral, J. C. (1956). *Séneca y los estoicos (Una contribución al estudio del senequismo)*. Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas. Instituto "Luis Vives" de filosofía.
- Grammatico, G. (2015). El hombre y dios en el epistolario de Séneca. *Hypnos*, 131-249.

- Jankélévitch, V. (2006). *Pensar la muerte*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Mainländer, P. (2021). *La filosofía de la redención*. (S. Baquedano Jer, Trad.) Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.
- Moreno, J. (2015). *Séneca una ética basada en la conciencia de la finitud y el respeto por el prójimo*. Madrid: RBA.
- Moto, A. L. (1955). Seneca on Death and Immortality. *The Classical Journal*, 187-189.
- Nieto Mesa, F. (1983). Dios en la moral de Séneca. *Nova tellus*, 29-53. Obtenido de <https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/484>
- Ochoa, A. (8 de Julio de 2018). *Eutanasia en Colombia, ¿un derecho de papel?* Obtenido de Ciencia para todos: <https://divulgacion.minciencias.gov.co/eutanasia-uniandes>
- Ortiz Delgado, F. M. (2018). Los sentimientos ante la (nada terrible) muerte en la filosofía estoica. *Stoa*, IX(17), 7-25.
- Redacción BBC News Mundo. (9 de Enero de 2022). *Martha Sepúlveda: muere tras una eutanasia la mujer colombiana que sufría de ELA*. Obtenido de BBC News Mundo: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-59926271>
- Rulic, D. (2016). La actitud ante la muerte del ideal del sabio de Lucio Annero Séneca y el hombre sabio de Calderón de la Barca. En R. Tomic, *Estudios hispánicos en la cultura y ciencia Serbia* (págs. 87-104). Kragujevac: Universidad de Kragujevac.
- Séneca, L. A. (1986). *Epístolas morales a Lucilio* (Vol. I). (I. Roca Meliá, Trad.) Madrid: Gredos.
- Séneca, L. A. (1989). *Epístolas morales a Lucilio* (Vol. II). (I. Roca Meliá, Trad.) Madrid: Gredos.
- Villarino, H. (2014). Vivir según la naturaleza. El caso de Séneca y Epicuro. *Eikasia*, 235-252.



FORMATO AUTORIZACIÓN DE DIVULGACIÓN DE TRABAJOS DE GRADO EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL INTELLECTUM

Ciudad: Chía mes: Septiembre día: 18 año: 2023

Señores:

BIBLIOTECA OCTAVIO ARIZMENDI POSADA
UNIVERSIDAD DE LA SABANA
Chía

Estimados Señores:

Yo, (Nosotros) los firmantes, en calidad de autor(es) del trabajo de grado titulado ENTRE LA DESESPERACIÓN Y LA VIRTUD: consideraciones desde la ética estoica de Séneca para comprender el suicidio presentado y aprobado en el año 2023 como requisito para optar al título de Filósofo

autorizo a la Universidad de La Sabana para que a través de la Biblioteca Octavio Arizmendi Posada, preserve, organice y divulgue al mundo de forma libre y gratuita con fines académicos el contenido del trabajo de grado anteriormente mencionado por medio de canales presenciales y no presenciales según sea el caso.

- Se autoriza a usuarios internos y externos de la institución a consultar el contenido de este trabajo de grado a través del Catálogo en línea de la Biblioteca y el Repositorio Institucional en la página Web de la Biblioteca, así como en las redes de información del país y del exterior.
- Se permite la consulta a los usuarios interesados en el contenido de este documento, para todos los usos que tengan finalidad académica, cuando mediante la correspondiente cita bibliográfica que dé crédito a la obra y a su(s) autor(es).
- Se autoriza a la Universidad de La Sabana a transformar tecnológicamente el trabajo de grado anteriormente mencionado según se requiera, con el fin de garantizar su preservación y consulta a futuro.
- El(los) autor(es) certifica(n) que el trabajo de grado no infringe derechos industriales o intelectuales o cualquier otro de terceros, así mismo declara(n) que la Universidad de La Sabana se encuentra libre de cualquier responsabilidad civil, administrativa o penal que pueda derivarse de la publicación del trabajo de grado en el Repositorio Institucional o las redes vinculadas a la Institución.
- Teniendo en cuenta lo anterior y en cumplimiento con lo dispuesto en la Ley 1581 de 2012 y especialmente en virtud de lo dispuesto en el Artículo 10 del Decreto 1377 de 2013, se autoriza a la Universidad de La Sabana a proceder con el tratamiento de los datos personales para los fines académicos, históricos, estadísticos y administrativos de la institución.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables.

Si su trabajo de grado será sometido a publicación en revista indexada o si quiere que permanezca con acceso restringido, es decir que permanezca en el repositorio pero no se pueda consultar, debe indicar con una "X" el tiempo que quiere que permanezca oculto o visible de acuerdo con las siguientes opciones:

Visible siempre:

Un (1) año oculto:

Dos (2) años oculto:

Otro periodo oculto: (en meses)

Restringido siempre:

*Recuerde que una vez aceptada la publicación es responsabilidad de: el(los) autor(es) notificar a la Biblioteca al correo electrónico contactointellectum@unisabana.edu.co los siguientes datos: **Revista y fecha de aprobación de la publicación, autores y título del trabajo de grado o artículo a publicar** con el fin de actualizar los tiempos de embargo y confidencialidad pertinentes.*

El trabajo de grado será dispuesto al público haciendo la debida mención de su(s) autor(es) y se generara un licenciamiento basado en el estándar Creative Commons adaptado para Colombia según el(los) autor(es) autoricen.



FORMATO AUTORIZACIÓN DE DIVULGACIÓN DE TRABAJOS DE GRADO EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL INTELLECTUM

Por favor **seleccione una única licencia Creative Commons** con una (x) para atribuirla a su obra:

-  **Atribución:** Esta licencia permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de su obra, incluso con fines comerciales, siempre que le sea reconocida la autoría de la creación original.
-  **Atribución – Sin Derivar:** Esta licencia permite la redistribución, comercial o no comercial, siempre y cuando la obra circule íntegra y sin cambios, dándose crédito.
-  **Atribución – No comercial – Sin Derivar:** Esta licencia es la más restrictiva de las seis licencias principales, sólo permite que otros puedan descargar las obras y compartirlas con otras personas, siempre que se reconozca su autoría, pero no se pueden cambiar de ninguna manera ni se pueden utilizar comercialmente.
-  **Atribución – No comercial:** Esta licencia permite a otros distribuir, re mezclar, retocar, y crear a partir de tu obra de manera no comercial y, a pesar de que sus nuevas obras deben siempre mencionarte y mantenerse sin fines comerciales.
-  **Atribución – No comercial – Compartir igual:** Esta licencia permite a otros distribuir, re mezclar, retocar, y crear a partir de tu obra de modo no comercial, siempre y cuando te den crédito y licencien sus nuevas creaciones bajo las mismas condiciones.
-  **Atribución – Compartir igual:** Esta licencia permite a otros re mezclar, retocar, y crear a partir de tu obra, incluso con fines comerciales, siempre y cuando te den crédito y licencien sus nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. ¹

Cordialmente,

**Jefferson Andrés Fonseca
Castañeda**

NOMBRE COMPLETO

Firma

C.C.: 1.001.286.505 De: Bogotá D.C.

Correo electrónico: jeffersonfoca@unisabana.edu.co

NOMBRE COMPLETO

Firma

C.C.: _____ De: _____

Correo electrónico: _____

NOMBRE COMPLETO

Firma

C.C.: _____ De: _____

Correo electrónico: _____

NOMBRE COMPLETO

Firma

C.C.: _____ De: _____

Correo electrónico: _____

NOMBRE COMPLETO

Firma

C.C.: _____ De: _____

Correo electrónico: _____

NOMBRE COMPLETO

Firma

C.C.: _____ De: _____

Correo electrónico: _____

¹ Información tomada de: (2015, 01). Creative Commons Colombia. Obtenido 01, 2016, de http://co.creativecommons.org/?page_id=13