

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Baquedano-Jer, S. (2017). La naturaleza del suicidio. *Revista Jurídicas*, 14 (1), 131-144.
DOI: 10.17151/jurid.2017.14.1.10.

Recibido el 11 de enero de 2017
Aprobado el 11 de abril de 2017

LA NATURALEZA DEL SUICIDIO*

SANDRA BAQUEDANO-JER** |

RESUMEN

El objetivo principal del presente artículo es demostrar que no solo factores biológicos, culturales o religiosos, sino fuertemente la concepción de la naturaleza incide en la postura ético-filosófica frente al suicidio, determinando incluso muchas veces el rechazo o aprobación relativo al acto de darse muerte a sí mismo. En lo metodológico tal intento implicará desarrollar un enfoque hermenéutico que sirva de diagnóstico y facilite esclarecer la evolución de ciertas concepciones que sirvieron de referentes en la reflexión respecto al suicidio, desprendidas de aquello que los mismos pensadores han concebido como naturaleza. Finalmente, a modo de síntesis conclusiva, se presentará por analogía que la destrucción de la naturaleza puede ser considerada una forma de autodestrucción que involucra al individuo y también a la especie; resultando ser una forma de destrucción activa del entorno natural necesario para la vida del ser humano.

PALABRAS CLAVE: autodestrucción, muerte a sí mismo, naturaleza, suicidio.

* Este artículo es fruto del proyecto Fondecyt 1140721.

** Doctora en Filosofía. Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile. E-mail: sandra.baquedano@uchile.cl.
ORCID: 0000-0001-5408-520.



THE NATURE OF SUICIDE

ABSTRACT

The principal objective of the following research is proving that not only biological, cultural or religious factors, but also a strongly conception of nature, have influence on the ethical-philosophic stance towards suicide. Determining even many times the relative approval or rejection to the act of killing itself. Methodologically, that attempt will involve the development of a hermeneutic approach which will be used for diagnosis and will provide clarification for the evolution of certain perceptions that helped as models in the reflection concerning to suicide, that can be deduced from something the experts have conceived as nature. Finally, and as a manner of concluding synthesis, an analogy that the destruction of nature can be considered a form of self-destruction which involves both the individual and the species, resulting in a form of active destruction of natural environment needed for the life of human beings, will be introduced.

KEY WORDS: self-destruction, death himself, nature, suicide.

INTRODUCCIÓN

En filosofía no se ha investigado lo suficiente sobre el suicidio, aun cuando el suicidio esté en las fuentes mismas de la ética filosófica tal como nos ha transmitido la tradición al describir la muerte de Sócrates. Pero este caso, aunque esté en los comienzos de la metafísica occidental, no es la única puerta de entrada al tema. Es sustancial cuestionarse la relación entre la concepción y posición ética de un pensador sobre la naturaleza y su concepción y posición ética ante el suicidio. ¿Existe alguna relación entre los conceptos de naturaleza y suicidio, fuera de signar el desenlace del proceso titulado un acto de autodestrucción? ¿‘Interrumpe’ el suicidio la vida de algunos individuos o es parte del curso *natural* de algunas vidas? Este artículo versa sobre la conexión existente entre la concepción del suicidio y la naturaleza, pues análogamente la destrucción de la naturaleza puede ser considerada como una forma de autodestrucción que involucra al individuo y también a la especie. Se precisará, cómo el sentido y significado de determinadas concepciones de la naturaleza pueden incidir en nociones filosóficas y aspectos de sistemas que desembocan en el suicidio o en algunas variantes radicales de autodestrucción pensada en términos colectivos. En este sentido la naturaleza del suicidio individual y el “suicidio ambiental” no será pensada como sustancialmente distinta y el reflexionar sobre uno ayudará a pensar la naturaleza del otro.

LA PREGUNTA POR LA NATURALEZA DEL SUICIDIO

En los albores de la metafísica occidental Sócrates, luego de haber sido acusado y condenado por el tribunal de Atenas a beber cicuta, rechaza una oportunidad que le ofrecen para huir y prefiere morir (Platón, 1992). Inclination que da pábulo a una profunda reflexión sobre la muerte voluntaria. Si bien señala en el *Fedón* que la muerte puede significar el ingreso a un estado más elevado advierte que lo sabio no reside en buscarla, pues en tal caso se atentaría contra la propia vida —lo que podría constituir un acto criminal (Platón, 1992)—, sino en adquirir una disposición anímica orientada a la virtud, permaneciendo preparado y en el anhelo de morir. Sin embargo, admite que si vivir perjudica al hombre, no es necesario esperar que un externo interfiera a su favor cuando él mismo puede hacerlo. Esta predisposición y orientación de los templos anímicos que anteceden el acto suicida es ampliamente estudiada desde la psiquiatría (Stranieri and Carabetta, 2012; Thomas, 1970).

En Platón existe una ambivalencia al respecto puesto que, si bien por su formación pitagórica le cuesta admitir la permisión de morir voluntariamente, también le urge justificar la actitud moral de su maestro. En el *Fedón* se defienden influencias de las doctrinas órficas que inciden en su reprobación, pero por otro lado se acepta a veces la consumación del acto. En el diálogo se presentan fundamentalmente dos

interpretaciones que conllevan a concebir el suicidio como un acto censurable (Warren, 2001). Al entenderse la vida como la instancia en la que se debe expiar un castigo, la anulación de este deber implica pasar por alto la ejecución adecuada de una sentencia justa (Platón, 1992). A su vez, al concebirse a los hombres como los protegidos de los dioses —quienes conducen los asuntos humanos a favor de los mortales— se juzga el suicidio como un acto insensato puesto que se interpreta la vida como un don de los dioses que ha de ser resguardado.

Al ser considerada la esclavitud como un hecho natural en la *polis* griega, esta naturalidad incide en calificar luego el suicidio como una violación a los derechos de propiedad de los dioses (Platón, 1992). En el libro IX de *Las Leyes* se señalan, por ejemplo, una serie de medidas penales destinadas a castigar algunos de estos (Platón, 1992). No obstante estas fuertes medidas públicas punitivas se compensan con sus reflexiones a favor del suicidio, abogando en algunos casos por su licitud e incluso elogiando en determinadas oportunidades su práctica. Presenta tres casos en que el suicida debiera quedar exento de castigo. Los dos primeros aluden a cuando el agente actúa en circunstancias de un padecimiento extremo e irreversible o por alguna necesidad emocional o legal tal como le ocurrió a Sócrates. La tercera excepción tiene lugar cuando alguien se siente absolutamente subordinado a cometer acciones por deseos extremadamente inmorales frente a los que ha intentado sobreponerse y ha fracasado, es decir cuando la naturaleza se manifiesta en él de un modo perversamente malo, optando mejor por terminar dignamente con su propia vida.

Si bien el concepto de *phýsis* había sido entendido por los presocráticos ante todo en cuanto cosmos naturalizado (y aún cuando el *Timeo* se enmarca dentro de tal visión) el término se vuelca en general con Platón hacia lo humano, la “naturaleza de un ser”, comprendiendo todos aquellos componentes y aspectos del cosmos que no dependen de nuestra voluntad o acuerdo. Platón concebía la naturaleza como un orden inteligente y benéfico, una ley de justicia y rectitud inherente tanto a los seres humanos como al mundo. En consonancia con ello a la naturaleza humana le es inherente una aptitud frente a la sociedad mientras que al Estado le es inherente, a su vez, adecuarse a aquella puesto que para ambas partes el bien es algo en común. Se ha de considerar que, aún cuando Platón no negara la existencia de abusos, su concepción de la *phýsis* implicaba en definitiva una valoración moralista.

Aristóteles (1998) entiende la naturaleza en relación al movimiento, el cual es concebido como una actualización de aquello que está en potencia como tal, identificando la *phýsis* con el carácter que poseen los seres y las cosas cuando han alcanzado su pleno desarrollo. Este despliegue no solo lo aplica a un plano biológico, sino también al social. El estagirita sostiene que la familia es anterior en el tiempo que la *polis*, pero en esta última se muestra mejor lo que es intrínsecamente

la naturaleza humana; pues el Estado es el único medio en el que se pueden desarrollar sus facultades y capacidades más altas, manifestándose así del modo más acabado en ciertos poderes que pertenecen exclusivamente a nuestra especie.

La teoría aristotélica tanto de la naturaleza como del suicidio abarca no solo concepciones biológicas e individuales, sino también sociales. En ciertos pasajes Aristóteles (1992) intenta trascender un análisis individual del suicidio para ponderarlo en el contexto del Estado, como un acto de injusticia dirigido en contra de este, legitimando a la vez con ello jurídica y socialmente una serie de leyes punitivas que regían en la sociedad griega contra quienes se suicidaban. El estagirita sostiene además, en su *Ética* —retomando el argumento platónico (Platón, 1992)—, que darse muerte a sí mismo a fin de evitar los sufrimientos es actuar de manera cobarde (Aristóteles, 1992). En base a su concepción clásica de la naturaleza se devela así, en la síntesis de ambos argumentos, el legado que deja la connotación negativa del suicidio característica de la filosofía aristotélica.

Los estoicos conciben en lo esencial la naturaleza, Dios, fuego y razón como una unidad inseparable (*pneuma*) a partir de la cual derivan una ética que precisa vivir según la naturaleza de cada uno y la del universo (Laercio, 1962). Zenón de Citio, quien se autoinfligió la muerte —tal como otros pensadores de su época: Cleantes de Asos, Antípatro de Tarso, Séneca y Dión—, fue el primero en afirmar que, en el libro *De la naturaleza del hombre*, el fin es vivir conforme a la naturaleza, es decir vivir según la virtud, puesto que la naturaleza conduce a ella. En el marco de la tradición estoica, la vida, la salud, entre otros, no son *sensu stricto* bienes, así como tampoco la enfermedad o la muerte males, sino solo indiferentes (*adiáphoras*). En la concepción estoica de la naturaleza todos los acontecimientos del mundo están determinados y gobernados por la ley racional del *pneuma* que no solo es inmanente, sino también necesaria. A raíz de ello la libertad del ser humano consiste en la aceptación del propio destino, el cual radica fundamentalmente en vivir conforme a la naturaleza, es decir conforme a la razón, pues lo natural es racional. Los impulsos racionales son los que hacen florecer las capacidades humanas. Sin embargo, cuando se impone un dolor intolerable o un estado irreversible en el que se carece de lo mínimo para subsistir y continuar con una vida normal —se entiende, desde esta óptica, aquella que funcione de manera normal en lo biológico— muchos de ellos enseñan que una salida razonable puede ser la muerte voluntaria, la que asocian a un acto que resguarda la dignidad de la existencia (Séneca, 2010).

No obstante, en tales planteamientos, existen diversos matices presentes entre los mismos estoicos (Cleantes, Diógenes, Antípatro y Crísipo) referidos tanto a sus concepciones de la naturaleza como a los indiferentes (*adiáphoras*) contra ella; lo cual incide en las correspondientes implicancias sobre el suicidio (Rist, 1969). Al respecto, hay aspectos comunes y también singularidades como, por ejemplo,

la glorificación del suicidio en Séneca en cuanto acto supremo de libertad; sin encontrarse planteado del mismo modo en los estoicos antiguos (Boeri, 2002).

Séneca señala que, mientras el cuerpo y el espíritu posibiliten vivir dignamente, no es plausible acabar con la vida. Sin embargo no ocurre lo mismo cuando otras circunstancias la denigran, pues desde esta óptica al no ser la vida un bien intrínseco (Tzounakas, 2011) resulta lamentable retenerla a cualquier precio (Séneca, 2010). Séneca no idealiza ni promueve suicidarse, solo enfatiza que se trata de un acto supremo de libertad interior que se legitima cuando ocurre en concordancia con la naturaleza y hasta lo considera aconsejable cuando se trata de la única vía de liberación. Cuando se analiza el acto de autoinfligirse la muerte, desde la ‘suicidología’, prevalece una postura crítica que persigue su prevención (Abadi, 1973). La visión de los estoicos puede ser considerada una excepción no ante todo a esa tendencia sino, más bien, a la condena moral del suicidio que surge en el universo antiguo desde los albores de la metafísica occidental. Esta tendencia se radicaliza en el Medioevo.

En el ámbito de la naturaleza el hombre medieval experimenta libertad, pero sin signar ella a la medida de la moralidad, puesto que únicamente la *natura* adquiere un sentido y valor trascendental en su referencia y relación con Dios. Casi todos los autores cristianos estimaron que la *natura*, en cuanto creada por Dios, no es mala por sí misma sino —por el contrario— fundamentalmente buena; pero el hombre, al ser libre, puede caer y alejarse de Dios en razón de su elección intencionada, premeditada y voluntaria. Como una forma de esta caída y lejanía solían concebir los autores cristianos la decisión de darse muerte a sí mismo. San Agustín no solo niega que la culpa ante Dios pueda ser expiada al terminar uno con la vida —puesto que el mortal no debería él mismo acortar el tiempo necesario para el arrepentimiento (Agustín, 2004)—, sino que condena radicalmente la muerte voluntaria. Sostiene que el autohomicidio es una violación al quinto mandamiento (Éxodo 20:13) puesto que el Decálogo no especifica el “no matarás” en relación a un otro, por lo que esta omisión probaría, según él, que suicidarse significa igualmente matar a un hombre. Se ha de considerar al respecto que existieron razones políticas que pudieron incidir en la libre exégesis agustiniana en torno al suicidio, las cuales fueron cuestionadas por otros autores cristianos (Landsberg, 1995; Donne, 2007).

Ahora bien, la condena agustiniana del darse muerte va a ser reforzada por la visión tomista y su incidencia en el juicio relativo al suicidio. Tomás de Aquino (2001), luego de determinar los principios de la naturaleza (*de principiis naturae*) a partir del análisis del movimiento, desarrolla su concepción de la *natura* como principio intrínseco de movimiento (*principium intrinsecum motus*). Sin embargo no concibe la naturaleza como si se tratase de una mera teología u ontología de la realidad corporal-orgánica, sino que aplica tanto el naturalismo aristotélico como su concepción del suicidio también a su análisis de la sociedad, distinguiendo en el

hombre su doble condición de ser humano y ciudadano: la condición de ciudadano le abre la posibilidad de llegar a su plenitud. Por analogía el ser humano es miembro tanto de la sociedad a la que pertenece como de la naturaleza que está al servicio de Dios. Por consiguiente, privarse a sí mismo de la vida se considera un pecado contra el Estado —una injuria, a su vez, del individuo contra la comunidad que lo acogió— y contra Dios (Aquino, 1956). Para el aquinate, al pertenecer la vida al creador, suicidarse se enmarca dentro del pecado de robar. Ni siquiera la intensidad del mayor de los padecimientos vuelve lícito el acto dado que el sufrimiento al ser una forma de expiación es, desde un punto de vista escatológico, una posibilidad para soportarlo y aprender de él. Rehuirlo es, por el contrario, manifestación de un espíritu cobarde, una transgresión a la ley natural de autopreservarse que atenta contra la propia caridad (Aquino, 1956).

Siglos más tarde, Montaigne (2007) con su clásica consigna *“Philosopher, c’est apprendre à mourir”* fue el primer pensador de tamaña envergadura que cuestionó sustancialmente la condena cristiana relativa al suicidio. En la *“Costumbre de la isla de Ceos”* defiende la tesis de que esta problemática no puede juzgarse a partir de premisas sobrenaturales, sino de los casos concretos que atesora la historia. Considera que tanto el dolor como el temor razonable de una muerte cruel son motivos que pueden justificar cometerlo, lo cual puede reivindicar la libertad del ser humano, sin constituir una transgresión a ningún tipo de deber cuando ha sido motivado racionalmente con sensatez.

Desde una perspectiva clínica esta problemática es analizada a veces a partir de la expresión *“suicidio racional”* entrando en algunas ocasiones en controversia con el principio de autonomía del paciente (Humphry y Wickett, 1989). Si bien Schopenhauer critica tal ‘racionalidad’ no ignora, en la misma línea, la costumbre que existía (por ejemplo, en la Isla de Ceos) para reconocer la conducta de héroes y sabios de la antigüedad que terminaron voluntariamente con sus vidas (Droge and Tabor, 1992; Agra, 2011; López, 1986; Méhész, 1998).

En relación a tal voluntariedad existen detractores de su posibilidad. Un clásico ejemplo de tal negativa se encuentra en Spinoza: quien afirma que todo lo existente tiende a conservar su ser y a oponerse ante aquello que lo puede destruir, inclinación natural que data de Cicerón (2002). Esta tendencia la hace extensible a su reflexión relativa al suicidio, acto que revelaría en el fondo cómo alguien ha sido vencido fatalmente por la presión que ejercieron ciertos factores o circunstancias sobre él, negando de este modo —Spinoza— la existencia de la muerte voluntaria. Incluso la muerte natural es desde esta perspectiva desencadenada por determinados factores externos, inmersos en el medio ambiente (Spinoza, 2000). Al ser el hombre parte de la naturaleza, y compartir las mismas leyes que las demás especies, suicidarse implica contrariar el instinto de autoconservación, uno de los principios básicos de la naturaleza. Cohen (2003) considera, al respecto, que el pensador holandés sería

precursor de ciertas explicaciones sociogénicas desarrolladas en la posteridad por Durkheim (2004); autor que desde la sociología pondera el suicidio como resultado de la presión que ejerce el medio sobre un determinado individuo (García, 1976). Si bien esta tesis es validada por innumerables pensadores contemporáneos, también es puesta en cuestión por su carácter monocultural (Hamlin and Brym, 2006; Baudelot y Establet, 2008).

Montesquieu (1994) señala que a diferencia de la ley humana la natural fue establecida por Dios en la Providencia y niega que el suicidio perturbe dicho orden. Piensa que sostener ello significa igualmente para el hombre ceñirse a usar un derecho o facultad que le ha sido concedido por Dios. Por consiguiente, intervenir y modificar a antojo humano la naturaleza no implica oponerse a la Providencia. Elogia la elección de su práctica en ciertas situaciones extremas y le resulta un sin sentido pensar que el mundo pueda perder algo, menguar su orden o desestabilizar su armonía con una muerte voluntaria. Una vez convertido el cuerpo en una espiga de trigo, en un gusano o en una hierba, considera que estas no serán obras menos dignas de la naturaleza. Sostiene que las ideas que censuran la muerte voluntaria provienen de la loca vanidad de los hombres, quienes creen que la naturaleza “baja en quilates” cuando se suicida un ser humano.

En una línea similar, Hume (1995) sostiene que Dios establece un orden natural universal donde la cantidad de materia se mantiene en una constante a pesar de los incesantes cambios. Infiere que de la autodestrucción de un individuo no se sigue su total aniquilación, sino tan solo la incorporación de sus elementos en otros organismos nuevos. De hecho para sobrevivir los seres vivos deben modificar el orden natural, alterando muchas veces el curso de las leyes físicas, mas siguen estando sujetos a dichas leyes sin que ello signifique oponerse a la divina Providencia. En la misma lógica, niega que Dios posea el derecho exclusivo de poner término a las vidas humanas. Desde esta perspectiva afirmar ello implicaría que quien prolongase su vida como quien acabase con ella incurriría en un acto criminal al interferir en las leyes físicas, perturbando el curso que Dios le habría conferido a la naturaleza. Sin embargo, precisa que las leyes de la materia y el movimiento no mutan ni por la pasión ni por el padecimiento humano; quedando así, de manifiesto, que aquello que Hume ha concebido como la naturaleza incide sustancialmente en su concepción del suicidio al asociar su definición de ley natural, que no contempla el suicidio, con la Providencia. De este último poder de Dios se derivan las leyes naturales, las cuales son concebidas a la vez como leyes físicas de la naturaleza. A través de una serie de ejemplos, que se oponen al planteamiento tradicional, sondea el argumento según el cual el suicida no necesariamente provoca un daño a la sociedad y que incluso su *praxis* se puede concretar para salvaguardar intereses comunitarios (Hume, 1995).

Esta idea se opone al planteamiento desarrollado por Kant (1998) quien sostiene que el suicidio no solo puede constituir una máxima violación del deber para con uno, sino también una transgresión de este hacia terceros (Kant, 1996); lo cual afecta a la humanidad en su conjunto, situándola por debajo de la animalidad (Kant, 1998). Cuando el valor moral de un acto se mide por la intención que lo motiva depende de un fundamento subjetivo. Sin embargo, el concepto de moralidad exige que la máxima que rige la acción de cada quien sea universalizable; lo que en el caso del suicidio se tornaría autocontradictorio, ya que si todos los hombres lo cometieran la humanidad desaparecería y la máxima dejaría de regir. Según la filosofía kantiana tanto el hombre como el animal se encuentran sometidos a la necesidad de la naturaleza; es decir, al ser empíricos, se encuentran subordinados a sus instintos e inclinaciones. Mas como persona el ser humano forma parte de un mundo inteligible, al cual concierne la ley moral. Por consiguiente suicidándose, es decir, destruyendo su esfera natural, fenoménica y empírica, extermina a la vez el sujeto de la moralidad. Acabar con el ser nouménico conlleva a la aniquilación de la moralidad en su existencia particular (Kant, 1996).

La filosofía trascendental kantiana —al igual que la tomista— argumenta que admitir como un acto justo el suicidio deja al descubierto el carácter contradictorio de la racionalidad. El *primer* deber del hombre consigo mismo en calidad de animal es la *autoconservación* en su naturaleza (Kant, 1996). Sin embargo, una naturaleza cuya ley fuese destruir la existencia sería contradictoria y no podría sostenerse como tal. Una máxima que es imposible concretar como ley universal contradice el principio básico de todo deber (Kant, 1996). Si el suicidio siguiera una ley de la naturaleza, también la ley de conservar la vida se desprendería de una ley necesaria y universal. Ahora bien, Kant considera inaceptable una ley que impone dos actos contradictorios entre sí asociando que el suicidio supone este error formal que lo torna en definitiva inmoral. Esto permite despejar el sentido y significado axiológico de un acto que resulta condenable no porque viole el orden regido por un todopoderoso, sino porque atenta contra el orden de la racionalidad. Cuestionarse por los motivos que llevaron a un desenlace suicida atañe en Kant también a una problemática extrarracional que, a causa de sus variantes empíricas, lo margina de las apreciaciones trascendentales. Específicamente, lo evalúa según la intención que se ha puesto en autodestruirse (Kant, 1998). En la misma línea se pregunta cuándo se debe interpretar la privación irreversible de la vida como un acto de cobardía o heroísmo, enmarcando en definitiva casos como los de Catón (Edwards, 2005) y Séneca dentro de estos últimos.

Si bien Schopenhauer (1986) critica radicalmente las argumentaciones que da Kant contra el suicidio, se vale de su sistema para diferenciar entre una dimensión fenoménica y otra nouménica. De este modo se reconoce a través de los grados de objetivación de la voluntad cómo la naturaleza está dominada por la impulsión a querer su propio ser hasta las formas más complejas en las que aparece la

consciencia. Ahí, la naturaleza puede llegar a ser reflexión de sí misma en relación a las leyes y la necesidad que determina tanto su *esse* como su *operari*.

En este sentido Schopenhauer sostiene que el suicidio puede ser considerado “un experimento, una pregunta que el hombre le plantea a la naturaleza” (*Der Selbstmord kann auch angesehen werden als ein Experiment, eine Frage, die man der Natur stellt*) (1986, p. 326). A diferencia del resto de las especies, el ser humano puede ser capaz de tomar consciencia del noúmeno volente y reflexionar sobre el significado ético de su negación. El problema es que una vez cometido se niega dicha posibilidad (Schopenhauer, 1986) destruyéndose el fenómeno, el yo, en un determinado tiempo y espacio, pero quedando el en sí nouménico intacto.

Schopenhauer critica las consecuencias de orden ontológico del suicidio, deslegitimando su eficacia inmediata en cuanto acabar de esta forma con el yo fenoménico de cada cual no significa extinguir definitivamente el dolor que implica el fenómeno de la vida. Desde esta cosmovisión se asocia el acto de darse muerte a sí mismo como manifestación de haber afirmado en la adversidad, el querer haber vivido, pero en otras condiciones. Al no aceptarse el sufrimiento se suprime a través del acto el fenómeno de la vida. Lo cual es radicalmente distinto a la vía que sigue el renunciante quien, desprendiéndose de los placeres de la vida, niega su esencia, es decir, el *querer* vivir.

Mainländer (1996) expone en su obra capital que el hombre es en esencia voluntad de morir (*Wille zum Tod*), aunque quede encubierta tras la voluntad de vivir (*Wille zum Leben*) schopenhaueriana, sin considerar la vida como lo que realmente es: como un medio para la muerte. Desde esta cosmovisión Dios, sobrepasado por su propio superser, resuelve que la no existencia es mejor que la existencia. En analogía al Big Bang del comienzo-final de todos los tiempos, Dios se autodestruye haciendo prevalecer su negativa. Desde entonces rige en el universo la ley del debilitamiento de la fuerza (Mainländer, 1996) que habría dominado y dominará la naturaleza hasta su aniquilación total. Todo lo orgánico e inorgánico está subordinado a ella, lo que signa que el ser humano está en el universo para morir y no ser más.

Según esta filosofía, la naturaleza solo sigue el primer impulso ciego —en el cual lo que se distingue como medio y meta yacía unido en la trascendencia de un modo insoluble (Mainländer, 1996)— encontrando en la muerte su aniquilación. En un cosmos que está en sólida conexión dinámica y que es dominado en su totalidad por la necesidad, absolutamente nada puede suceder contra de la naturaleza (Mainländer, 1996). Apelando a esta *Natur*, Mainländer sostiene que quien se quiera redimir a través del suicidio puede lograrlo en ciertos casos, pues la muerte ocurre con la intención de alcanzar la meta del todo. A través de su obra señala que la naturaleza seguirá tranquilamente su curso, pero bajo la influencia del cambio que

causará la muerte de la humanidad (Mainländer, 1996). No precisa de qué forma ocurrirá esta: si descansará en una resolución moral general o si su consumación quedará en manos de la naturaleza, solo afirma que la ley de la contaminación espiritual regirá los últimos sucesos de la humanidad (Mainländer, 1996).

Tanto la decadencia socioambiental como los procesos de ecorreificación intra y extrahumanos pueden conllevar a un progreso que *sensu stricto* lleve al suicidio o autodestrucción de la humanidad, encontrando en esta cosmovisión un referente *allegorico* en el Dios deshecho que va disminuyendo cada vez más la suma de lo que conformaron sus fuerzas (Mainländer, 2011).

Aplicar el suicidio a modelos astronómicos parece ser más la abstracción *allegorica* de un fenómeno *sensu stricto* que una explicación científica de la evolución cósmica. Lo cierto es que, aun cuando diversos autores admitan ciertas conductas autolesivas en otras especies (Drosher, 1987) y ecosistemas (Catton, 2010), la historia ha mostrado que en términos globales también existen algunas tendencias autodestructivas que inciden similarmente en las bases sistemáticas que han sostenido la vida en el planeta, pudiendo desencadenar variantes radicales como las sondeadas en este artículo.

CONCLUSIÓN

Si aceptamos la tradición propuesta por Fritjof Capra (2007) en su libro *El Tao de la física* y que nutre Vandana Shiva (2004), desde la ecología con su obra *Abrazar la vida*, el ser humano no sería distinto a la *phýsis* o naturaleza en la que se desenvuelve. Su consciencia acerca de la naturaleza incide en su desarrollo. Según esta “consciencia participativa”, es decir que activa y fuertemente lo conforma —identificándolo con la naturaleza (Berman, 2007)—, la visión predominante de la tradición oriental y de los presocráticos habría sido la de un cosmos viviente o naturalizado (respectivamente); lo que, según se ha expuesto, prevalece en diversas variantes hasta la visión mecanicista de la Modernidad.

Esta última forma de concebir la realidad que se impone (Berman, 2007) pasa a comprender la naturaleza ante todo en términos de materia y movimiento, estableciéndose una separación rígida entre sujeto y objeto, incidiendo en el trato del hombre tanto con su entorno como consigo mismo (Bacon, 1961). El mundo dejaría de ser concebido como un todo viviente, que sigue sus metas y objetivos particulares, pasando a ser considerado más bien como algo inerte, un cúmulo de materia, que se mueve abisal y vertiginosamente obedeciendo a leyes mecánico-matemáticas explicables mediante razones suficientes.

Considerando esta tendencia actual ha sido sondeada la interrogante por el modo en que pueden incidir esta y otras concepciones de la naturaleza en ciertos complejos de autodestrucción, vinculándose hoy con un fenómeno más amplio y contemporáneo: la autodestrucción que se lleva a cabo al deteriorar la naturaleza, pues la destrucción de la naturaleza corresponde a una forma de autodestrucción que involucra al individuo y a la especie.

Esta problemática devela, a su vez, la hermenéutica ecorreificadora¹ que puede estar presente en aquel modo de interpretar la naturaleza que ensalza el rol del hombre histórico que hace obra contra ella y, por consiguiente, contra sí. Lo cual ha determinado una gran gama de sistemas, modos de producción y de vida, que han dañado severamente el entorno, dejando en evidencia la problemática de la autodestrucción en el desarrollo interno de la historia humana.

El presente artículo buscó así desarrollar un enfoque hermenéutico que sirviera de diagnóstico en la evolución de ciertas concepciones relativas al acto de darse muerte a sí mismo; concepciones, desprendidas de aquello que los mismos pensadores han concebido como naturaleza. Se usó un enfoque principalmente histórico-filosófico en especial en lo relativo a las concepciones de la naturaleza involucradas en ciertas cosmovisiones relacionadas con la variante radical de autodestrucción tematizada: suicidio del individuo como forma de asentar la problemática de la autodestrucción de la especie mediante el deterioro de su entorno natural. Han sido recordadas a modo de anamnesis filosófica diversas nociones antiguas, medievales y modernas, en torno a la pregunta por el suicidio en aras de repensar desde la visión de un fenómeno individual de autodestrucción la problemática contemporánea de la destrucción colectiva. Esta puede ser considerada a la vez un hecho en el curso de la multiplicación de formas de vida o incluso en el proceso que da lugar a nuestra especie. Sin embargo diversos escenarios contemporáneos no son solo de destrucción 'natural', sino de autodestrucción o lo que puede llegar a ser denominado un 'ecocidio'.

¹ La palabra reificación proviene del latín *res*, que significa cosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abadi, M. (1973). *La fascinación de la muerte: panorama, dinamismo y prevención del suicidio*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Agra, S. (2011). Mitología griega y suicidio. *Boletín da Asociación Galega de Saúde Mental*, 51, 29-72.
- Agustín. (2004). *La ciudad de Dios. Obras Completas*. Madrid, España: BAC.
- Aquino, T. (1956). *Suma Teológica*. Madrid, España: Editorial Católica.
- Aquino, T. (2001). *Los principios de la naturaleza*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Universitaria.
- Aristóteles. (1992). *Ética nicomáquea*. Madrid, España: Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid, España: Gredos.
- Bacon, F. (1961). *Novum Organum*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Baudelot, Ch. y Establet, R. (2008). *Durkheim y el suicidio*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Berman, M. (2007). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile, Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- Boeri, M. (2002). *Los estudios clásicos ante el cambio de milenio. Vida, muerte, cultura I. "La racionalidad del suicidio en el estoicismo antiguo"*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Capra, F. (2007). *El Tao de la física*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sirio.
- Catton, W. (2010). *Rebasados. Las bases ecológicas para un cambio revolucionario*. Ciudad de México, México: Editorial Océano.
- Cicerón, M.T. (2002). *De los fines, de los bienes y los males*. Ciudad de México, México: Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- Cohen, D. (2003). Universalidad del conato y actos suicidas en la filosofía de Spinoza. *Revista Latinoamericana de filosofía*, XXIX, 123-142.
- Cohen, D. (2003). *El suicidio: deseo imposible (o de la paradoja de la muerte voluntaria en Baruch Spinoza)*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Donne, J. (2007). *Biathanatos*. Madrid, España: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Droge, A. and Tabor, J. (1992). *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. San Francisco, USA: Harper.
- Droscher, V. (1987). *Überlebensformel. Wie Tiere Umweltgefahren meistern. Können Tiere Selbstmord begehen?* München, Deutschland: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Durkheim, E. (2004). *El suicidio: estudio de sociología*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Edwards, C. (2005). Modelling Roman suicide? The afterlife of Cato. *Economy and Society*, 34 (2), 200-222.
- García, R. (1976). Problemas teóricos de la explicación del suicidio en Durkheim. *Revista Española de la Opinión Pública*, 46, 65-77.
- Hamlin, C. and Brym, R. (2006). The Return of the Native: A Cultural and Social-Psychological Critique of Durkheim's 'Suicide'. Based on the Guarani-Kaiowá of Southwestern Brazil. *Sociological Theory*, 24 (1), 42-57.
- Hume, D. (1995). *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Humphry, D. y Wickett, A. (1989). *El derecho a morir: comprender la eutanasia*. Barcelona, España: Tusquets.
- Kant, I. (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona, España: Editorial Crítica.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Kant, I. (2002). *La metafísica de las costumbres*. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Laercio, D. (1962). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Barcelona, España: Editorial Iberia.

- Landsberg, P. (1995). *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. Madrid, España: Caparrós editores.
- López, J.M. (1986). *El motivo del suicidio por ahorcadura en la literatura griega*. Granada, España: Universidad de Granada.
- Mainländer, P. (1996). *Die Philosophie der Erlösung*. New York, USA: Georg Olms Verlag.
- Mainländer, P. (2011). *La filosofía de la redención*. Santiago de Chile, Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Méhész, K. (1998). *El suicidio y el hombre antiguo*. Asunción, Paraguay: Bibliográfica Jurídica.
- Montaigne, M. (2007). *Los ensayos*. Barcelona, España: Editorial El Acentilado.
- Montesquieu, C. (1994). *Cartas Persas*. Madrid, España: Tecnos.
- Platón. (1992). *Diálogos*. Madrid, España: Gredos.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic philosophy*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Séneca, L. (2010). *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid, España: Gredos.
- Schopenhauer, A. (1986). *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Stuttgart/Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Schopenhauer, A. (1986). *Parerga und Paralipomena II*. Stuttgart/Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Schopenhauer, A. (1986). *Beide Grundprobleme der Ethik*. Stuttgart/Frankfurt, Deutschland: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Shiva, V. (2004). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*. Madrid, España: Cuadernos Inacabados.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, España: Trotta.
- Stranieri, G. and Carabetta, C. (2012). Depression and suicidality in modern life. *Psychiatria Danubina*, 24, Suppl. 91-94.
- Thomas, K. (1970). *Menschen vor dem Abgrund, Ein Arzt und Psychotherapeut berichtet aus der Praxis der Selbstmordverhütung*. Hamburg, Deutschland: Christian Wegner Verlag.
- Tzounakas, S. (2011). Seneca's Presence in Pliny's Epistle 1. 12. *Philologus*, 155 (2), 346-360.
- Warren, J. (2001). Socratic Suicide. *The Journal of Hellenic Studies*, 121, 91-106.