



REVISTAS CIENTÍFICAS
de la Universidad Católica del Norte.
revistas.ucn.cl



CUADERNOS DE TEOLOGÍA
Universidad Católica del Norte

doi 10.22199/issn.0719-8175-5376

ISSN: 0719-8175 (En línea)

El acto suicida en el cristianismo: un breve recorrido histórico-sistemático

The suicidal act in christianism: A brief historical-systematic journey

Pablo Montes Vargas¹  orcid.org/0000-0003-3448-0244

¹ Universidad de Chile, Santiago, Chile. Doctorando en Filosofía. Profesor de Filosofía y Licenciado en Educación, U. de Antofagasta. Magíster en Filosofía, U. de Chile.

 montesvargas@gmail.com



Resumen:

La Teología cristiana ha tenido distintas posturas a lo largo de su historia; sin embargo, a pesar de haber tolerado el suicidio en un comienzo, siempre ha presentado una problemática, tanto en lo teórico como en lo práctico, por lo que, se abordará la pregunta: ¿el amor a Dios y el amor propio son conceptos teórico-prácticos suficientes para negar el acto suicida? Debido a la profundidad de la pregunta y la complejidad del tema, el presente trabajo esboza la cuestión desde una perspectiva histórico-sistemática para poder identificar principales hitos de la historia del cristianismo y los distintos argumentos que se han formulado para negar o tolerar el acto suicida. Esto nos llevará a esbozar una futura vía de investigación desde la ontología y las tecnologías asociadas al suicidio.

Palabras Clave: suicidio; ontología; tecnologías del suicidio.

Abstract:

Christian theology has manifested different standpoints along its history; however, despite tolerating suicide in the beginning, it has always been a problem both theoretical and practical. So, the question addressed is: Are love for God and love for oneself practical and theoretical concepts sufficient for negating the suicidal act? Since this is an in-depth question and a complex issue, this paper outlines the topic from a historical and systematic perspective to identify the main landmarks of the history of Christianity and the different arguments developed for negating or tolerating the suicidal act. This leads us to outline a future research line from ontology and technologies associated with suicide.

Keywords: suicide; ontology; suicide technologies.

Fecha de recepción: 10 de marzo de 2022 | Fecha de aceptación: 29 de agosto de 2022

Introducción

¿Por qué abordar el problema del suicidio desde la filosofía? ¿Qué puede decir la filosofía que otras disciplinas no puedan decir? Al parecer, al tratarse de un tema práctico, la llamada “búsqueda de la sabiduría” nada –o muy poco– podría decir, pues el fenómeno a tratar escapa a ella, ya que se adentra en los territorios de las ciencias experimentales. Lo mismo se podría decir sobre la teoría del conocimiento, porque el teorizar puro no determinará, definirá ni explicará el fenómeno del conocimiento, más bien, se necesitará de la biología, la psicología y de las demás ciencias experimentales. Entonces, ¿por qué hacer filosofía en tiempos tan adversos? La respuesta se podría bosquejar de la siguiente manera: aun cuando se piense que la filosofía se está quedando sin objetos, todavía puede brindar una reflexión sobre el suicidio; en este trabajo, se abordará el problema del suicidio en el cristianismo desde un enfoque histórico-sistemático. La cuestión rectora se podría formular de la siguiente manera: ¿el amor a Dios y el amor propio son conceptos teórico-prácticos suficientes para negar el acto suicida? Para poder esbozar una posible respuesta, la pregunta nos llevará por la dialéctica entre Teología (cristiana)/vida y la comprensión teológica del acto suicida. El punto de quiebre del trabajo será la Teología negativa, pues para poner en contexto el problema del suicidio, se vuelve necesaria la consideración negativa de Dios (un Dios indeterminado, infundado), porque la afirmación o negación del suicidio se posiciona en el campo de la ética; en este sentido, ¿qué pasa cuando no hay fundamento para la ética? En este sentido, la perspectiva de la Teología negativa aportará un quiebre teórico para abrir la discusión sobre otra ética.

Por último, la condena del acto suicida, como se podrá apreciar, no radica en los argumentos ni en la perspectiva teórica (sistema del cristianismo), sino en la relación entre ontología y tecnologías, pues las ideas filosóficas, en tanto productos de las relaciones de producción (superestructura), nos ayudarán a profundizar el problema del suicidio desde la ontología y sus tecnologías asociadas.

1. Amor a Dios y amor propio

La pluralidad de sentidos del término “amor” –frente a una concepción unívoca– se retrotrae a los amores griegos: *eros*, *ágape*, *storgé* y *philia*. Este último comúnmente traducido como amistad. Para cualquier griego, la distinción era bastante clara y sus usos eran parte de la vida común en la *polis*: hay distintos tipos de amor. En la historia del cristianismo, el término *ágape* ha sufrido un acomodo correspondiente, vale decir, del amor desinteresado y reflexivo –del mundo griego– pasa a ser amor a Dios y amor de Dios –en el cristianismo. En latín *caritas* traduce al *ágape* (Holzapfel, 1998).

Ágape y *caritas* son términos fundamentales para la Teología cristiana. Frente a la multiplicidad ontológica de cierta cosmovisión griega, el cristianismo parte de la unidad ontológica,

unidad entre *eros* y *ágape*; sería esta unidad la que acercaría la Teología (conocimiento abstracto) con la vida (Cristo), es decir, el amor a Dios comprendería la unidad entre divinidad y humanidad. Desde la antropología cristiana: cuerpo y alma, amor *concupiscentiae* y amor *benevolentiae*. Esta unidad es el fundamento del amor al prójimo, la cual sería la novedad de la fe bíblica (Benedicto XVI, 2006). Con esta unidad, el cristianismo deja de lado la contraposición entre *eros* y *ágape* del mundo griego, tomada como matriz de la tradición occidental (Cf. Botero G., 2007); y con ello, la multiplicidad ontológica. Existe, entonces, una distinción entre el amor a Dios del cristianismo y el amor a los dioses de las religiones paganas (Benedicto XVI, 2006).

Entre Teología y vida hay una dialéctica, siempre en tensión, entre amor a Dios y a amor al prójimo: ¿Qué sería de la Doctrina si fuera tomada como pura teoría? ¿Qué sería de la vida del cristiano si no puede ver a Dios? En este sentido, para asegurar la dialéctica teoría/praxis (Teología y vida), el amor al prójimo es –a lo menos– una dimensión del amor a Dios: “«Si alguno dice: ‘amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4, 20)” (Benedicto XVI, 2006, art. 16). Por ello, se puede decir que, en los desamparados, en los pobres, en los débiles y enfermos, en los niños, etc., es en donde podemos ver a Dios a través de la pasión de Jesús. Como se ha dicho, con esto no se admite un conocimiento de Dios, sino una vivencia de Dios mediante la experiencia del que sufre, en tanto que siempre el que sufre es nuestro hermano; el amor a Dios es caridad (*ágape*):

El cristiano, que ha recibido el don del *ágape*, está llamado a una existencia de servicio en conformidad con el corazón misericordioso y compasivo de Cristo, que se ve atraído por la necesidad o la miseria ajena, sirve personalmente y formula el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo como compendio de la ley y los profetas (Mt 22, 39; Mc 12, 28; Lc 10, 25; Jn 13, 34) (Muñoz, 2006, p. 1015).

En este sentido, en el contexto de la Doctrina cristiana ¿es compatible el amor a Dios con el amor propio? Desde la filosofía, sobre todo la aristotélica, ¿puede haber amor entre dos seres de distinta naturaleza? ¿Puedo amar a un Dios perfecto cuando yo soy imperfecto? Para el estagirita no podría haber amor entre los hombres y Dios porque no habría reciprocidad entre seres desiguales (Aristóteles, 1985, VIII, 7, 1159a).

En Aristóteles el amor a los demás tiene como base el amor propio, es decir, la posibilidad de amar a los demás tiene como origen el amor a sí mismo. Es así como no habría conflicto entre amarse y amar a los demás (Mira Bohórquez, 2008). En el cristianismo pasa algo parecido; se puede visualizar en el Nuevo Testamento la prerrogativa: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Romanos 13, 9-10). Entonces, el amor propio no hace daño al prójimo, ni así mismo. Con lo dicho anteriormente, el amor propio se vuelve fundamental para la dialéctica Teología y vida; el “conócete a ti mismo”, que tiene dimensiones epistemológicas, pero también éticas en el mundo griego, es “traducido” como “ámate a ti

mismo" en el mundo cristiano; la analogía podría expresarse así: "conócete a ti mismo" es, desde la perspectiva de Foucault, un principio práctico para la vida, porque

...la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima délfica se pusiera en práctica (Foucault, 2008, p. 51).

Desde esta lógica, el amor propio, que conlleva al amor al prójimo no es un principio epistemológico, sino un principio práctico.

Ahora bien, este principio práctico se presenta como universal, pues ningún cristiano –que se ame a sí mismo– debe hacer la vista gorda frente al sufrimiento del prójimo. Desde las nociones de amor a sí mismo, amor al prójimo y amor a Dios, se podría cuestionar: ¿hasta qué punto estas nociones de amores se podrían contraponer al suicidio? Si no es el ser humano quien decide suicidarse, sino este lo hace por amor a Dios o por voluntad de Dios, ¿se podría justificar el acto suicida? Desde la perspectiva de Stevenson (1995, p. 64) uno de los temas cruciales del cristianismo en torno a la naturaleza humana son la noción de libertad y la capacidad de amar, que serían la imagen de Dios. ¿Podría haber suicidio por amor a Dios o aquello pondría en jaque la libertad humana? ¿Puede el amor a sí mismo dejar una puerta abierta al suicidio desde coordenadas teológicas? Debido a la importancia de las nociones de amor y libertad, se tratará de responder algunas de estas preguntas con un breve repaso de los actos suicidas y la tradición teológica.

2. Actos suicidas en la biblia y su comprensión teológica

En el Antiguo Testamento podemos encontrar varios registros de actos suicidas. Por ejemplo:

Saúl dijo a su escudero: "saca tu espada y traspásame con ella; no sea que vengan esos incircuncisos y se burlen de mí." Pero el escudero no quiso, pues estaba lleno de temor. Entonces tomó Saúl la espada y se arrojó sobre ella. Viendo el escudero que Saúl había muerto se arrojó también él sobre su espada y murió. Así murió Saúl con sus tres hijos; y toda su gente murió justamente con él. (Biblia Latinoamérica, 2002, 1 Crónicas 10:4-6).

Sansón tocó las dos columnas centrales en las que se sostenía el templo y se apoyó en ellas: su brazo derecho en una y su brazo izquierdo en otra. Lugo Sansón exclamó: "¡Que muera yo con todos los filisteos!" Se estiró con todas sus fuerzas y se derrumbó el templo encima de los jefes y de todo el pueblo que estaba allí. (Biblia Latinoamérica, 2002, Jueces 16: 27-30).

Cuando Zimri vio que la ciudad estaba a punto de caer, se encerró en la fortaleza del palacio, le prendió fuego y así murió en el incendio del palacio. Pues también había cometido los pecados que disgustan a Yavé, había seguido las huellas de Jeroboam y el pecado con que éste había arrastrado a Israel. (Biblia Latinoamérica, 2002, 1 Reyes 16, 18-19).

Eleazar era uno de los principales doctores de la ley, un hombre de edad y de noble aspecto. Quisieron abrirle la boca a la fuerza para hacerle comer carne de cerdo, pero prefirió una muerte gloriosa a una muerte vergonzosa y marchó voluntariamente al suplicio de la rueda. Escupió lo que tenía en la boca, tal como deben hacerlo los que tienen la valentía de rechazar lo que está prohibido, antes de comérselo por apego a la vida. (Biblia Latinoamérica, 2002, 2 Macabeos 6: 18-20).

Allí sucedió a Tolomeo, llamado Macrón. Ese hombre trataba de solucionar los problemas de los judíos de una manera pacífica; incluso había sido el primero en reparar con justicia las injusticias cometidas con los judíos. Por eso los Amigos del rey lo acusaron a Eupator. Oía a cada rato que lo llamaban traidor, [...] Viendo que no podía más desempeñar su cargo con honor, se envenenó. (Biblia Latinoamérica, 2002, 2 Macabeos 10:12-13).

Cuando Ajitofel vio que no se había seguido su consejo, ensilló su burro y regresó a la casa que tenía en la ciudad, puso todo en orden en su casa y se ahorcó. (Biblia Latinoamérica, 2002, 2 Samuel 17: 23).

Cuando ya los soldados ocupaban la torre y mandaban buscar fuego para incendiar la puerta de entrada y forzarla, Razis, viéndose cercado, se traspasó con su espada; prefería morir noblemente antes que caer en manos de esos bandidos y sufrir ultrajes indignos de su nobleza... (Biblia Latinoamérica, 2002, 2 Macabeos 14:41-46).

¿Estos actos suicidas representarían un problema para la Iglesia? Al menos el de Saúl, Razis, Tolomeo y Ajitofel no representarían una visión afirmativa o permisiva del suicidio. Pues el Antiguo Testamento no es más que la Historia del pueblo de Israel. Sin embargo, los suicidios de Sansón, Zimri y Eleazar representarían una problemática o, al menos, exigirían una respuesta por parte de la Iglesia, pues todos ellos fueron mandados por Dios o cometidos por el nombre de Dios (para honrarlo y no manchar su nombre, etc.). En cambio, en el Nuevo Testamento solo encontramos un registro suicida; Judas Iscariote, quien luego de vender a Jesús, lanzó las monedas de oro en el templo y se ahorcó (Biblia Latinoamérica, 2002, Mateo 27:5). Otra versión dice:

Era necesario que se cumplieran las escrituras referentes a Judas, al que se hizo el guía de los que prendieron a Jesús. [...] sabemos que se compró un campo con el salario del pecado, luego se tiró de cabeza reventándose y sus entrañas se desparramaron (Biblia Latinoamérica, 2002, Hechos 1:16-17).

Desde nuestra perspectiva, el caso de Judas se podría hablar de suicidio entendido como una acción voluntaria que busca la muerte, llamado propiamente: muerte voluntaria (González-Cobo, 2015, pp. 42-53; Cohen Agrest, 2007, pp. 51-75).

La Iglesia dedicó varios Concilios en donde se pronunciaron sobre el suicidio y su compatibilidad o incompatibilidad con la Doctrina, por ejemplo, en el XVI Concilio de Toledo, celebrado en el 693 d. c. se estableció la excomunión como castigo a quienes habían intentado suicidarse (García-Carbajo y Llugany Torres, 2020, p. 106). En el plano teológico, la excomunión es el mayor castigo para un miembro de la Iglesia, pues representa la muerte civil en la Ciudad de Dios: la persona queda fuera de la comunidad cristiana (condena espiritual, pues deja de ser parte de la comunión con Dios, separándolo del cuerpo de Cristo); además, esta persona queda imposibilitada para recibir los sacramentos. Este concilio fue el que estableció la pena más dura, pero antes de este, varios otros abordaron el problema del suicidio y cimentaron la postura final de la Iglesia. En el Concilio de Arlés (452 d.c.) se estableció que el suicidio es un crimen inspirado por el demonio (Baena Zúñiga et al. 2015, p. 12); en el Concilio de Orleans (533 d.c.) se estableció una serie de penas eclesiásticas para prevenir y castigar el acto suicida, tal como negar los ritos funerarios a quien se matara tras haber sido acusado de un delito; en el Concilio de Praga (562 d.c.) se determinó que el

suicida no será honrado en la liturgia y será excluido del cementerio (García-Carballo y Llugany Torres, 2020, p. 106).

Como se podrá apreciar, la Iglesia ha tenido tres posturas distintas a lo largo de su historia; la primera aceptaría al suicida siempre y cuando se den ciertas condiciones; la segunda, condenándola tajantemente; y, por último, una visión condenadora, pero más tolerante (actualmente los familiares pueden velar a un suicida).

¿Ha habido casos en donde el cristianismo ha tenido que aceptar y justificar el acto suicida de un seguidor de Cristo? De ser así, ¿estas justificaciones ponen en jaque la postura oficial del cristianismo frente al suicidio? ¿Un cristiano puede suicidarse o no debe suicidarse?

Para empezar, el caso más relevante es el de la canonización de una suicida, santa Pelagia. La historia de Pelagia ha sido recogida en *Vidas de los santos* de Butler:

Se hallaba sola en su casa cuando llegaron los soldados para aprehenderla, en tan gran número, que rodearon todo el sector, como si se tratase de un peligroso criminal. Algunos soldados entraron a la casa, y Pelagia, con la seguridad de que antes de darle muerte abusarían de ella, recurrió a una estratagema para salvar el honor: graciosamente pidió permiso para cambiarse de ropa y volver a ellos mejor presentada. Los soldados accedieron muy complacidos y la joven corrió escaleras arriba hasta llegar a la azotea de su casa y, desde ahí, sin el menor titubeo, se echó a la calle. Los soldados, que esperaban abajo, la mataron en el mismo lugar donde había caído. Pelagia había salvado su castidad que, evidentemente, apreciaba más que la vida. (Butler, 1965, p. 506)

Ahora, la pregunta que nos interpela es: ¿por qué se pudo canonizar a una persona que cometió suicidio? ¿Qué nos puede decir la doctrina teológica cristiana? La complicada relación entre cristianismo y suicidio se podría graficar con el acto suicida fundamental que dio origen al cristianismo, a saber, la muerte de Jesús. La muerte de Jesús, desde una perspectiva secular, se podría considerar como una muerte voluntaria, en donde, según Cohen Agrest (2007): “cuando Cristo se dirige a Jerusalén para las Pascuas, en virtud de su presencia conoce los acontecimientos que le esperan. No obstante, se encamina deliberadamente hacia su muerte y, pese a su omnipotencia, no hace nada para evitarla” (p. 104). Entonces, la muerte de Jesús no escaparía de ser considerado un suicidio (González-Cobo, 2015, pp. 93-95). Para complementar, el testimonio de Juan nos señala que: 1) “El Padre me ama porque doy mi vida [...] Nadie me la quita, yo la doy voluntariamente” (Biblia Latinoamérica, 2002, Juan 10: 17-18); 2) “Doy mi vida por las ovejas” (Biblia Latinoamérica, 2002, Juan 10: 15). Esto nos posicionaría en una perspectiva teológica, en la cual la muerte de Jesús calzaría con la tradición martiriológica. Por otra parte, Orígenes, teólogo de la Iglesia primitiva, escribió en su *Comentarios sobre San Juan*: “si no tememos a las palabras [...] tal vez diremos, no hallando otra expresión que se conforme a los hechos: divinamente, por así decir, Jesús se ha matado a sí mismo” (Cohen Agrest, 2007, p. 104; González-Cobo, 2015, p. 94). ¿Será una contradicción la postura cristiana que condena al suicidio? Para esclarecer el problema, será necesario saber por qué el suicidio es condenado.

Uno de los argumentos más antiguos del cristianismo se le atribuye a Agustín de Hipona. El argumento se estructura desde el quinto mandamiento: “no matarás”; el santo interpreta que matar se refiere a todo hombre, y como no se añade una particularidad, como por ejemplo “a tu prójimo”, por tanto, dar muerte a sí mismo es matar al hombre (San Agustín de Hipona, 1958, pp. 102-103). Ahora bien, el fundamento de esta negativa radica en que la vida humana es propiedad de Dios; no es lícito cometer suicidio debido a que es un pecado que va en contra de los designios de Dios. Esta tesis no es nueva, su versión pagana se remonta a Platón (1988): “...los dioses son nuestros guardianes y nosotros, los hombres, somos una de las propiedades de los dioses” (p. 36). Esta tesis es crucial, pues deja abierta la aceptación del suicidio siempre y cuando sea un designio de Dios, por ejemplo, la tradición martiriológica.

En los inicios del cristianismo el acto suicida se toleraba siempre y cuando se presentaban dos condiciones: 1) la intención; 2) el pecado. Fue gracias a Aristóteles, con su principio del doble efecto, que en la Edad Media se pudo tolerar el acto suicida (Cohen Agrest, 2007, p. 106; Miranda Montencinos, 2008). En este sentido, el suicidio se toleraría doctrinalmente a partir de la falta de intención del agente, porque solo una acción intencional puede ser condenada o celebrada, es decir, puede ser moral (voluntaria); en cambio, las consecuencias de las acciones, como no estaban previstas o inclusive, estando previstas, no determinan al acto como inmoral, es decir, como contrario a la providencia divina; sobre todo cuando el suicida comete su destrucción para no mancillar a Dios y no caer en pecado –por ejemplo, cuando obligaban a un cristiano a levantar falso testimonio contra un hermano o cuando lo obligaban a renegar de Dios (violar los mandamientos).

Para los teólogos del siglo III a. c., todos aquellos que morían por la fe (mártires) –en tiempos en que ser cristiano se pagaba con la vida– tenían asegurada la salvación (Cohen Agrest, 2007, p. 102). También no se condenó teológicamente a toda mujer romana que decidió acabar con su vida debido a las violaciones que sufrieron por los paganos. Se entendió este suicidio como una manera de salvar su alma del pecado (Cohen Agrest, 2007, pp. 81-83). Esto muestra la aceptación del suicidio en casos muy especiales –recordemos el caso de santa Pelagia–. Por otra parte, uno de los fundamentos de la Iglesia cristiana, fundamento instaurado por Pablo de Tarso, deja abierta la posibilidad para tolerar el suicidio, para san Pablo el pecado es inevitable debido al cuerpo, siendo un real estorbo para la vida espiritual, origen de los instintos más bajos y, debido a que el alma se encuentra unida al cuerpo, solo deshaciéndose de la vida carnal, del cuerpo, se podría vivir una vida libre de pecado, por ello, el suicidio sería una manera de morir y de liberar al alma (Cohen Agrest, 2007, pp. 102-103). Con este razonamiento se inaugura la tradición martiriológica.

Cabe destacar que el hecho de interpretar la vida como propiedad de Dios, quien es el único que puede dar o quitar la vida, deja abierta la posibilidad del acto suicida, pues solo bastaría con tener la certeza de que el emisor (Dios) es quien ordena sacrificar o dar la vida. Naturalmente, la pregunta ¿cómo podemos saber con certeza de que Dios es quien ordena mi suicidio? Se vuelve

epistemológicamente difícil de responder. Sobre todo, con la exigencia implícita de la pregunta: ¿podemos conocer la naturaleza de Dios? Si la pregunta se vuelve imposible de responder para una teología positiva, en la cual se entiende a Dios, *grosso modo*, como fundamento, ¿qué pasa con una respuesta a partir de una teología negativa?

3. ¿Teología afirmativa o negativa?

¿Adquirirá un nuevo significado el acto suicida desde las coordenadas de la teología negativa? Pareciera plausible que reemplazar la noción de Dios y teología incidirá en la ponderación y comprensión del suicidio; sin embargo, lo relevante en este trabajo será aventurarnos en las razones de ello. Para comenzar, nos ayudaría tener en cuenta algunas nociones históricas sobre el origen de la teología afirmativa: ¿en qué medida Dios es cognoscible? Si bien el cristianismo plantea que el ser humano puede tener una relación personal con Dios, y un conocimiento, aunque limitado de él, a partir de la admiración de la creación (argumento cosmológico), esto no deja fuera la problemática sobre el conocimiento de Dios, pues ¿cómo un ser finito (ser humano) puede conocer un ser infinito (Dios)? Históricamente hablando, la relevancia de Aristóteles para la teología es crucial, hasta el punto de que se ha considerado a Aristóteles como el padre de la teología.

En la Metafísica de Aristóteles, nos encontramos con un libro decisivo para la Historia de la Filosofía, a saber: el libro XII. Este se vuelve importante debido al planteamiento del problema ontoteológico y, específicamente, la relación entre ser y Dios, pues, llama la atención que distintos filósofos (en este caso Aristóteles) al momento de emprender cada uno su reflexión en torno al “ser” hayan, a modo de conclusión, “llegado” a la idea de Dios, aunque este Dios no sea en algunos de los casos, el Dios cristiano (personal) o el Dios de la religión, sino, más bien, un Dios que se presenta como un pensar metafísico; a este Dios se le ha llamado comúnmente “el Dios de los filósofos” (Armstrong, 2006, pp. 223-268).

El punto de partida de la reflexión metafísica de Aristóteles es a través de la equivalencia del ser con la *sustancia* (Aristóteles, 1970, VII, 2, 1028b5). Antes de esta equivalencia entre *ser* y *sustancia*, Aristóteles caracterizará a la ciencia que ha de estudiarla: una ciencia del Ente en cuanto ente, que no tiene como objeto a los entes particulares. Una ciencia que busque los principios y las causas más altas (Aristóteles, 1970, IV, 1, 1003a20-30). Esta ciencia al relacionarse con el ámbito de lo universal corresponde, a la vez, al ámbito de la teoría, de la contemplación, al *bíos theoretikós* (Aristóteles, 1985, X, 7-8). Uno de los aspectos decisivos de esta ciencia es que habrá tantas filosofías como tantas partes haya del *ser* (Aristóteles, 1970, VII, 1, 1028a10), siendo llamada la ciencia del *ser* en cuanto *ser*, filosofía primera. Dejando abierta la posibilidad para una filosofía segunda (Física), tercera, etc. y es aquí en donde se podría posicionar el estudio de la sustancia eterna o Dios (Aristóteles, 1970, XII, 1, 1069a30-35).

La sustancia aristotélica no puede darse al pensamiento y a la realidad sin remitir a la materia y a la forma (hilemorfismo). Cuando materia y forma son determinantes para pensar la sustancia, lo que nos dice es que la efectividad de la sustancia, su existencia real no puede darse sino como entelequia. El fundamento de ello se debe a que la materia es cambiante, es decir, en ella opera el principio del cambio o del movimiento. El cambio, a su vez, es entendido como pasar de la potencia al acto. El ser en acto corresponde a la materia, es lo que ahora es (Aristóteles, 1970, IX, 6, 1048a30-35). Para Aristóteles el ser en acto es “más” sustancia que el ser en potencia, puesto que el segundo no es aún, sino que podría llegar a ser. La potencia, entendida como entelequia, posibilita que el ser se realice en su completitud, en su perfección (fin), esto es, que su naturaleza se concrete, se efectúe (Aristóteles, 1970, V, 7, 1017b5).

¿Cómo se configura el problema de Dios desde la teología negativa? Si en la metafísica medieval se denominó al Ser (sustancia en Aristóteles) como Dios, como fundamento de la realidad, ahora, con Heidegger, el Ser se ha comprendido como abismo, como sin-fundamento (*Ab-grund*) (Holzapfel, 1995, pp. 44-45). Con esto, la pregunta leibniziana (¿por qué es el ser y no más bien nada?) juega un papel desarticulador de la metafísica occidental –deudora de Aristóteles–. No obstante, el proceso desarticulador tiene varios episodios, entre ellos podríamos mencionar: el devenir en Heráclito como pivote de reconocer la contrariedad, el no-ser para la armonía de la realidad; Jenófanes con su crítica al antropocentrismo que deja abierta la puerta para descualificar a Dios; Dionisio Areopagita con su Teología de la Trascendencia al comprender a Dios más allá de los conceptos (*apháiresis* = abstracción) y con ello, Dios estaría más allá de todo conocimiento humano (Soto Posada, 2012a, pp. 215-238); Meister Eckhart con su amor a Dios, entendido como amor al no-Dios, no-espíritu, no-imagen, en definitiva, como el no ser del ser de Dios (Holzapfel, 1995, p. 93; Soto Posada, 2012b, pp. 165-187); Juan Escoto Eriúgena con su crítica al lenguaje humano pues con él no hay perfecto conocer de Dios (Fortuny, 2002, pp. 228-250); Hegel (2011), en la *Ciencia de la Lógica*, con su noción de ser: “El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada” (p. 225); Schelling con su distinción dialéctica entre filosofía positiva y filosofía negativa deja abierta una nueva comprensión para el binomio creación y no-ser (Augusto, 2009, pp. 577-600; Holzapfel, 1995, pp. 115-129); y, por último, Heidegger, con su estructura ontoteológica retoma la discusión sobre la preeminencia de Dios en la discusión sobre el ser en la metafísica occidental (Heidegger, 1988).

¿Cómo se comprende al ser desde una teología negativa que no identificaría el Ser y la sustancia como lo hizo Aristóteles? Se podría entender a la filosofía moderna como el pináculo del proyecto racionalista que buscaba el fundamento de la realidad. La paradoja sería que la misma razón reclamaría su carácter infundado: “la sinrazón de la razón” o “el fundamento sin fundamento” (Heidegger, 1991, pp. 81-90; Holzapfel, 2005, p. 38); los criterios de necesidad y universalidad, propios del esquema racionalista del fundamento entrarían en un profundo conflicto. Allí donde se

exigía claridad y distinción, verdad absoluta, necesidad, lo único que se encontró fue contingencia: la sinrazón.

¿Qué sentido tiene la objetividad cuando su fundamento es la subjetividad? La negación del principio de razón y los postulados racionalistas (axiomas) nos llevaría a la crítica de la necesidad a partir de la anulación del principio de contradicción, la cual es formulada por Meillassoux (2015) con su crítica al correlacionismo: rompiendo con la relación dialéctica sujeto-objeto, a través de la fundamentación de la necesidad de la contingencia de las leyes de la naturaleza, podremos acceder al absoluto (Castro Córdoba, 2019, pp. 81-119). Pero este absoluto no sería el que buscaba el racionalismo, sino el encontrado por Kant y Schopenhauer: noúmeno y pura voluntad, es decir, indeterminación. Este nuevo puerto al que llegó la filosofía moderna sería la teología negativa; ahora, se podrá decir, el ser es la nada o, en el mejor de los casos, el ser es indeterminado porque es inefable (profunda incógnita de la cosa en sí). No se sabe cómo es Dios: ¿es uno? ¿omnisciente? ¿perfecto? ¿bueno?, etc., entonces, nos queda lo dicho por Wittgenstein (2003, p. 132), “De lo que no se puede hablar hay que callar”. ¿Qué sentido tiene la Biblia si comprendemos a Dios desde la teología negativa? ¿Cuál sería el *evangelio* –la buena nueva (el buen mensaje)– de un Dios indeterminado? ¿Cuál sería la ética de este Dios infundado?

Un Dios –*deus absconditus*– desde la teología negativa dejaría abierta la puerta para que cada uno pueda decidir morir, pues se disociaría la imagen de Dios en nosotros (entendida esta imagen como amor y libertad); en cambio, desde la perspectiva de un Dios como fundamento podría haber tres posturas –si no más– sobre el suicidio: la primera, permisiva siempre y cuando la orden sea dada por Dios (la vida sería propiedad divina); la segunda, condenatoria, pues si no está en los designios de Dios, ninguna persona debe cometer suicidio (la voluntad humana, aunque libre, debe obedecer a Dios) y, por último, una postura más abierta, pues, aunque haya Dios, el amor de Dios no va en contra de la libertad humana, por tanto, somos libres de cometer suicidio –pero esta voluntad tendría una causa: una enfermedad mental–. La metafísica del abismo pone en jaque la necesidad ontológica, y con ello todas las pretensiones racionalistas o trascendentalistas de fundar una ética en el deber ser.

4. ¿Condena al suicidio? Hacia las tecnologías del suicidio

La condena al suicidio del cristianismo radica en una serie de consideraciones ontológicas y epistemológicas. En principio, el Dios de la Teología cristiana guarda una positividad en tanto que, si bien no podemos conocerlo directamente, podemos acceder a él de manera indirecta; por los argumentos cosmológicos, el argumento ontológico, las cinco vías, el principio de razón suficiente, por ejemplo. Sin embargo, más allá de la validez o no de estos argumentos, lo que ha quedado en la Historia del cristianismo es que Dios existe y tiene cualidades (Teología positiva). Desde esta

consideración, ¿cuál sería uno de los argumentos para que los cristianos adopten las prerrogativas? En primer lugar, estas normas y valores serían lo que salvaguardarían la vida; en segundo lugar, estas prerrogativas guardarían una jerarquía por sobre las normas de los seres humanos porque la vida tiene un propietario, a saber, Dios. Desde esta perspectiva, el cristianismo se configuraría como theoeconomía política.

Para articular una respuesta que revele los fundamentos de las razones del porqué el cristianismo ha sido una Doctrina contraria al suicidio, se podría mencionar a Philipp Mainländer, quien construyó una perspectiva mitopoética del inicio de la realidad. Cabe destacar que este pensador aboga por la defensa del suicidio. ¿Por qué sería consecuente el suicidio para este pensador? Desde la perspectiva de Mainländer, el suicidio es manifestación necesaria de la ley del debilitamiento de la fuerza, la cual toma la forma del dolor para los seres humanos. ¿Cómo dar término al dolor? La respuesta radica en la tendencia natural de la realidad a la autodestrucción y, en el caso del individuo, el suicidio. No olvidar que Dios, sobrepasado por su super-ser, quiso el no-ser. Entonces, la clave es la tendencia al no-ser de la realidad (Mainländer, 2011). La postura que se esbozará en este trabajo dice relación al paso de la unicidad –Dios– hacia la multiplicidad –realidad–. La perspectiva de Mainländer conlleva una serie de problemas teológicos, tal como la libertad de Dios y su compatibilidad con el suicidio, problemas que se relacionan a la vez con los conceptos teológicos de omnipotencia, trascendencia, inmanencia y perfección, considerando los conceptos antes mencionados, ¿cómo es posible el suicidio de Dios? Aquí radicaría uno de los fundamentos para negar el suicidio desde la teología cristiana, a saber, el carácter monista de su ontología: Dios en tanto omnipresente, trascendente, personal, perfecto, etc.

Para Schopenhauer el suicidio no es una postura viable desde su ontología monista, al igual que el cristianismo; el monismo de la ontología schopenhaueriana radicaría en que la multiplicidad del mundo –las cuatro clases de objetos para el sujeto– es mera apariencia: representación (*Vorstellung*). Una de las diferencias entre el monismo del cristianismo con el de Schopenhauer consistiría en que la voluntad –fundamento de la realidad– no es entendida como personal, omnipresente, etc. ¿Habría alguna relación entre monismo, pluralismo y suicidio? ¿En cuáles ontologías el suicidio tiene posibilidad de ser afirmado?

Ahora bien, pareciera que las ideas ontológicas de multiplicidad y unicidad (monismo) no son criterios suficientes para postular la necesidad del suicidio desde consideraciones cristianas. Es por ello que sería interesante complementar un futuro análisis de las ideas ontológicas del suicidio en el cristianismo con una de las hipótesis del materialismo filosófico:

Las Ideas –tal como las hemos concebido– no son previas al proceso mismo de la producción: por tanto, sería vana empresa tratar de ofrecer un diseño “a priori” de las mismas, incluso un diseño sistemático. Tan sólo es posible extraerlas del mismo proceso material e histórico que las determinan (Bueno, 1970, p. 244).

Entonces, se abordará en una futura investigación cómo las ideas de multiplicidad y unicidad a partir de su ámbito se han cristalizado en saberes técnicos o científicos. La hipótesis también tiene un giro metodológico, partir de la materialidad mundana puesto que las ideas:

...No proceden de un cielo transuránico, o de la mente divina; pero tampoco proceden de la conciencia trascendental pura, de la mente humana (como enseñaron los kantianos y los neokantianos). Proceden de la "Tierra", es decir, de conceptos positivos, técnicos o tecnológicos, previamente establecidos (Bueno, 2005, p. 96).

Entendidas así las Ideas, el paso a seguir será encontrar los conceptos positivos, técnicos o tecnológicos de la Idea de suicidio: ¿de cuál o cuáles ciencias o técnicas ha brotado la Idea de suicidio? Trataremos de abordar este asunto de modo esquemático, lamentablemente.

Siguiendo esta precaución o advertencia, nos serviremos del texto *On Suicide* de David Hume a tal punto de considerarlo como un texto paradigmático por el cual la Idea de suicidio se encuentra circunscrito a tres argumentos que niegan el derecho al suicidio. El esquema del texto queda configurado de la siguiente manera: la tesis de Hume es "...los hombres tienen derecho a acabar con su vida cuando consideran desde un punto de vista racional que dicha vida no les proporcionará más que sufrimiento" (Tasset Carmona, 1992, p. 154). Para defender su tesis Hume analiza las posturas contrarias y estas son: el suicidio atenta contra la voluntad de Dios; el suicidio atenta contra el resto de los seres humanos; y, por último, el suicidio atenta contra el interés propio del individuo. Estas posturas expresan una larga tradición filosófica, por ello el texto de Hume se ha considerado paradigmático, pues si se hace un recorrido, aunque breve y somero, por la Historia de la Filosofía, se percatará de que la Idea de suicidio navega por, al menos, estos autores: Platón, Aristóteles, estoicos, san Agustín, santo Tomás de Aquino, etc. (Baquedano-Jer, 2017) y llama profundamente la atención que cada una de esas posturas se circunscriban en tres saberes técnicos: la Teología, la Política y el Derecho. Para no caer en generalizaciones, se ofrecerá un caso que puede servir de apoyo a la intuición defendida aquí. Uno de los enfoques sobre el suicidio se circunscribe, al menos, al ámbito de dos técnicas.

Se ha dicho que, en la Grecia antigua, el suicidio era entendido como un delito hacia la *polis* y que los castigos para los que cometieran suicidio iban desde la mutilación del cadáver, los entierros aislados y ocultos –una suerte de ostracismo–, y hasta la deshonra familiar del suicida. Esto, claramente, a modo de contexto; no obstante, para Platón como para Aristóteles, el fenómeno del suicidio –denominado por los griegos: *autokheir* "por propia mano"– significó distintas problemáticas, por ejemplo, para Platón, el hecho de que su maestro haya optado por el suicidio o beber la cicuta "por propia mano" no encajaba con sus influencias órficas y pitagóricas tal como se puede apreciar en el Fedón (Baquedano-Jer, 2017, p. 133). Ahora, de estas influencias, en términos generales, la que nos interesa es la interpretación platónica sobre el alma como propiedad de los dioses. Este aspecto nos parece relevante para una ontología de la Idea del suicidio. Pues, lo que significa esta idea, es que la vida es una propiedad de la cual los hombres no pueden disponer

libremente sin recibir algún tipo de recriminación o, mejor dicho, castigo. Aquí, entonces, encontramos al fenómeno circunscrito por dos saberes, el teológico y el político: teológico debido a que son los dioses los que nos dan la vida, y el político, en tanto se castiga, a partir de las leyes, al suicida. Ambas, sin embargo, consideran a la vida como un tipo de propiedad. En este último punto, Aristóteles es mucho más categórico y explícito, pues el suicida, atentaría contra el bien común, es decir, contra la Polis y es por esto que ella castiga con la pérdida de derechos civiles a quien intente suicidarse. Aquí el punto pareciera ser el carácter ontológico de la vida. ¿De quién es la vida? La respuesta, claramente, se esgrimiría a favor de la *polis* y de los dioses. No olvidemos que, para el mundo griego, Ética y Política, son dos formas de vida, de *bíos*, en tanto vida cualificada, determinada (Agamben, 2018, p. 11), que se encuentran relacionadas a tal punto de encontrarse en el mismo plano: la *areté* del ser humano. Y esto último es relevante debido a que nos clarifica el proyecto platónico y aristotélico de organizar la *polis* en donde se de la felicidad y la justicia.

Sin embargo, la reconstrucción que se ha hecho no pretende ser exhaustiva ni mucho menos agotar el campo, más bien, de lo que se trató es de situar en contexto los saberes relativos al suicidio que en *On Suicide* aparecen esquematizados a partir de tres diferentes argumentos para negar el acto suicida, a saber: “si el suicidio es un acto criminal, tendrá que tratarse de una trasgresión de nuestra obligación para con Dios [Teología], con el prójimo [Política] o con nosotros mismos [Derecho]” (Hume, 2011, p. 495). Si se toma el texto de Hume como material pertinente, esto es debido a la tesis que defiende: los hombres tienen derecho a acabar con su vida; tesis que distingue, desde nuestra lectura, entre el carácter ético del suicidio y la constitución ontológica del suicidio.

Conclusiones

Desde la Teología negativa, si Dios es indeterminado, abismo (*Ab-grund*), todo estaría permitido, pues no habría un criterio seguro para fundar una ética: “si Dios no existe, todo está permitido” (Dostoievsky). Entonces, el suicidio no sería un tabú. Contrario a esto, la Teología positiva, podría articular dos respuestas para el acto suicida: afirmativa, en tanto acto martiriológico; negativa, en tanto transgresión de los designios de Dios. No obstante, uno de los fundamentos para negar el acto suicida, dice relación con el arrepentimiento, pues si el alma es inmortal y el arrepentimiento es condición necesaria para que Dios perdone nuestros pecados, entonces, el suicida accederá a la salvación. Sin embargo, la cuestión no radica en argumentos, pues en la Historia del acto suicida, tal como se pudo observar en *On Suicide*, los argumentos no solucionan la problemática, pues ha habido, en el cristianismo, tanto argumentos a favor como en contra del acto suicida. Lo que se ha tratado de bosquejar en este breve recorrido histórico-sistemático es la relevancia del análisis ontológico y de las tecnologías para abordar la cuestión del suicidio a partir del amor propio del cristianismo. Uno de los temas para profundizar en una futura investigación será sobre la matriz biopolítica del problema del suicidio en el cristianismo, pues, la negación del acto suicida no se

entiende sino a partir de la imposibilidad de concebir un gobierno sin súbditos, pues ¿cuál sería la razón fundamental para prohibir el suicidio cuando Jesús lo cometió, y cuando, en ciertos casos, Dios mismo ordena o “tolera” el acto suicida? Recordemos el paso del “conócete a ti mismo” griego al “ama a tu prójimo como a ti mismo” cristiano. Para abordar estas problemáticas no se puede dejar de lado el carácter imperial, hegemónico, del cristianismo; pues, en la negativa del suicidio estarían imbricadas las tecnologías del cuidado de la vida del cristianismo junto con sus nociones de amor, porque amor y vida, para el cristianismo, son ideas ontológicas relevantes para la Teología.

Por otra parte, la idea de suicidio se podría entender a partir de su constitución ontológica, a saber, su relación con una naturaleza en sentido monista o pluralista; una ontología materialista o espiritualista y el ámbito histórico y tecnológico en donde se configura. Con esto que se ha dicho, se reclama un análisis sistemático e histórico de la idea de suicidio, sobre todo cuando Camus manifiesta que no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Y si se entiende a la filosofía como el ejercicio crítico de las ideas ontológicas que configuran el horizonte de nuestra historia: ideas de Dios, Unidad, Totalidad, etc. se puede vislumbrar la urgencia del asunto, pues no solo son ideas fundamentales (al modo de Heidegger u Ortega), sino, además, el suicidio sigue siendo una de las preocupaciones de nuestra sociedad. El núcleo de la problemática sobre el suicidio, más allá de la Teología cristiana, la ontología recobra su sitio fundamental, ya que pareciera que el horizonte interpretativo se relaciona con la noción del ser, en tanto ser como aquel que exige la existencia o, ser, en tanto contingente: ¿el ser, es necesario o contingente?

Cuando se apela al carácter fundamental o radical de ontología, se hace referencia a que la idea de suicidio nos posiciona existencialmente en una comprensión de la realidad: ¿cómo es la realidad, ya sea para mí como en sí? Y, dependiendo de esta consideración el suicidio toma cabida o posibilidad. ¿Por qué en algunos sistemas filosóficos no es un tema el suicidio? O, por otro lado, ¿en todo sistema filosófico hay algo que encontrar con respecto al suicidio, y, sobre todo, a la idea del suicidio? La intención de estas preguntas no es posicionarnos en una falsa dicotomía, sino en el ejercicio para mostrar la naturaleza límite del suicidio.

Retomando, se considera que el suicidio, tanto el fenómeno como su constitución ontológica es relevante debido a que pone en juego la existencia, pero no la de cada cual, sino el sentido y la necesidad de la existencia, porque en la expresión “que haya una humanidad” (Jonas, 1995), subyace una idea ontológica fundamental que se puede relacionar con que el ser persiste en su existencia (Spinoza) y una vasta tradición filosófica que justifique la relación entre *deber ser* y *ser*, por un lado, y una vasta tradición filosófica que abogue por la necesidad de la existencia del ser, por otro.

El problema del suicidio en el cristianismo englobaría una serie de temáticas, tales como el amor a sí mismo y el amor a Dios, las distintas posturas de la Teología sobre el suicidio y la naturaleza de Dios (Teología negativa o positiva), entre otros. Estas temáticas han develado el fundamento

ontológico del problema del suicidio que reclamarían un desarrollo más profundo debido a su complejidad, por tanto, se volverá necesario complementarlas con un futuro trabajo en donde se intentará dilucidar la matriz ontológica y biopolítica del problema del suicidio en el cristianismo, tal como se pudo vislumbrar en *On Suicide* de David Hume. Matriz ontológica que podrían estar implicadas las Ideas de necesidad, contingencia, pluralismo y monismo. Mientras que el carácter biopolítico podría estar circunscrito a las técnicas y tecnologías implicadas en la afirmación o negación del acto suicida.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2018). *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda* (M. Ruwituso, Trad.). Adriana Hidalgo
- San Agustín de Hipona. (1958). *La ciudad de Dios* (Vol. 16, Obras de San Agustín). BAC.
- Aristóteles. (1970). *Metafísica* (V. García Yebra, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos. <https://bit.ly/3dUA9tc>
- Armstrong, K. (2006). Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam (M. C. Blanco Moreno y R. A. Díez Aragón, Trad.). Paidós.
- Augusto, R. (2009). La evolución intelectual del último Schelling: Filosofía negativa y filosofía positiva. *Anuario Filosófico*, 42(3), 577-600. <https://bit.ly/3fmtSXJ>
- Baena Zúñiga, A., Sandoval Villegas, M. A., Urbina Torres, C. C., Helen Juárez, N., y Villaseñor Bayardo, S. J. (2005). Los trastornos del estado del ánimo. *Revista digital universitaria*, 6(11), 1-14. <https://bit.ly/3V7O9kq>
- Baquedano-Jer, S. (2017). La naturaleza del suicidio. *Jurídicas (Universidad de Caldas. En línea)*, 14(1), pp. 131-144. <https://bit.ly/3Ce0GLu>
- Benedicto XVI. Vaticano II. Deus caritas est. Sobre el amor cristiano. Carta Encíclica. 25 de noviembre de 2005. <https://bit.ly/3SE6VOc>
- Botero G., J. S. (2007). El amor conyugal: Integración de 'Eros' e 'Ágape'. (Deus Caritas est, nn. 2-11). *Cauriensia*, 2, 343-362. <https://bit.ly/3RiEFPs>
- Bueno, G. (1970). *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*. Ciencia Nueva.
- Bueno, G. (2005). *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*. B.
- Butler, A. (1965). *Vida de los santos* (Vol. 2) (W. Guinea, Trad.). C I-John W. Clute.
- Castro Córdoba, E. (2019). Realismo postcontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI. [Tesis de doctorado no publicada, Universidad Complutense de Madrid]. <https://bit.ly/3M5zD8J>
- Cohen Agrest, D. (2007). *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. México: FCE.

- Fortuny, F. J. (2002). Juan Escoto Eriúgena: Subjetividad divina y teología negativa. *Teología y Vida*, 43(2-3), 228-250. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492002000200012>
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Allende Salazar, Trad.). Paidós.
- García-Carbajo, J. y Llugany Torres, N. (2020). Bases romanas y hebreas del cristianismo en torno al suicidio. *Revista Europa (Mendoza)*, (11), 91-109. <https://bit.ly/3dTUrTR>
- González-Cobo, R. (2015). *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*. Acanalado.
- Hegel, G. (2011). *La Ciencia de la Lógica. La lógica objetiva* (F. Duque, Trad.). Abada.
- Heidegger, M. (1988). *Identidad y Diferencia* (H. Cortés y A. Leyte, Trads.). Anthropos.
- Heidegger, M. (1991). La proposición del fundamento (F. Duque y J. Pérez de Tudela, Trads). Serbal.
- Holzapfel, C. (1995). *Deus absconditus*. Dolmen.
- Holzapfel, C. (1998). *Lecturas del amor*. Universitaria.
- Holzapfel, C. (2005). *A la búsqueda del sentido*. Sudamericana.
- Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios* (C. Martín Ramírez, Trad.). Trota.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (J. M. Fernández Retenaga, Trad.). Herder.
- Mainländer, P. (2011). *Filosofía de la redención. Antología* (S. Baquedano Jer, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (M. Martínez, Trad.). Caja Negra.
- Mira Bohórquez, P. (2008). Amarse a sí mismo según Aristóteles. Comentarios a Ética a Nicómaco IX. 8. *Revista Philosophica*, 33(1), 99-112.
- Miranda Montencinos, A. (2008). El principio del doble efecto y su relevancia en el razonamiento jurídico. *Revista chilena de derecho*, 35(3), 485-519. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34372008000300005>
- Muñoz, R. (2006). Caritas. Amor cristiano y acción social. *Scripta Theologica*, 38(3), 1005-1022. <https://bit.ly/3M7sYL5>
- Platón. (1988). *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro* (Vol. 3) (C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, Trads.). Gredos. <https://bit.ly/3SOdlol>
- Soto Posada, G. (2012a). Dionisio Areopagita y la mística. *Cuestiones teológicas*, 39(92), 215-238. <https://bit.ly/3SzFG7G>
- Soto Posada, G. (2012b). El maestro Eckhart: Filosofía y mística. *Estudios de filosofía*, (46), 165-187. <https://bit.ly/3f19PTD>
- Stevenson, L. (1995). *Siete teorías de la naturaleza humana*. E. Ibáñez Guerra (Trad.). Cátedra.

Tasset Carmona, J. L. (1992). Suicidio y fiesta del yo. El suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de "On Suicide" de David Hume. *Telos*, 1(1), 149-166. <https://doi.org/10.15304/t.1.1.643>

La Biblia Latinoamérica (2002). (108a ed.). San Pablo-Editorial Verbo Divino.

Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza.

Para citar este artículo bajo norma APA 7a ed.

Montes Vargas, P. (2022). El acto suicida en el cristianismo: un breve recorrido histórico-sistemático. *Cuadernos de teología – Universidad Católica del Norte (En línea)*, 14, e5376. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-5376>



Copyright del artículo: ©2022 Pablo Montes



Este es un artículo de acceso abierto, bajo licencia Creative Commons BY 4.0.