



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n185.93604>

LOS MOTIVOS DE LUCRECIA. UNA CONSIDERACIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA VIOLACIÓN Y EL DARSE MUERTE



LUCRETIA'S MOTIVES A PHILOSOPHICAL CONSIDERATION ON RAPE AND SELF-KILLING

HERNÁN NEIRA*
Universidad de Santiago de Chile - Santiago - Chile

Artículo recibido: 23 de febrero del 2021; aceptado: 28 de junio del 2021

* hernan.neira@usach.cl / ORCID: 0000-0003-3198-7242

Cómo citar este artículo:

MLA: Neira, Hernán. "Los motivos de Lucrecia. Una consideración filosófica sobre la violación y el darse muerte." *Ideas y Valores*, 72, 183 (2023): 161-185.

APA: Neira, H. (2023). Los motivos de Lucrecia. Una consideración filosófica sobre la violación y el darse muerte. *Ideas y Valores*, 72 (183), 161-185.

CHICAGO: Hernán Neira. "Los motivos de Lucrecia. Una consideración filosófica sobre la violación y el darse muerte". *Ideas y Valores* 72, 183 (2023): 161-185.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Al testimoniar que ha sido violada y darse muerte, Lucrecia ensambla un hecho privado que interesa al Estado y está abierto a la discusión de todos. Con ello traspasa la responsabilidad del próximo acto político a los patricios. Los análisis que realizan Agustín de Hipona y Kant de ese suicidio, centrados en el pudor y el honor, tienen en común soslayar que Lucrecia testimonia del crimen, por lo que no vislumbran la cadena de acciones que detona la heroína, ignorando el interés público del acontecimiento. Una consideración filosófica sobre el suicidio y sobre el testimonio de Lucrecia permite esclarecer algunos aspectos infravalorados de la heroína romana.

Palabras clave: Lucrecia, deberes públicos, narración de la violación, suicidio honorable, violación.

ABSTRACT:

Lucretia narrates her rape and promptly commits suicide. Her act is private, but she joins it with another of public consequences; this act regards the State and it is also offered to public discussion. With this act, she transfers political responsibilities on the patricians and awakes public duties on them. Agustin of Hippo's and Kant's analysis on that suicide, centred on shame and honour, neglects the relevance of testify and making known the crime, do not glimpse the chain of moral and political deeds that Lucretia enlightens and they do not discern the public interest of the fact. A philosophical consideration about narrating rape and suicide allows elucidating some political acts of the heroine and of rape.

Keywords: Lucretia, rape, public duties, narrating rape, honourable suicide.

Introducción

Al día siguiente de ser violada por Sexto Tarquinio, hijo del monarca Lucio Tarquinio el Soberbio, Lucrecia narra a sus familiares lo sucedido y les pide vengar su muerte y liberar a Roma del tirano, suicidándose instantes después. Ese hecho permite establecer un paralelismo entre el sometimiento sexual de la heroína por Tarquinio y el sometimiento en que se encuentra la ciudad. Con su relato y el darse muerte, Lucrecia entiende haber cumplido con un deber y traspasar obligaciones a los familiares y nobles que la rodean. Uno de ellos, Bruto, al recoger el puñal, asume la obligación transferida en nombre de los patricios. Entonces, por un lado, la narrativa de su violación y, por otro, la promesa de venganza que ha obtenido por parte de sus familiares, son aspectos de un mismo hecho: se requiere un cambio político para que una mujer patricia no sea violada por el hijo del monarca y se requiere un cambio político para que Roma cese de ser transgredida por un tirano.

Lo acontecido a la heroína romana ha sido tema de numerosas reflexiones. Óscar Velázquez (Velázquez 1998) describió con sutileza el contexto de la narración de San Agustín. Maricel Radiminski (2016) ha dado cuenta de la confluencia de lo privado y lo público en relación con Lucrecia. Ahora bien, aunque de gran penetración, estos trabajos dejan en suspenso una teoría del suicidio en la ciudad, sobre el testimonio del crimen y del momento elegido por la heroína para darse muerte. Por eso, es posible preguntarse: ¿Cuáles son las consecuencias de pivotar el análisis desde la teoría del pudor y del honor dañado a otra sobre los aspectos políticos del hecho? ¿Qué valor dar al momento elegido por la heroína para testimoniar de su violación y después darse muerte? ¿Podemos revalorar, hoy, algunos caracteres suicidio ético-político de Lucrecia a la luz de aspectos que Agustín de Hipona y Kant infravaloraron o no vieron? Es lo que abordamos en nuestro trabajo.

La exposición se divide en cuatro secciones. En la primera, a partir de la oposición que Platón establece entre las penas que la ciudad impone a quien se da muerte por cobardía y la exculpación de quien lo hace por una desgracia sobremanera dolorosa, reflexionaremos sobre los motivos por el que la *polis* exime de condena a algunos suicidios. En la segunda, analizaremos la teoría del *pudor infirmitas*, que es el eje para la valoración que da Agustín al suicidio de Lucrecia. En la tercera, se pondrá a la luz que Kant infraconsidera que la elección del momento en que Lucrecia se suicida da cuenta de su voluntad de hacer público el crimen que ha sufrido. Por último, en la cuarta, en tanto el darse muerte puede estar causado, no por un daño al pudor, no por una patología ni por una debilidad ontológica, sino por la intención deliberada de intervenir en un hecho político, concluiremos que, al menos en Lucrecia, lo

privado y lo público se ensamblan en el hecho de testimoniar públicamente una violación y darse muerte.

Platón: el motivo de la desgracia como causa del suicidio en *Las leyes*

Platón trata el homicidio en el marco de una discusión sobre la justicia y las causas de la injusticia, siendo esta última la ignorancia. Eso permite ordenar los crímenes en el contexto de una relación global entre ley de la razón, de la ciudad y de la divinidad, clasificándolos, paralelamente, por tipo y gravedad del homicidio. En la determinación de esta, hay cuatro criterios principales: la finalidad pedagógica de la justicia en relación con el homicidio, el carácter voluntario o involuntario del crimen, la proximidad de la persona a quien se da muerte y, por último, la motivación de ello. Comencemos con el primer criterio: la finalidad de la justicia en relación con el asesinato.

En el Libro IX, el personaje del Ateniense otorga un propósito pedagógico a la justicia:

cuando alguien cometa un acto injusto, grande o pequeño, la ley le enseñará y le forzará a no osar nunca jamás hacer voluntariamente semejante cosa o a hacerla con mucha menos frecuencia [...] Así, con hechos o palabras, con placeres o dolores, con honras o degradaciones, con multas o con dádivas o, en general, por cualquier otro medio, se consigue que odie la injusticia. (862d)

Posteriormente, siguiendo el segundo criterio, es decir, el carácter voluntario o involuntario del homicidio, Platón relaciona injusticia con dos partes del alma: una es el arrebató, que es pendenciero y actúa por fuerza, y la otra, el placer, que actúa por persuasión y engaño:

al imperio en el alma del arrebató, del miedo, del placer, del dolor, de las envidias y de las concupiscencias, tanto si causa daño como si no, le llamo en general injusticia. En cambio, todo lo que se hace conforme al criterio de lo mejor, como quiera que lo entiendan ya la ciudad ya los particulares, se impone en el alma y rige a cada hombre, ha de ser declarado como justo, aun en el caso de que se produzca algún daño. (863e-864a)

La culpa de homicidio (*fonou*) violento e involuntario en certámenes, juegos deportivos o de guerra puede ser purificado conforme con la ley de Delfos (865e). Si se mata en otras circunstancias, las purificaciones deben ser mayores. Si se mata a alguien con arrebató, habría que distinguir, siempre según Platón, si fue voluntario o involuntario. El concepto de arrebató en el acto de matar se atribuye a quienes lo hacen:

en el primer ímpetu con golpes o de otra manera semejante y se sienten arrepentidos inmediatamente [...] y también obran con arrebató cuantos,

ultrajados con palabras o con obras afrentosas, persiguen la venganza y dan muerte posteriormente a alguno queriendo, en efecto, matarle, y no se arrepienten. (866e)

Para Platón, la muerte en los certámenes o juegos y la muerte con arrebato son comparables y se hallan en el límite de lo voluntario y de lo involuntario, por lo que sería difícil determinar para la ley si han de considerarse fruto o no de la voluntad. Por ello propone separar estas muertes de aquellas con premeditación, poniendo penas más graves a los que han matado con deliberación y cólera (867 b). Para definir la pena, conviene distinguir entre premeditación o ausencia de premeditación, con penas más graves para los que han matado con deliberación y por cólera y más ligeras para los que lo han hecho sin propósito e instantáneamente, teniendo esto último una pena menor (867a-b). Entonces,

si alguno mata por su mano a un hombre libre y el hecho resulta realizado sin deliberación por un cierto impulso de cólera, sufra el causante todo aquello que debe sufrir el que mató involuntariamente; y además, como correctivo de su arrebato mismo, sea obligado a pasar dos años en el destierro. (867 c-d)

Se trata de hacer justicia a algunos homicidios, de que los responsables expíen su culpa y de que no se reproduzca el crimen, por lo que la ley y la pena buscan corregir a las almas que han enfermado a causa del vicio (Lisi 1999).

Analicemos, ahora, el homicidio según el tercer criterio, la proximidad entre víctima y victimario. En efecto, en el libro IX de *Las leyes*, la proximidad que tienen víctima y victimario determina la gravedad del homicidio y la actitud que la ciudad debe tomar ante el cadáver y la memoria del difunto: cuanto más próximos, más grave el crimen y más severa ha de ser la pena. Ese tipo de homicidio merece, además, un nombre singular: parricidio. Así sucede con los asesinatos voluntarios de alguien de la misma estirpe (871a), o de parientes o progenitores, correspondiendo también, en esos casos, mayores penas (868c-869). La gradiente va desde el asesinar al propio esclavo (868a), el uxoricidio (868d), el fratricidio (868e) y el de los padres (869a). Matar a los parientes no solo es un delito privado, sino un crimen impío y que amenaza a la ciudad en sus fundamentos. Ese crimen, entonces, tiene efectos privados y públicos (público civil y público religioso), por lo que corresponde, también, un doble castigo. El religioso consiste en una imposición de justicia (*diké*) establecida por los sacerdotes: que el criminal sea muerto por sus hijos –los más próximos a este y nietos del asesinado– y que, al renacer, vuelva a perder la vida por obra de quienes dio a luz (872e), correspondiendo algo semejante a quien dé muerte a su madre; la pena

civil será que los jueces de la *polis* den muerte al parricida (872e). A aquel castigo se agrega el civil, el del legislador mortal, que:

establecerá [...] que el parricida se aparte de la vida común [...] los ministros judiciales le darán muerte y le echarán desnudo [...] fuera de la ciudad. Y todas las autoridades, en nombre de la ciudad entera, llevando cada una una piedra, láncela sobre la cabeza del cadáver y purifiquen así la ciudad toda. (873)

La pena religiosa para el parricidio paterno consiste en que los hijos del criminal —los más próximos a este y nietos del asesinado— maten a su propio padre, correspondiendo algo semejante a quien dé muerte a su madre; la pena civil será que los jueces de la *polis* den muerte al parricida (872e). Serge Margel interpreta el pasaje del parricidio así:

es un asesinato sacrilego cometido por cólera [...] Si el criminal no contiene su cólera, pero mata a su víctima, en este caso el padre [...] sin deliberación (*απροβουλευτωζ*), su acto se parece a un crimen involuntario. En cambio, si el asesino espera, premedita el golpe [...] su acto parece este vez un crimen voluntario. (2008)

Ahora bien, hay un caso singular de parricidio, el suicidio. Platón se pregunta:

¿qué es lo que debe sufrir el que mata al ser que entre todos le es más íntimo [*oikeiotaton*] y que se reputa como el más querido [*filaton*]? Hablo del que se mata a sí mismo, privándose violentamente de cumplir una parte de su destino. (873c)

El lugar que ocupa el suicidio en el Libro IX es significativo. En efecto, en el Libro IX Platón describe las penas del homicidio en una línea de creciente proximidad del homicida en relación con las víctimas de su acto, línea de cercanía que concluye en el suicidio, donde se produce identidad entre la víctima y el victimario (872d a 873d). El clímax del parricidio es una forma singular de este: el suicidio. Van Hooff sostiene: “[E]n *Las leyes* el suicidio [self-killing] es el clímax en la terna de homicidios directos contra el propio pueblo”¹ (2011: 186). Solo tras concluir el análisis del suicidio Platón da por “establecida esta sección de la ley relativa al homicidio” (874b), de forma que homicidio, parricidio y suicidio quedan en un grupo conceptualmente asociado, aunque se diferencien.² Tras la descripción del suicidio, el clímax de la narración platónica alivia el dramatismo y se desplaza a un crimen menos grave: el delito de lesiones. Por ello, proponemos que para Platón el suicidio,

1 Las traducciones del inglés y francés son nuestras.

2 Algo semejante se constata en algunos códigos penales contemporáneos.

colocado en el punto más intenso de la narración del Libro IX, está asociado al parricidio, como una forma singular de este, hipótesis que se fortalece por la afirmación, que hemos visto, de que se trata de la muerte del más “íntimo” y del más “querido” respecto del homicida, un crimen “absolutamente impío” (872e), cuya gravedad le da repercusión pública religiosa y pública civil.

Ahora bien, como el homicidio es un acto penado por el Estado, se plantea el problema de cuál es la tarea justiciera que este tiene en relación con un suicida, considerando la proximidad entre víctima y victimario. La dificultad es grande, porque el culpable ya ha muerto. Entonces, ya ha recibido la pena o una porción de ella, perder la vida, de parte de quien le era más íntimo y querido, sí mismo, por sus propias manos. En el esquema de Platón, tanto en el parricidio como en suicidio se repite la estructura de proximidad entre juez y justiciable: ambos tipos de homicidas reciben castigo de manos de personas muy próximas: quien mata a su padre la recibirá de sus hijos, si el Estado no le ha dado muerte; y quien se da muerte, se ha castigado por quien le es más próximo: sí mismo. Cumplida ya una parte esencial de la pena —morir—, la divinidad ha establecido para quien se da muerte los ritos de purificación y enterramiento, que corresponde a los parientes llevar a cabo, no a los sacerdotes (873d), como si Platón insinuase que a los poderes públicos no cupiera piedad, sino distancia y reproche hacia el suicida, incluso respecto de su cadáver. Por eso, a los oficiales de la ciudad corresponderá: alejar al cadáver de la comunidad y, una vez cumplida esa tarea pública:

hay que darles, desde luego, sepultura independiente, separada de la de cualquier otro, y además enterrarlos en los confines de los doce lotes, en término inculto y sin nombre. Y dejarlos en la oscuridad, no señalando con columnas ni con inscripciones sus sepulcros. (873d)

El cuarto criterio en consideración con el homicidio es la motivación del crimen. Ello permite concluir algo especialmente relevante en nuestro trabajo: no todos los suicidios son equivalentes. Según la motivación, el darse muerte puede ser de dos tipos: por un mal insufrible o por cobardía o flojedad, lo que determina la consideración valórica que la ciudad ha de tener con los despojos del suicida, es decir, de ello se deduce la justicia penal que ha de aplicarse al cadáver y memoria del suicida. Por un lado, está quien se da muerte:

sin que se lo mande la justicia ni se halle forzado por haberle sobrevenido alguna desgracia sobremanera dolorosa e ineluctable o por haber incurrido en una ignominia para la que no haya remedio ni paciencia posibles. (873c)

Y, por otro, está el suicidio de quien “se aplica a sí mismo una pena injusta por flojedad y cobardía” (873c). Es decir, el código penal establecido en los libros IX y X de *Las leyes* separa al darse muerte por una desgracia o ignominia respecto del darse muerte por flojedad y cobardía. En la medida en que no es lo mismo ser cobarde que padecer una desgracia o expiar con la propia muerte una ignominia, cada tipo de suicidio revela un *alma* distinta, cuya formación y corrección debe imponer una justicia distinta. La importancia política de la formación de las almas la sabemos gracias a *La república* y al hecho de que aquellas son “causa tanto de los bienes como de los males, de lo bello como de lo feo, de lo justo y de lo injusto y de todos los contrarios” (896d). El mismo Platón recuerda que la finalidad de la justicia no es la venganza, sino evitar que en el futuro se obre mal y que la virtud es enseñable (Platón *Protágoras* 324 a). Así lo interpreta también la crítica contemporánea:

El tratamiento del caso de los ciudadanos que se suicidan es paradigmático de esta producción de lo real por el borrar la imperfección [del ciudadano ...]. La desviación moral no reside en poner fin a los días, sino en el hecho de realizar por razones inmorales, en tanto no relevan de una obligación moral. Para decirlo en términos modernos, el suicidio es un asunto que concierne a los derechos respecto de la ciudad y no respecto de la libertad individual. (Boni 2014)

En un sistema ético y político caracterizado por su estrictez moral y política, Platón revela indulgencia con el suicidio originado en el padecimiento de una desgracia o en la expiación de una ignominia, lo que Minois describe como una posición con “matices” sobre aquellos casos (1995 58). Esto puede relacionarse con dos hechos: el suicidio de Sócrates, su maestro, y el hecho ambivalente de que los suicidios motivados por una desgracia o expiación de ignominia pueden dar cuenta de algunas cualidades positivas del alma. Podemos concluir que la motivación del suicidio es el criterio clave para la valoración que la *polis* dé a quien así muere y, cualquiera sea la causa del darse muerte, los poderes públicos, al menos los religiosos, participan en la determinación y ejecución de la pena al menos en una sociedad como la descrita por Platón, donde no hay una separación nítida entre religión y Estado. Esa motivación será decisiva para la memoria que la ciudad guarde de quien se dé muerte y para la valoración que Agustín de Hipona y en Kant hagan del suicidio de Lucrecia.

Agustín de Hipona: una mujer noble, pero condenable

Ocho siglos más tarde, el debate agustiniano sobre el suicidio está marcado por una “controversia suscitada entre dos concepciones de la realidad y de la vida” (Velázquez 1998). Esa controversia gira en torno

a la opinión de algunas personalidades y filósofos romanos sobre el saqueo de Roma por parte de tropas godas en el año 410; el respeto que habría dado el rey Alarico a quienes, paganos o creyentes, se refugiaron en templos de esta última confesión (1, 7 y 43); los casos de violación de vírgenes cristianas, cautivas, durante el saqueo; y sobre el suicidio de Lucrecia. En ese contexto, Agustín busca probar que la actitud de las mujeres violadas que no se suicidaron, respetando así el mandato bíblico, siempre fue mejor que la de quienes sí lo hicieron.

Agustín de Hipona carga al suicidio, en el capítulo 17 del primer libro de *La ciudad de Dios*, con la culpa de desobedecer el mandamiento bíblico que prohíbe el homicidio (1, 17, 96). Agustín interpreta la Biblia asociando suicidio y homicidio, y aplica un principio que hoy se considera de derecho público: en algunas legislaciones, se entiende que está prohibido todo lo que no está explícitamente mandado. Es decir, puesto que ni la Biblia ni otros libros canónicos mandan el suicidio, y sí prohíben el homicidio, el suicidio también lo sería, por lo que concluye: “cualquiera que matare a un hombre, sea él mismo, sea cualquier otro, contrae crimen de homicidio” [*homicidii*] (1, 22, 105).

La estrategia de Agustín es manifestar, inicialmente, cierta proximidad emotiva hacia las suicidas que se dieron muerte en un contexto de violación o amenaza de violación, preguntándose qué pecho humano no dará perdón a quienes se dieron la muerte por el motivo de castidad. Agustín sostiene que el *discurso* (*disputatio*) sobre el crimen sufrido por las mencionadas cautivas se debate entre la vergüenza y la razón, pero que él no cuida tanto de: “dar respuesta a los extraños cuanto de dar consuelo a los nuestros” (1, 15, 94). Es decir, sobre ese tipo de hechos se debe dar consuelo a los cristianos, más que responder ante los paganos, que podrían legitimar el suicidio por honor o, en caso de violación, porque se teme que en la víctima se haya podido despertar un deleite carnal (*libidinem*), lo que Agustín niega en las cristianas (1, 17, 95). Ahora bien, rápidamente toma distancia sobre ese argumento y afirma:

¿por qué un hombre que no hace mal alguno y, matándose a sí mismo, da muerte a un hombre inocente [quien se suicida] por no sufrir a otro nocente y comete un pecado propio para que no se cometa uno ajeno en él? (1, 16, 96)

Asimismo, se pregunta cuatro capítulos más adelante:

¿cuánto más debe entenderse que no es lícito al hombre matarse a sí mismo [*se ipsum occidere*], cuando en lo escrito: *No matarás*, sin ningún aditamento, nadie ni aun el mismo que lo manda, se considera exceptuado? (1, 20, 103)

Agustín declara que el pecado es “exclusivo de aquel que con violencia se echó con la mujer” (1, 19, 1, p. 98), con lo que condena a Sexto Tarquinio, y califica a Lucrecia de “noble ejemplo (*nobili exemplo*)” (1, 19, 3, p. 101), con lo que expresa cierta admiración por ella, pero se contiene, pues, tras la valoración de su castidad reprueba que la heroína se haya dado muerte. El obispo de Hipona lo describe en estos términos:

Ruborizóse [Lucrecia] de la torpeza ajena que en ella se ejecutó, aunque no con ella [*etiamsi non secum*]. Y [...] receló que no se pensase que lo que había padecido con violencia en vida, lo padeciese con agrado si siguiera viviendo. (Agustín de Hipona, 1, 19, 101)

Motivo por el que ella, finalmente

sin sentencia condenatoria, sino inocente y casta, [...] mató a Lucrecia inocente, casta y, además, forzada”. (1, 19, 2, 100)

Agustín acepta la nobleza ejemplar de la heroína por su pudor y castidad, pero no en otros aspectos, por ser ella pagana y por haberse suicidado, pues la heroína misma se niega el perdón que le ha sido dado por su familia y que le hubiese permitido sobrevivir. Aun condenando a Lucrecia, reconoce la dificultad de la encrucijada moral: “si se atenúa el homicidio, se confirma el adulterio, y si se excusa el adulterio, el homicidio se aumenta. Por ningún lado se halla salida” (Agustín 1, 19, 2-3, 101). El caso puede provocar conmiseración, propia del cristianismo que profesa Agustín, y sirve para ofrecer consuelo, incluso para dialogar y oponerse a los paganos que admiran a Lucrecia. Sin embargo, prima en Agustín lo que entiende como una norma bíblica de no darse muerte, y como ha dicho, no cuida tanto de dar respuesta a extraños —paganos— como consuelo a los *nuestros* —cristianos— ante los cuales no puede colocar como modelo a Lucrecia. Por eso pregunta retóricamente a los paganos: “¿por qué encomiáis elogiosamente a la matadora de una inocente y casta?” (1, 19.2), con lo que asigna al suicidio de Lucrecia el carácter de asesinato de ella contra ella misma, la más cercana a sí misma.

Para valorar los planteamientos de Agustín es necesario volver sobre la narración, sobre el detalle.³ Al menos tres textos coinciden en los rasgos principales de los hechos. *Ab urbe condita* de Titio Livio (c. S. I a. d. C.), la *Historia antigua de Roma Libros IV-VI* de Dionisio de Halicarnaso (1984 [c. 8 a. d. C.]) y los *Fastos* de Ovidio (Ovidio, 2001 [c. 12]) describen que Sexto Tarquinio, hijo de Lucio Tarquinio el Soberbio, rey de Roma, aprovecha su condición de primo de Colatino, marido de Lucrecia, cuando este está ausente, para visitar la casa. Tito Livio escribe que, durante la noche, Sexto Tarquinio llega en la oscuridad al

3 No tenemos datos de cuáles versiones conocía Agustín. Tal vez las tres aquí citadas.

lecho de Lucrecia, le informa que porta una espada (*ferrum in manu est*), y la amenaza con matarla si grita o se opone. Pero, según Tito Livio, Lucrecia no teme a la muerte (*ne mortis quidem metu inclinari*) y resiste, siendo vencida cuando Sexto Tarquinio la amenaza con matar al esclavo de ella, y a Lucrecia misma, colocando juntos los cadáveres, lo que le permitiría acusarla públicamente de adulterio (*ut in sordido adulterio necata dicatur*) (Titus Livius Liv. 1-58). Solo entonces Sexto Tarquinio logra su propósito. Es necesario recordar que existía entonces un tribunal familiar que permitía juzgar a una mujer adúltera y matarla de ser hallada culpable. Ahora bien, Sexto Tarquinio es solo pariente político de Lucrecia, no su padre, ni su marido, ni su hermano, por lo que incluso si Lucrecia hubiese sido adúltera con un esclavo, y se debiese haber constituido un tribunal familiar conforme con las reglas vigentes, la intimidación por parte del violador es un abuso de poder, ya que era un miembro lejano y en conflicto de interés con la víctima al constituirse en juez. Posteriormente, Tito Livio describe la develación que Lucrecia hace de su pérdida de honor ante Colatino (su marido), Lucrecio (su padre) y algunos amigos, pero aclara que solo el cuerpo ha sido violado y que su corazón es inocente. A continuación pide ella a su marido prometer un castigo a Tarquinio, a lo que aquél y sus acompañantes acceden. Colatino, Lucrecio y sus amigos la consuelan, lo que es una absolución por el tribunal de familiar. Lucrecia declara entonces que, aunque se absuelva del pecado (*me ego etsi peccato absolvo*), no se libera de la pena (*supplicio*) y se suicida. Junio Bruto extrae el cuchillo, aún ensangrentado, de la herida mortal que Lucrecia se ha causado, y jura, ante el cadáver de la heroína, castigar a Lucio Tarquinio y a su estirpe, y acabar con la monarquía (Titus Livius, [c. S. I a. d. C.]. I-59). Entrega después el puñal a Colatino, Lucrecio y Valerio, quienes juran también abolir el sistema monárquico (*ad expugnandum regnum vocantem sequuntur ducem*) (Liv. 1 58.59), a lo que se unirán muchos jóvenes romanos.

Ovidio, contemporáneo de Tito Livio, en los *Fastos* (2001 [c. 12])⁴, narración sin pretensión histórica, reafirma las consecuencias públicas de los hechos: Tarquinio, hijo del rey Tarquinio el Soberbio, llega a la habitación de Lucrecia, le hace ver que está armado y que es el hijo del monarca (*ferrum, Lucretia, mecum est natus ait regis*), ella resiste a las suplicas e intimidaciones, pero la vence el chantaje de que la mataría y la acusaría posteriormente de haberla sorprendido adúltera con un esclavo. Ovidio plantea, quizás más explícitamente que Tito Livio, la consecuencia política del hecho y la pone en boca de Lucrecia, dos veces. La primera, al afirmar: “La muchacha, doblegada ante el miedo de la calumnia [succubuit famae], sucumbió. ¿De qué te alegras, victorioso?

4 Texto en el que se centra Maricel Radiminski.

Esta victoria será tu perdición [*quid, victor, gaudes? haec te victoria perdet*]” (811); y, la segunda, al aprobar ella, moribunda, el juramento político que hace Bruto: “postrada, movió los ojos sin luz ante sus palabras y dio la impresión de aprobar lo que había dicho [*illa iacens ad verba oculos sine lumine movit, concussa dicta probare coma*] (846)”. Con ello, Ovidio atribuye a Lucrecia un acto político explícito ligado a la violación que ha sufrido.

La conmiseración o la amnistía pública por haber tenido el suicidio por causa el dolor y la expiación —que son los requisitos exigidos por Platón—, se identifica con la conmiseración privada que le han dado el padre y el esposo en el tribunal familiar. Sin embargo, “El perdón que vosotros me dais —dijo [Lucrecia]— yo misma me lo niego [*quam’ dixit ‘veniam vos datis, ipsa nego’*]. Y sin perder tiempo, atravesó su pecho con un puñal que llevaba oculto, cayendo cubierta de sangre a los pies de su padre” (830).

Ahora bien, si Lucrecia es perdonada, ¿por qué se suicida? La explicación, sobre todo en la narración de Ovidio, es política: su muerte está vinculada con el fundamento mítico-histórica de la recuperación jurídico-política de Roma:

[Bruto] Sacó el arma clavada en el cuerpo de la moribunda, y sosteniendo el puñal que goteaba sangre de alcurnia, echó de su boca amenazadora palabras sin temor: “Yo te juro, por esta sangre esforzada y pura, y por tus manes, que serán para mi un dios, que Tarquino y su estirpe desertora recibirán su castigo. Ya he ocultado bastante tiempo mi valor”. [...]. Bruto arrastró con sus gritos a los Quirites, narrándoles la incalificable acción del rey. Tarquino huyo con su familia. Un cónsul tomó el mando anual: aquel fue el ultimo día de la monarquía. (836-854 Nasón, 2001)

Lucrecia, aunque sea absuelta por el tribunal familiar, no se auto-libera de la pena (*supplicio*), pues se suicida, es decir, junto al jurado familiar que la absuelve, ella se instaura como su propio juez y sujeto justiciable, dictando su pena, aunque no haya ni culpa ni dolo. Recordemos que Ovidio pone en boca de la heroína las siguientes palabras: “El perdón que vosotros me dais —dijo— yo misma me lo niego [*quam’ dixit ‘veniam vos datis, ipsa nego’*]” (830). Agustín encuentra en Lucrecia una virtud, la castidad, pero a esta atribuye y opone un triple dolo: por un lado, sobrevaloración del honor, por otro, debilidad del pudor, la ya vista *pudor infirmitas*: “aunque ella no fuera adúltera, no fue amor de la castidad, sino debilidad del pudor” 1.19.3), y, finalmente, el pecado de suicidio: “no es justicia aquella que la castiga siendo casta” (1.19.1). Agustín identifica el carácter criminal del violador, al que censura, pero también reprocha a Lucrecia haberse negado la salvación que la ciudad y la familia —confundidas— le ofrecen y que además se

haya dado muerte. La reiteración del nombre propio de Lucrecia tres veces y otras tres del pronombre da cuenta de la proximidad de víctima y victimario: “Esto hizo aquella Lucrecia. Aquella Lucrecia, tan celebrada, mató a Lucrecia inocente, casta y, además, forzada [*Hoc fecit illa Lucretia; illa, illa sic praedicata Lucretia innocentem, castam, vim perpersam Lucretiam insuper interemit*]” (1, 19, 2). En una situación de proximidad extrema entre víctima y victimario, en un cuasi parricidio, una y la misma *illa* criminal mata a *illa* inocente, lo que excluye que *illa* puede ser jueza de *illa* justiciable.

Sin embargo, la severidad de la condena agustiniana no se extiende a *todas* las mujeres que se suicidaron para evitar una violación o tras haberla sufrido, ni a todos los cristianos que se han dado muerte, porque algunos santos habrían podido hacerlo por mandato divino (1, 26). Victorino Capanaga, que traduce y comenta a Agustín, recuerda que este habría conocido la narración que realizan Eusebio de Cesárea y San Ambrosio sobre algunas vírgenes cristianas, veneradas, que se suicidaron. En la nota 45 de *La ciudad de Dios*, Capanaga sostiene:

Una objeción contra el rigorismo del suicidio. No se le pasó al autor de la *Ciudad de Dios* el hecho de doncellas cristianas que, por evitar el atropello de su persona y de su honra virginal, se dieron la muerte y son veneradas como mártires [...] puede creerse que estas mujeres no obraron por ninguna ilusión humana, sino por divina inspiración. (818)

En efecto, Agustín exceptúa de la condena al suicidio que supone por mandato divino y al de aquellas mujeres calificadas de santas; incluso acoge la veneración que los cristianos han dado a esos casos. Bien plantea Capanaga que eso constituye una excepción: el rigorismo de Agustín manifiesta una brecha con motivo de santidad del suicida, lo que es posible entender a la vez como una manifestación de voluntad divina y expresión de un alma virtuosa en aquellas vírgenes cristianas. Sobre ellas Agustín afirma:

Yo no me atrevo a enjuiciar sin gran consideración esto [*De his nihil temere audeo iudicare*], porque no sé si, con algunos testimonios fidedignos, la autoridad divina ha intimado a la Iglesia que honrara así su memoria. Y es posible que así sea. Y ¿qué sabemos si ellas lo hicieron, no humanamente engañadas, sino divinamente mandadas, no equivocadas, sino obedientes? De Sansón no nos es lícito creer otra cosa. (1, 26, 112)

La excepción existe, entonces, en Agustín, respecto de algunos suicidios, pero no equivale a la conmisericordia civil y religiosa que Platón ofrece a quienes se dan muerte por padecer grandes males o sientan vergüenza por sus actos. Para Platón, la posible exculpación del suicida

puede originarse en el dolor experimentado y la expiación realizada, en cambio, para Agustín, la exculpación viene de la intervención divina, bajo el supuesto de que esta se expresa en la interioridad de la conciencia. Solo algunas de las mujeres *cristianas* se ven favorecidas por ello, no a una heroína pagana. Solo una *fe* cristiana previa permite aceptar el argumento que justifica el suicidio de las cristianas y condena el de Lucrecia. Tras la valiosa aunque limitada conmiseración por el *nobili exemplo* de Lucrecia y una descripción acorde de su encrucijada moral, con la acusación de “debilidad del pudor” las tensiones éticas, políticas y religiosas de una mujer violada que Agustín describe, pierden valor sin la intervención divina. El darse muerte nunca tendrá una justificación; y si Dios lo permite en algunos casos, será, para el obispo de Nipona, por intervención divina directa.

nadie debe inferirse por su libre albedrío la muerte, no sea que, por huir de las angustias temporales, vaya a dar en las eternas. Nadie debe hacerlo tampoco por pecados ajenos, no sea que comience, a tener uno gravísimo y personal quien no se veía mancillado por el ajeno. (1.26)

Óscar Velázquez tiene razón al concluir que, en la interpretación de Agustín, Lucrecia busca una referencia exterior que despeje el temor de que se piense que ella ha sido adúltera, exterioridad que sí existiría —conforme con el Obispo de Nipona— para las cristianas, y que es un Dios que todo lo ve. Pero esa es el razonamiento de Agustín, quien justamente no ve que *en la experiencia* de la violación, en el deshonor experimentado por Lucrecia y en el hecho de testimoniar se constituye el ensamblaje entre la vida íntima y el fenómeno político narrado: no hay una oposición nítida entre exterioridad e interioridad en Lucrecia, pues ella ensambla lo que otros separan: por un lado, el conflicto de honor y, por otro, el hecho de que Lucrecia dé a conocer el crimen sufrido, que testimonie de la violación, pivote para la instauración de la república, de la instauración de una *ciudad civil*. A ello se opone a la ciudad divina, que no acepta el darse muerte, tampoco en las circunstancias de *haberle sucedido alguna desgracia sobremanera dolorosa e ineluctable*, que acepa Platón. El suicidio, en Agustín, solo será acogido si ha sido motivado por orden de Dios (1, 20, 103). ¿No es restituir la exterioridad?

Kant: silencio e ira en el suicidio de Lucrecia

Damos por conocida la filosofía de Kant sobre el reino de los fines y su relación con la condena del darse muerte. Por ello, a continuación, solo nos centraremos en lo que plantea sobre la violación de Lucrecia en

las *Lecciones de ética* (1988 [1784]).⁵ En el capítulo titulado Del suicidio (*Von Selbstmord*), Kant distingue tres grandes grupos del darse muerte. En primer lugar, el suicidio motivado por el hecho de que ya no es posible vivir conforme a la virtud y la prudencia (*Tugend und Klugheit*), como sería el ejemplo de Catón, quien habría preferido morir a no seguir viviendo como la persona quien era. Ahora bien, Catón —según Kant— no actuó noblemente al darse muerte, como lo hubiese hecho de mantenerse firme ante los tormentos (*Marter*) a los que le hubiese podido someterle el César. En segundo lugar está el de Lucrecia, quien se habría suicidado por pudor, honra y deseo de venganza (*Schamhaftigkeit und Wut der Rache*). En tercer lugar, el suicidio de los estoicos, quienes lo consideran una muerte dulce, desprecian el mundo y lo deciden libremente, lo que resulta halagador. Asociado con esta postura está el suicidio como una forma de escapar a un destino desgraciado.

Detengámonos en el segundo grupo, que es el de Lucrecia:

También Lucrecia se suicidó, pero en aras de la castidad y arrebatada por el deseo de venganza [*Wut der Rache*]. Sin duda es un deber mantener la honra, sobre todo par el segundo sexo, para el que tal cosa supone un mérito, pero solo se debe procurar salvaguardar el honor para no sucumbir a la lujuria, y no es este el caso que nos ocupa. Lucrecia hubiese defendido su honor con todas sus fuerzas hasta resultar muerta, habría obrado correctamente y no hubiera habido lugar para el suicidio. Pues no es suicida el arriesgar la propia vida ante el enemigo.⁶ (*Lecciones* 190 Ak 371)

Kant reconoce, la castidad de la heroína, pero le reprocha la sobrevaloración de su honor, pues es vencida por el miedo a que aquel quede en entredicho; sobre ello, el filósofo de Königsberg coincide con Agustín.⁷ Pero Kant agrega el reproche de que Lucrecia no haya resistido hasta morir. ¿Cuándo? En los instantes que rodean la violación, no hay otro en que fuera posible la resistencia. Sin embargo, Kant nada dice de que, en ese instante, la vida e incluso la muerte de ella no estaba en manos de sí misma, sino en las de Sexto Tarquinio, su violador. ¿Podía imponer Lucrecia a Sexto Tarquinio el que la resistencia de ella

5 En adelante *Lecciones*. Dada la coincidencia entre las distintas versiones que mencionan a Lucrecia en los apuntes de distintos alumnos de Kant durante el período 1775-1785, consideramos las *Lecciones* un fiel exponente del pensamiento kantiano. Las citas en alemán provienen de la edición de Gerd Gerhardt (Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, 1990 [1924]), que actualiza la de Paul Menzer.

6 “*Sie sollte sich also lieber zur Verteidigung ihrer Ehre solange gewehrt haben, bis sie wäre umgebracht worden, denn hätte sie Recht getan und denn wäre es auch kein Selbstmord. Denn sein Leben gegen seine Feinde zu wagen*“ (Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* 1990 [1924]162).

7 ¿Conocía Kant el poema *The rape of Lucrece*, de Shakespeare? (Shakespeare 1982).

condujese a que él la matase? Nada permite deducirlo de los textos clásicos. Sabemos que ella resiste, que no teme a la muerte —*ne mortis quidem metu inclinari*— hemos visto que dice Tito Livio. Agreguemos que ese no temer a la muerte no es metafórico, pues Sexto Tarquinio, por su educación aristocrático-guerrera, debía también tener entrenamiento militar y estaba armado. ¿Para qué la espada, si no? Es más, solo se puede hablar de violación porque hay resistencia, no hay violación si la víctima no es forzada y es el ser forzada lo que constituye a Lucrecia en víctima. Pero el uso de la fuerza por Sexto Tarquinio es doble: no solo sirve para obtener un fin sexual, sino también, para impedir a la víctima, si hubiese sido el caso, darse muerte, porque la violación requería mantenerla viva. La amenaza de muerte es una figura clásica de la violación, pero esta, en tanto tal, requiere que la víctima permanezca viva, puede de lo contrario el crimen es de homicidio y profanación de cadáveres, hechos graves, pero que constituyen materia penal distinta. Además, nada aseguraba que, incluso tras haber ella cedido al chantaje, y él violarla, Sexto Tarquinio no la hubiese asesinado y puesto junto al cadáver de un esclavo, como había amenazado. La espada y el chantaje no transforman la “cesión” de ella en algo voluntario, pues son la continuidad en el ejercicio de la violencia.

Omite Kant que lo inverso, ceder a la violación, no aseguraba tampoco a Lucrecia una muerte de manos de su violador, pues asesinarla no era su objetivo. A Lucrecia, que se da cuenta de que va a ser violada, Kant pide haber actuado de tal forma que la asesinen, pero esto último no estaba asegurado ni por la resistencia absoluta ni por la cesión. No percibe, Kant, que no estaba en ella gobernar el comportamiento de quien iba a violarla, ni el obtener ser muerta. Para Kant, la libertad solo se mantiene bajo la condición de que no sea utilizada en mi contra y no limite la libertad propia con algo externo,⁸ pero no se ve, en el caso de Lucrecia, qué era exactamente lo que limitaba a la heroína, si la espada, la resistencia hasta morir o la amenaza de acusación de haber sido adúltera con un esclavo, o las tres, y no resulta claro de qué modo podía ella sufrir más daño. Al hablar de Lucrecia, Kant deja atrás lo que él mismo ha planteado en líneas precedentes, donde tipifica los crímenes por abuso de la inclinación sexual, los que clasifica en dos grandes grupos; el primero, es “*secundum naturam*”, e incluye las relaciones sexuales ocasionales, el adulterio y el incesto heterosexual, todos los cuales no atentan contra el carácter animal de los humanos; el segundo, está compuesto por los crímenes “*contra naturam*” (*Lecciones* 211, Ak

8 „*meine Freiheit nicht wider mich selbst zu meiner Destruktion gebrauche, sondern daß ich meine Freiheit durch nichts äußeres einschränken lasse*“ (Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, 1990 [1924]): 166).

391-392), que abarca el conjunto de relaciones homosexuales, onanismo y zoofilia, y sí atentan contra la naturaleza animal del ser humano por ir contra la reproducción de la especie. No es, por cierto, el caso, pues Sexto Tarquinio actúa “*secundum naturam*”, es decir alineado con la inclinación sexual contra la naturaleza humana del ser humano, pero por abuso de ella: “la violación es en primer lugar violencia contra la naturaleza humana”.⁹ Ahora bien, incluso tan claramente tipificado, Kant no establece las *Lecciones* una asociación entre la definición y el forzamiento de Lucrecia. Morir asesinada para conservar su pudor era algo que solo podía decidir su violador, pero a este nada recrimina, ni siquiera el ser adúltero, pues sabemos que está casado (Tito Livio I 57). Por eso sorprende la hipótesis de que *si Lucrecia hubiese defendido su honor con todas sus fuerzas hasta resultar muerta, habría obrado correctamente y no hubiera habido lugar para el suicidio*.

¿Qué justifica, para Kant, esa postura?

Bajo ciertas circunstancias se ha de sacrificar la vida (si no puedo conservar mi vida sino violando los deberes para conmigo mismo, me veo obligado a sacrificarla con objeto de no contravenir tales deberes), pero el suicidio no admite justificación bajo ningún respecto” (*Lecciones*, 191, AK 371-372).

Y más adelante agrega:

Más vale morir honradamente que prolongar la vida unos cuantos años mediante acciones indignas. Si la única forma de prolongar la vida es abandonarnos a los caprichos de otro, nos veremos obligados a sacrificar la vida, antes que a deshonar a toda la humanidad en nuestra persona, convirtiéndola en cosa para un arbitrio ajeno. (*Lecciones* 197, AK 377-378)

Se puede deducir Kant reprocha a Lucrecia es ella no haya sacrificado su vida, es decir, no haber resistido a Tarquinio hasta la muerte en el forcejeo de la violación, lo que hubiese sido una forma morir honradamente, sin consideración a la fama. Pero entonces, no hubiera habido testimonio del crimen. Y, además, esa forma de morir era imposible. Quien está dominado, no puede darse muerte sin haber vencido, previamente, los obstáculos mismos de la dominación, que, en el caso de Lucrecia, eran la fuerza y la espada de Sexto Tarquinio. La violación es, junto con el acto sexual, un acto de dominación privado; esta hace posible aquella.

Las *Lecciones* —o cuanto se conoce de ellas— dejan en silencio aspectos esenciales del suicidio de Lucrecia: su resistencia, sin temer a la

9 *Stuprum violentum est, est contra naturam humanam, priora contra*” (Kant, *Handschriftlicher Nachlaß Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*. AA XIX, 2021 [c 1784]).

muerte (*ne mortis quidem metu inclinari*); la búsqueda de salvar su honor y pudor, incluso al precio de la vida; y, sobre todo, el acto político de sobrevivir *hasta contar lo sucedido a sus familiares*. Sin la supervivencia de Lucrecia, *para narrar la violación*, el paralelismo entre la violación y la transgresión de Roma por los Tarquinio hubiese sido imposible. El crimen está bien tipificado por Kant: la transgresión de la violación es *contra naturam humanam*, pero el filósofo de Königsberg no da el paso necesario de llevarlo a un tribunal, donde el testimonio de la víctima es esencial. Eso es justamente lo que Lucrecia hace: la heroína manda llamar a su marido y espera a que este regrese, la escuche y juzgue para darse muerte. Dionisio de Halicarnaso agrega que Lucrecia, además, rechaza la oferta de matrimonio que le hace su violador, gracias a lo que ella llegaría a ser reina (1984 [c. 8 a. d. C.]). Si ella hubiese muerto antes, hubiera dejado la narración bajo el dominio del violador, volviendo imposible el vínculo de una situación familiar con el sometimiento de Roma y la tiranía de Lucio Tarquinio. Lucrecia pudo haberse dado muerte inmediatamente tras recuperar el dominio de su cuerpo, concluido el ser forzada, pero no lo hizo, y espero hasta la mañana siguiente para exponer el hecho. Por eso, justamente, es heroína.

En cambio, Kant prefiere la muerte más temprana de ella, una muerte “honrosa”, en silencio, sin dar testimonio. Las *Lecciones* ofrecen la paradoja y la insuficiencia filosófica de proveerse de algunos instrumentos adecuados para comprender la violación y a la heroína clásica, pues ha tipificado el crimen que ella sufre como *contra naturam humanam*, pero no acusa a Sexto Tarquinio, sino, por otro motivo, a Lucrecia. Con ello, quedan fuera del alcance filosófico de las *Lecciones*: en primer lugar, una situación de violación; en segundo, la concepción sobre el honor y el pudor atribuida a la familia y a la sociedad de Lucrecia; en tercero, la encrucijada moral de aquella mujer violada, en el contexto cultural de la narración (dificultad que Agustín sí percibe); en cuarto, el hecho de que Kant considera que en la violación solo la mujer pierde el honor; y, en quinto, el contenido político de la narración y de los hechos.

La hipótesis del natural preservar en la existencia (*Erhaltung unserer Person*) lleva a las *Lecciones* a desprenderse de los instrumentos para comprender un pasaje central de la historia mítica de Roma y un hecho moral mayor en la vida humana, como es la violación. Para Kant, la supervivencia de Lucrecia y el contar su experiencia o, mejor aun, sobrevivir *para* contarla, a sus familiares, y darse muerte solo entonces, no entra en el campo de la vida honrosa. Kant plantea a Lucrecia una exigencia doble y contradictoria: le reprocha no haber preferido la muerte para impedir la violación, pero la condena cuando ella se da muerte por el mismo deshonor, como ha destacado Alain Soble en *Kant and Sexual Perversion* (Soble). Con ello, Kant asume una posición más

inmisericorde que la de Agustín de Hipona, quien, como hemos visto, condena a Lucrecia, pero le reconoce nobleza y percibe el conflicto que impone en ella la violación ante la mirada escrutadora de la ciudad. José Rafael Echeverría sostiene, en un intento de salvar la moral kantiana contraria al suicidio, que:

Hay suicidios y suicidios [...] Creo que el criterio [...] que intuitivamente aplicamos para separar unos casos de otros es cuán en serio tomó el suicida su valor intrínseco [...] En esa intuición late el principio kantiano de que nuestras determinaciones morales deben tomarse sobre la base de nuestra naturaleza racional. Pero la doctrina kantiana [...] no nos permite diferenciar moralmente, arriba, unos casos de otros [...] Podría mantenerse vigente el principio kantiano, pero flexibilizándolo. (Echeverría, *El suicidio en la ética de Kant*, 183)

Otro autores se refieren en términos semejantes a Kant. Heck plantea que:

el tratamiento dado al suicidio por la Doctrina de la Virtud pasa por alto la pregunta por el sufrimiento de algunos hombres [...] La respuesta [a la relación entre felicidad y deber] remite a la posición kantiana según la cual el hombre debe ser digno de su felicidad. Tal camino carece de sentido cuando el suicida, en su desesperación, no ve perspectiva de ser feliz. (Heck, 82)

Lucrecia narra la violación y la vuelve pública

La violación y el darse muerte de Lucrecia colocan al suicidio o a algunos suicidios en un plano distinto del de la enfermedad ontológica o médica, o de la enfermedad moral. La valoración que proponemos del motivo del suicidio de Lucrecia pivota desde el temor por el honor perdido hacia el hacer detonar en los patricios la acción política debida, pero sin abandonar la intimidad de la experiencia de la violación. Este entrecruzamiento está fundado en la relectura de las principales narraciones que nos han llegado del caso: la de Tito Livio y la de Ovidio. En ambas, el acto privado de ella tiene consecuencias públicas. Por “públicas” entendemos, en primer lugar, lo que pertenece al Estado y al gobierno de este y, en segundo, aquello que es expuesto a la discusión abierta. Ambas acepciones se aplican a la violación sufrida por Lucrecia, pues la heroína, al darla a conocer, la transforma en un asunto de interés para el Estado y de conocimiento general. Asimismo, por medio de la aprobación que, en el relato de Ovidio, ella da, moribunda, al juramento político que hace Bruto (*postrada, movió los ojos*) y del puñal que este recoge, el deber cumplido por la heroína es trasladado a los varones que la rodean: conocen la violación, ya no es soportable que la dejen sin castigo público,

ya no es soportable mantener a Roma *sub ferro*. Así visto, el suicidio no es ya una fallo en el esfuerzo por existir, una flaqueza del *conatus*,¹⁰ ni una patología a la que se le deba oponer una terapia filosófica o clínica destinada a evitarlo, pues no sería una enfermedad, ni una debilidad, sino un acto. Una perspectiva exclusivamente médica o una postura spinozista sobre el suicidio, como una fuerza externa a la voluntad del individuo, una suerte de enfermedad de la existencia, un mal ontológico, no logra captar la posibilidad ejercida por Lucrecia. Podemos atribuir (*zuschreiben*) el suicidio a Lucrecia, pero no imputárselo (*zurechnen*), según una diferencia comúnmente aceptada en filosofía del derecho y en moral. En Lucrecia no hay culpa, ni en sentido empírico ni como falta al imperativo de cumplimiento, aunque se la auto impute. El tribunal familiar que la exime de castigo por haber sufrido un mal enorme es reflejo del tribunal patricio, que aparece en la narración por medio del tribunal familiar. Lucrecia se suicida por no poder vivir la experiencia de una triple desgracia —los Tarquinio, la tiranía política y la tiranía ejercida sobre su cuerpo—, ensambladas en una sola: la violación. Por eso, la *polis* y sus familiares no se limitarán a enterrar a Lucrecia debidamente, sino que transforman su acto y memoria en algo que merece ser recordado y actualizado para una causa política de la república. Esa violación será digna de ser contada, pero, como en todo proceso psicológico y, en este caso, además penal, se requiere constituir la oportunidad para ello. Para Platón, los dolores que llevan a alguien a darse muerte pueden eliminar el reproche de la ciudad por haber cometido un homicidio contra quien es más próximo a sí mismo. Si hay dolor o expiación, el suicidio no es condenable.

Una muerte de Lucrecia, *antes* de narrar el hecho, hubiese dejado en manos de Sexto Tarquinio el control del relato. Dentro de la incertidumbre de la violación, el único modo cierto de Lucrecia para salvar su honor era vivir para exponer el caso ante el tribunal familiar y buscar la absolución, como aconteció, pues se reconoció la castidad por un lado y, por otro, la violencia: no hubo consentimiento y sí hubo resistencia, con lo que la esposa ejemplar es doblada por la ciudadana

10 Spinoza entiende que “nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie [...] se da muerte, en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores [...] Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza, en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo, según todo el mundo puede ver a poco que medite” (IVP20). El esfuerzo (*conatus*) de una cosa por mantenerse en el ser es la esencia de aquella (III, P7). La razón exige que “que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser” (IVP18). El suicidio sería un dar paso a hechos que “repugnan” (*repugnantibus*) a la naturaleza humana.

ejemplar. Esta resistencia, al ser expuesta y gracias a que es expuesta, interesa al Estado y está abierta a la discusión de todos. Es necesario reconocer en Lucrecia —en tanto podemos deducir de las narraciones de Tito Livio, Dionisio de Halicarnaso y Ovidio— un deber cumplido y una *voluntad* de cumplir el deber, donde el acto de darse muerte es un hecho que, a la vez, satisface un deber de conciencia, busca generar y genera consecuencias públicas, con lo que une el deber de conciencia con el mundo. Lo ha hecho, además, sin consultar con otras mujeres, ni con los varones, ella también ha deliberado y toma la decisión de clavarse el puñal. Aunque lo aborde desde una perspectiva distinta a la nuestra, es necesario concordar con Maricel Radiminski:

La afrenta contra Lucrecia desencadena una revolución política que implica la caída de la monarquía y el surgimiento de la república [...] Al no ser de orden individual sino colectivo, la compensación de las protagonistas plantea entonces sus agresiones como condición sine qua non para que Roma sea lo que es. En este sentido, las violaciones están atravesadas por distintas relaciones de poder que trascienden el ámbito privado para convertirse en hechos público. (2016)

El darse muerte está abierto a todos, como plantea Séneca, en el Libro 8° de las *Epístolas morales a Lucilo*, al describir el acto de dos esclavos que se suicidan. Ahora bien, el orador romano pone énfasis en que estos esclavos, para alcanzar su propósito, deben, antes, obtener la desatención de los guardias, porque estos están allí, no solo para impedir la fuga, sino también que aquellos se den muerte (2011 [c. 64]). Asimismo sucede con las personas privadas de libertad por el Estado, a quienes, al entrar a la cárcel, se les despoja de los medios para suicidarse. La restricción de libertad de quien está preso y aquella en que se da el ultraje sexual contra Lucrecia tienen en común que la víctima no puede actuar a voluntad, ni para impedir el hecho ni para darse muerte.¹¹ La heroína, al narrar lo acontecido y suicidarse, actúa con la intención de expiar la posible acusación de impudor que pudiera recaerle por parte del pueblo o de otras personas, pero también con el propósito de liberar a Roma de quien ha violado a la mujer y a la cosa pública. No es, entonces, condenable ni por la familia (su marido y su padre la perdonan) ni por la ciudad. A la heroína, *habiéndole sobrevenido alguna desgracia sobremanera dolorosa e ineluctable* —frase de Platón con la que oblitera la hipótesis de un dolo en algunos suicidios—, la censura social sobre su acto final es inaplicable.

11 Algo semejante sucede, en algunos países, con algunas personas que desean darse muerte y no pueden hacerlo porque no tienen dominio sobre su cuerpo.

El no darse perdón de Lucrecia impone a quienes la rodean emular el acto: no dar perdón a la estirpe de Tarquinio. Lucrecia cumple con la exigencia de honor de su cultura y además *quiere* cumplirla, y no pone condiciones para ello, por lo que hay una voluntad de cumplimiento incondicionada en su conciencia, hay un imperativo que busca satisfacer. Quiere cumplir con el deber, pero agrega una capacidad de trasladarlo a quienes la rodean. Ese hecho se refleja en la narración de Tito Livio según la cual la daga (*cultrum*) es asida, primero por la heroína, después por Bruto, más tarde por Colatino, le sigue Lucrecio (padre de ella) y, finalmente por Valerio. Al dar a conocer la violación que ha sufrido, Lucrecia la transforma en una exigencia de deberes públicos.

El análisis de los motivos de Lucrecia en el marco de una reflexión filosófica sobre el suicidio echan luz sobre los límites de la consideración de Agustín y Kant sobre la heroína y el darse muerte. Tito Livio, Dionisio de Halicarnaso y Ovidio, al vincularlo con hechos públicos, sobrepasan lo que una parte de la tradición hará, de Hume en adelante, al colocar el darse muerte en el plano único de las libertades individuales (y liberales). Se puede interpretar que la narración del suicidio de Lucrecia anticipa lo que en tiempos actuales es el análisis de las condiciones también políticas en que se dan algunas violaciones y algunos suicidios. Pero el caso de Lucrecia sigue siendo específico, porque además, la pena principal ha sido pronunciada y ejecutada por quien era más próximo al justiciable: *illa. Esto hizo aquella Lucrecia. Aquella Lucrecia, tan celebrada, mató a Lucrecia inocente, casta y, además, forzada*. Se puede reconocer la perspicacia de la frase de Agustín de Hipona para comprender las circunstancias morales, la intensidad de la relación de sí a sí en el suicidio de Lucrecia y el carácter criminal del violador, aunque debemos reconocer, también, que otorga un trato indebidamente desigual a las cristianas que a las paganas que mueren en semejantes circunstancias, y que no percibe el vínculo entre el hecho familiar y el hecho político, vínculo explícito en los textos de Tito Livio y Ovidio. Kant acusa a Lucrecia de no darse muerte y nada dice del violador.

En cambio, en Platón, la ciudad admite el dolor *experimentado* por una persona como causa legítima del suicidio, que es una forma de reconocer, por parte de los poderes públicos, el valor que tiene la intimidad de quien sufre. En el caso de Lucrecia, la actitud del poder público está anclada y determinada por una experiencia íntima. En un perspectiva distinta, en Agustín, ni la ciudad ni sí mismo pueden ofrecer esa condescendencia, pues solo un *mandato* externo puede justificarlo. La diferencia está en el valor que se atribuye a esa experiencia y su significado para la ciudad. Eso es decisivo para comprender, no solo el sufrimiento de Lucrecia, sino cómo la ciudad co-sufrir y, a consecuencia de ello, se co-responsabiliza para dar lugar a las modificaciones políticas

que impidan, con la expulsión de la tiranía, que actos semejantes se repitan. Lucrecia ha actuado de tal forma que la ciudad, conmovida por la narración de la violación y el gesto suicida de ella, inicie su liberación respecto de un rey —Tarquinio el Soberebio— que se comporta tiránicamente, como enemigo de la *cosa pública*. Es el suicidio de Lucrecia lo que desencadena la decisión y promesa de lo patricios de entregar la vida en defensa de Roma.

No es, por tanto, solo una narrativa circunscrita a la vida privada de una mujer ni un acontecimiento puramente empírico. El acontecimiento es también símbolo de una herida infringida a una ciudad sometida al *ferrum* de un tirano, así como Lucrecia es sometida por el *ferrum* de Sexto Tarquinio, dominio contrario al deber y al honor de la heroína, pero también contrario al honor de la ciudad, a la naturaleza de la vida cívica. La violación y el suicidio de Lucrecia contribuyen a fundar una exigencia ética por un grupo de patricios —entre los que se encontraban el padre y el marido de Lucrecia— que, en un solo acto, vengarán la afrenta familiar, se levantarán contra el tirano y establecerán la república. La venganza contra el tirano, jurada por Bruto, Colatino, Lucrecio y Valerio, restituye la justicia política a Roma al mismo tiempo que hacen justicia a una Lucrecia que no se la ha hecho a sí misma. Con su autosacrificio, detona el asumir responsabilidades públicas por parte de los patricios. Lucrecia, ante el tribunal familiar, pide prometer venganza contra el violador, sabiendo ella y los familiares que el criminal es hijo del rey, petición que necesariamente tendrá consecuencias políticas. En la promesa que los patricios hacen de vengar la violación y muerte de Lucrecia, se ensambla el sufrimiento privado con el sufrimiento público. No es, por tanto, una simple furia vengativa, no es una *Wut der Rache*. La justicia, la política y la moral se unen en Lucrecia por el doble detonante de la narración hecha por ella y de su suicidio: “Gracias a su intervención [de Lucrecia y Virginia], algunas veces de manera dramática, con el pago de la propia vida, posibilitaron un cambio significativo en el orden establecido”, sostiene Pedro Conesa Navarro (2018 67). Lucrecia retarda su muerte para encontrar la oportunidad de dar testimonio. Con ello, supera la vergüenza de la violación, de la que es responsable Sexto Tarquinio. Al suicidarse, agrega el carácter de políticamente insoportable al hecho de haber sido forzada y a la permanencia de la tiranía: ambas son formas de transgresión. La ciudad puede, entonces, darle digna sepultura y recordarla.

Bibliografía

Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Edited by José Morán O. S. A. Vol. xvii. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

- Boni, Aurore. *L'écriture et la loi comme production du réel: une lecture des lois de Platon*. Prod. Association de doctorants-e-s et jeunes chercheurs-euses en philosophie ancienne et en sciences de l'Antiquité. París: Association Zetesis, 2014.
- Capanaga, Victorino. "Introducción y notas." In *La ciudad de Dios*, by Agustín de Hipona, 1*-120. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- Conesa Navarro, Pedro David. "Lucrecia y Virginia como prototipos virtuosos de feminidad en la Antigua Roma: estereotipos para una educación diferenciada". *Revista de Estudios Grecolatinos*, 11 (2018): 64-91.
- Dionisio de Halicarnaso. *Historia antigua de Roma Libros IV-VI*. Translated by Almudena Alonso and Carmen Seco. Madrid: Gredos, 1984 [c. 8 a. d. C.].
- Echeverría, José Rafael. "El suicidio en la ética de Kant." *Diálogos*, 38. 81 (2003): 161-184.
- Heck, José N. "O suicídio como violação de um dever de virtude." *Filosofia Unisinos*, 6. 1 (2005): 71-83.
- Kant, Immanuel. "Handschriftlicher Nachlaß Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie. AA XIX., 464." *Erläuterungen zu G. Achenwalls Iuris. Kant: AA XIX.* 27 de enero de 2021 [1784].
- Kant, Immanuel. "Handschriftlicher Nachlaß. Erläuterungen Kants zu A. G. Baumgartens Initia philosophiae practicae primae." as *Bonner Kant-Korpus. Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*. Prod. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/>. Berlín, Junio de 2008 [c. 1784].
- Kant, Immanuel. *Eine Vorlesung über Ethik*. Paul Menzer. Edited by Gerd Gerhardt. Fränkfort: Fischer Raschenbuch Verlag, 1990 [1924].
- Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*. Translated by Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero Panadero. Barcelona: Crítica, 1988 [1784].
- Margel, Serge. "Violences sacrées. Platon, le meurtre du père et la question du crime religieux." *Revue de philosophie ancienne*, 26.1 (2008): 101-108.
- Minois, George. *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*. París: Fayard, 1995.
- Ovidio, Publio Nasón. *Fastos*. Translated by Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Gredos, 2001 [c. 12].
- Peña García, Vidal. "Introducción". *Ética demostrada según el orden geométrico, by Baruch Spinoza*. Madrid: Tecnos, 2007. 13-55.
- Platón. "Protágoras". *Diálogos 1. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Editado por Emilio Lledó Íñigo. Traducido por Julio Carlonge Ruiz, Madrid: Gredos, 1985.
- Platón. *Diálogos IX. Las leyes (VIII - XI)*. Editado por Francisco Lisi. Traducido por Francisco Lisi, Madrid: Gredos, 1999.
- Radiminski, Maricel Vanina. *Fasti de Ovidio Discurso literario y discurso del poder*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2016.

- Séneca, Lucio Anneo. *Cartas Filosóficas (Epistolas morales a Lucilo)*. Traducido por Ismael Roca Meliá. Mayen CM, 2011 [c. 64].
- Shakespeare, William. "Lucrece". In *The Illustrated Stratford Shakespeare*, by William Shakespeare, 984-997. Londres: The Chancellor Press, 1982 [1594].
- Soble, Alan. "Kant and Sexual Perversion." *The Monist*, 86.1 (2003): 55-89.
- Spinoza, Benedictus de. "Ethica ordine geometrico demonstrata." *A hypertext edition of works by Spinoza in the original, Latin version*. Edited by Rudolf W. MEIJER's. 24 de agosto de 2004 [1677]. <http://users.telenet.be/rwmeijer/spinoza/index.html>
- Titus Livius. "Ab urbe condita". *Splash Latino*. [c. S.. I a. d. C.]. http://www.latin.it/autore/livio/ab_urbe_condita/!o1!liber_i/58.lat
- van Hooff, Anton J. L. *From Autothanasia to Suicide*. Nueva York: Routledge, 2011.
- Velázquez, Óscar. "Un caso de conciencia: Lucrecia y las vírgenes cristianas en la *Ciudad de Dios*, de San Agustín". *Teología y Vida* xxxix. 3 (1998): 288-294.