

SOBRE EL SUICIDIO EN LA FILOSOFÍA ESTOICA

MARCELO BOERI *

Por lo general se considera que los estoicos son los filósofos que en la antigüedad justificaron el suicidio como una 'acción debida' propia del sabio. En este artículo se señalan las probables influencias del Sócrates platónico del **Fédon** en los estoicos antiguos; luego se presenta brevemente la posición aristotélica sobre la cuestión y, finalmente, también se indican algunos detalles aparentemente contradictorios en la explicación estoica del suicidio.

Palabras-clave: Estoicismo, suicidio, Ética

The Stoics are usually taken to be the philosophers that in antiquity justified suicide as a 'due action' proper of the wise person. In this paper the probable influences of the Platonic Socrates at Plato's **Phaedo** on older Stoics are pointed out: secondly, the Aristotelian position on the issue is briefly presented, and finally some apparently contradictory details in the Stoic account of suicide are indicated as well.

Key-words: Stoicism, suicide, Ethics

I – Para nuestro sentido común la muerte autoinflingida carece, en la mayor parte de los casos, de una base razonable. Con frecuencia se esgrimen razones religiosas o jurídicas para rechazar el suicidio como un acto aceptable; hay y ha habido también razones de orden práctico y teórico para argumentar en contra del suicidio. Es al menos parte de la opinión común (y de la opinión jurídica) que quien comete suicidio no está en sus cabales; el suicida es visto como un individuo que se encuentra en un estado patológico severo que no le permite dilucidar la atrocidad de su acto ni las consecuencias que el mismo implica. La actualidad del tema del suicidio y de la eutanasia aparece sobre todo en las discusiones contemporáneas en bioética y, en un buen número de casos, dicha discusión tiene una relación directa con hechos que han ocurrido, ocurren o probablemente ocurrirán con personas que, voluntariamente, han sido “ayudadas a morir” o han tomado la deci-

* Marcelo Boeri é professor, membro do CONICET, Buenos, Argentina (e-mail: marceloboeri@ciudad.com.ar)

sión de quitarse la vida, especialmente en casos de una enfermedad incurable.

En la antigüedad la cuestión del suicidio fue ampliamente debatida y no siempre se la consideró en estos términos. Hay autores que ofrecen razones para intentar persuadirnos de que el suicidio puede constituir un acto apropiado. Entre los defensores de esta posición se encuentran los estoicos, quienes argumentaron que el suicidio puede, *en ciertas circunstancias*, no sólo ser un acto perfectamente racional, sino también el más racional de todos. Como veremos, esta tesis presenta aristas complicadas; la que probablemente es más difícil de explicar es cuáles son las circunstancias en las que el suicidio es un acto racional, es decir, cuáles son los parámetros que permiten que un agente establezca que la circunstancia A y no la B hace que el acto de quitarse la vida sea racional y, por lo tanto, justificado. Esta posición no es exactamente original de los estoicos; en la antigüedad hay antecedentes matizados de esa tesis en el Sócrates platónico, en Platón y en los cínicos.¹

En lo que sigue me propongo presentar brevemente las posiciones de Platón y Aristóteles al respecto para luego, en la parte final de mi exposición, concentrarme en la explicación estoica y examinar sus argumentos a favor del suicidio. Argumentaré que los estoicos antiguos, en su tesis de la racionalidad del suicidio, plantearon paradojas insolubles que, en algunos casos, *parecen* contradecir algunas de sus posiciones éticas fundamentales. No obstante, su posición encuentra una explicación coherente en el marco de la teoría moral estoica y claramente sugiere no la conveniencia de quitarse la vida sin más, sino la necesidad de someter a un riguroso examen racional la totalidad de los actos individuales, entre los que obviamente se encuentra el del suicidio, un acto que conlleva una consecuencia práctica última: la propia muerte.

II – El primer tratamiento más o menos sistemático de la cuestión de la muerte autoinflingida en contexto filosófico aparece en Platón. Aunque su posición es bastante coherente, hay al menos dos matices diferentes en dos obras: el **Phd.**, un diálogo de madurez, y **Lg.**, un diálogo de vejez. En el pasaje clásico del **Phd.** (61b-62d) Platón pone en boca de Sócrates la teoría del pitagórico Filolao sobre el suicidio

¹ Para la posición del Sócrates platónico y de Platón véanse los pasajes del **Cri.**, **Phd.** y **Lg.** citados abajo; para la posición cínica, cf. D.L. VI 24 y 86.

para mostrar que no es justificado. Según el Sócrates platónico del **Phd.**, Filolao sostenía que no era correcto quitarse la vida (61c10; 61d6-7). La razón, probablemente aducida por Filolao y aparentemente aceptada por Platón, es que el ser humano se encuentra en una especie de prisión de la cual no debe intentar liberarse por sí mismo. La persona no es más que una posesión de los dioses (62b); uno no debe quitarse la vida “antes de que el dios le haya dado una señal de que es necesario hacerlo” (62c). En suma, el suicidio es algo ilegal (*ou themistón*) porque es arrogarse un derecho que pertenece a los dioses (es decir, la propia vida no es la posesión de uno mismo sino del dios; **Phd.**, 62b; 62d). Sin embargo, en su conclusión de la discusión Sócrates observa que no es algo completamente carente de fundamento que uno se quite la vida “siempre y cuando el dios le envíe alguna señal que lo obligue a ello” (**Phd.**, 62c). Esto sugiere que Sócrates parece referirse a su propia muerte como autoinflingida pero, dado que su “suicidio” es el resultado de un mandato divino, es razonable.

Este punto es interesante pues constituye un claro antecedente de la posición estoica: el sabio puede quitarse la vida, no el tonto². En **Ig. IX** (873a-874a) Platón expone una teoría más elaborada y refinada sobre el suicidio y se pregunta cuál debe ser el castigo para los que se matan a sí mismos sin tener en cuenta los designios divinos. Esto es (i) quienes hacen uso de la violencia para tomar en sus manos el propio destino, (ii) aquellos cuya acción no es el resultado de la obediencia a una decisión de la ciudad, (iii) aquellos cuyo acto no es obligado por la presión de un infortunio inevitable, (iv) los que no han caído en una desgracia inevitable con la cual no pueden vivir o (v) los que se imponen a sí mismos este injusto juicio con una cobardía abyecta. El castigo es ser enterrados solos, sin compartir la tumba con nadie, en lugares

² En **Phd.** 62c-e resulta bastante obvio que Cebes no ha comprendido de un modo adecuado el alcance del argumento socrático según el cual uno puede razonablemente quitarse la vida cuando el dios le ha enviado una señal para ello. En efecto, contra lo que dice Cebes, Sócrates ya ha aclarado que los seres humanos en la medida en que son propiedad de los dioses (**Phd.** 62b8; véase también, **Phd.** 62d3) no pueden decidir discrecionalmente sobre su muerte, de modo que los más sabios, si en realidad lo son, no tendrían por qué irritarse si tuvieran que abandonar la vida y dejar de encontrarse en el estado en que se encuentran (“al cuidado de los dioses”). Por lo demás, el caso particular de muerte autoinflingida que Sócrates encuentra justificable no puede ser planteado en términos de “huida” (como hace Cebes en **Phd.** 62d-e). El argumento socrático en contra del punto de vista de Cebes es desarrollado en detalle en **Phd.** 63b-64a.

solitarios y sin nombre, de modo que no sea posible identificar sus tumbas (873c-d). En suma, también en *Lg.* el suicidio debe ser castigado, aunque Platón admite tres casos en los que no debe serlo: (1) cuando el agente actúa siguiendo una orden judicial (éste es, claramente, el caso de Sócrates),³ (2) cuando es forzado a hacerlo por un infortunio en extremo doloroso e inevitable (873c5-6) o (3) cuando ha llegado a participar de una vergüenza intransitable con la que no se puede vivir (873c6-7).⁴ La posición socrática sobre el suicidio (tal como es retratada por Platón e incluso por Jenofonte) es sin duda relevante, pues es el antecedente decisivo de la idea según la cual hay o puede haber ciertas circunstancias en las que quitarse la vida constituye o puede constituir un acto correcto y perfectamente razonable.⁵

III – Aristóteles, por su parte, no hace una discusión detallada del suicidio; el tema es tratado marginalmente en **EN**, en el marco de la discusión de la justicia. La pregunta es: ¿es posible para una persona cometer injusticia (*adikeîn*) contra sí misma? (**EN**, 1138a4-20). Si matar a sabiendas y voluntariamente a alguien es cometer injusticia, entonces, parece seguirse que, dado que uno mismo es la víctima del acto suicida, suicidarse es cometer injusticia contra sí mismo. Éste es el razonamiento que Aristóteles tiene a la vista cuando se pregunta si es posible cometer una injusticia contra sí mismo pero, al mismo tiempo, advierte que hay algo paradójico en la idea de que es posible cometer

³ Cf. PLATÓN, **Cri.** 46b-48b.

⁴ Como agudamente observa Cooper (1999: 525), en los dos primeros casos es claro que el agente obra bajo una cierta compulsión (legal o emocional). En el tercer caso, en cambio, Platón parece hacer referencia a situaciones en las que el agente ha cometido o sufrido una “vergüenza” o “ignominia” con la cual resulta imposible seguir viviendo, pero aquí no hay ninguna referencia a una situación compulsiva. Es decir, el agente no se ve necesariamente obligado a quitarse la vida. van Hooff (1990: 186) sugiere que en la utopía de Platón las doctrinas del alma y una idea totalitaria del estado impiden el suicidio. Creo que, a partir de las razones ofrecidas, es ciertamente discutible que Platón, siguiendo lo que probablemente fue la posición socrática, rechace la posibilidad del suicidio en sentido absoluto. Hay, en efecto, al menos algunos casos especiales en los que, aunque Platón no se pronuncia a favor del suicidio, tampoco lo hace necesariamente en contra. Una perspectiva más amplia sobre el problema en el **Phd.** puede verse en Hirzel (1967: 60-68) y Cooper (1999: 517-523) que, filosóficamente, es mucho más estimulante.

⁵ Sobre la actitud de Sócrates ante la muerte y, más precisamente, sobre la muerte como algo que no necesariamente es un mal cf. PLATÓN, **Phd.** 63e-64a; **Cri.** 43b-c, 47e-48a y JENOFONTE, **Ap.**, 1-2.

una injusticia contra uno mismo. Uno comete injusticia cuando hace un daño voluntariamente en contra de la ley; el que se suicida parece cometer una injusticia pues lo hace debido a su ira y contra la recta razón, y eso es algo que la ley no permite. Ese sujeto, por lo tanto, comete injusticia. El punto difícil de explicar es contra quién la comete: parece que la comete contra la ciudad, no contra sí mismo, pues sufre en forma voluntaria y nadie recibe una injusticia voluntariamente. Aquí Aristóteles distingue dos tipos de justicia e injusticia y de justo e injusto: una persona es justa o injusta (*i*) cuando obedece a la ley o no la obedece, y (*ii*) cuando tiene una virtud o un vicio como sus disposiciones habituales del carácter, respectivamente. El caso de injusticia que implicaría el suicidio como una injusticia contra uno mismo se explica según el sentido (*i*) de injusticia (la ley no ordena suicidarse y lo que la ley no ordena lo prohíbe; en este sentido el suicidio es un crimen contra el Estado; EN 1138a11)⁶. El segundo caso de suicidio que Aristóteles considera en su ejemplo es el de aquel que obra dominado por el vicio de la irascibilidad y se explica según el sentido (*ii*) de injusticia. Los otros casos son los debidos al temor, y así el agente actúa por cobardía más que por irascibilidad:

“El morir por evitar la pobreza, el amor o algo doloroso no es propio del valiente sino más bien del cobarde. Pues evitar lo doloroso es blandura y <tal persona> permanece firme <ante la muerte>, no porque sea algo noble sino por evitar un mal” (EN 3.7, 1116a12-15).

El texto, como de costumbre, es muy sintético y se encuentra en la parte final de la discusión de la valentía. Aristóteles no dice “quitarse la vida” o “suicidarse”, sino “morir” (*apothnēskein*), pero el contexto sugiere fuertemente que se trata del morir por mano propia, de modo de evitar algún tipo de sufrimiento. El pasaje presenta un argumento simple y vigoroso en contra de la aceptación del suicidio como un acto racional: quitarse la vida por evitar un mal no es propio de un individuo virtuoso (en este caso concreto del valiente), sino de un vicioso (el

⁶ En este pasaje se plantea una dificultad textual relevante; en el pasaje de EN 1138a6-7 (según el texto de Bywater) hay que leer “la ley no ordena matarse a sí mismo y lo que <la ley> no ordena lo prohíbe”. Aristóteles estaría diciendo que lo que la ley no nos exige, nos lo prohíbe. Además de no haber otro pasaje (ni en EN ni en otros tratados) que avale esta prescripción, se podrían presentar muchos casos en los que la ley no ordena nada sobre ciertos cursos de acción pero tampoco los prohíbe (por ejemplo, la ley no ordena llevar a los niños al circo, pero tampoco lo prohíbe).

cobarde). El virtuoso enfrenta el peligro y el dolor con la dignidad que le confiere su propia virtud o excelencia de carácter. Esta explicación, como veremos enseguida, ubica a Aristóteles en las antípodas de la posición estoica pero aporta un ingrediente a la discusión que es relevante también en la discusión estoica de la cuestión: el único capaz de evaluar correctamente las circunstancias es el virtuoso.

IV – Los estoicos son el modelo del filósofo defensor del suicidio en la antigüedad; hubo varios suicidios célebres en la antigüedad y muchos de ellos fueron de estoicos⁷. Séneca, sobre todo, es el representante estoico más típico de quien da un consentimiento moral al suicidio: en cualquier esclavitud o forma de sometimiento, nos dice Séneca, el suicidio se presenta como una “vía hacia la libertad” (*via ad libertatem*). Lo mismo puede aplicarse en caso de que nuestro ánimo se encuentre enfermo y sienta desdicha a causa de sus propios defectos⁸. Pero la glorificación del suicidio como supremo acto de libertad por parte del ser humano es una peculiaridad de Séneca que no se encuentra así en los estoicos antiguos.

Los motivos por los cuales una persona puede suicidarse son, según la ortodoxia estoica, los siguientes: (1) por la patria o por los amigos, (2) por el deseo de evitar llevar a cabo actos vergonzosos o de decir cosas indecibles forzado por un tirano, (3) porque una grave enfermedad impidió que el alma hiciera uso del cuerpo como de un instrumento durante un largo tiempo, (4) por la pobreza o (5) por un estado de demencia o desvarío (*lêros*)⁹. Estos son todos “motivos razonables” para quitarse la vida; lo paradójico del caso es que, aun teniendo esos motivos, no cualquiera puede tomar la iniciativa de quitarse la vida, sino sólo el sabio.

Ahora bien, los estoicos antiguos, el fin de la vida humana consiste en “vivir en coherencia” (Zenón) o en “vivir en coherencia con la naturaleza” (Cleantes) o en “vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza”¹⁰. En este punto es relevante la interpretación que tuvo esta caracterización del fin por parte de Diógenes de Babilonia

⁷ ZENÓN de Citio (D.L., 7.28); CLEANTEs de Asos (D.L., 7.176); ANTÍPATRO de Tarso (D.L. 4.64); SÉNECA (Tácito, *An.*, 15, 62-64; Dión, 62.25).

⁸ *Dial.* 3.15, 3-4; *Prov.* 1.6.7; *Ep.* 77, 14-15.

⁹ *Anecdota Graeca*, IV 403= SVF 3.768. DL, 7.130.

¹⁰ ESTOBEO, *Ecl.* 2.75, 11-76, 8 (en todos los casos cito Estobeo por página y número de línea de la edición de Wachsmuth 1884).

y Antípato de Tarso, no sólo porque explica el significado de fin sino porque ofrece datos significativos para tratar de comprender cómo se encuadra la cuestión del suicidio en la filosofía estoica. Diógenes dice que “el fin consiste en el buen razonamiento en la selección (*eklogē*) y rechazo (*apeklogē*) de las cosas según naturaleza”, Antípato que el fin es “vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las contrarias a la naturaleza, o hacer todo continuamente para alcanzar las cosas preferidas según naturaleza”¹¹. Estas definiciones del fin, que no son más que las definiciones originales de Zenón y Cleantes pero algo más refinadas, son importantes porque ponen el acento en el hecho de que uno no puede alcanzar el fin último si prescinde de las cosas preferidas según naturaleza. Dicho de otro modo, aunque los estoicos Diógenes y Antípato parecen haber seguido la ortodoxia de considerar que el bien en sentido estricto es la virtud y que todo lo demás es indiferente y, por lo tanto, moralmente neutro, parecen haber pensado que la vida efectiva de un ser humano, para no ser calificada de inhumana, debía estar rodeada de ciertas cosas que, aunque no son bienes en sentido estricto, tienen un valor selectivo que en ciertas circunstancias y bajo ciertas condiciones pueden ser buenas. Los indiferentes son el tercer tipo de ítem que distinguían los estoicos además de la virtud y el vicio. En la concepción ortodoxa, el único bien es la virtud, que es autosuficiente para la felicidad o prosperidad vital (*eudaimonía*) y nos pone a resguardo de las contingencias externas. El único mal es el vicio; todo lo demás es indiferente. Los indiferentes son cosas que no son ni buenas ni malas en la medida en que no contribuyen ni para la producción ni para la destrucción de la felicidad o, dicho de otro modo, no tienen el carácter instrumental necesario ni para la felicidad ni para la infelicidad. Pero entre los indiferentes los hay (a) preferidos y (b) dispreferidos. (a) Son aquellos que los seleccionamos según una razón preferencial;¹² por ejemplo, vida, salud, riqueza, reputación, placer. Pero ningún bien es preferido porque todo bien (en sentido estricto, *i.e.* toda virtud) posee un valor supremo (*megíste axía*), nunca un valor selectivo o preferido respecto de otro valor o de otra cosa valiosa.¹³

¹¹ ESTOBEO, **Ecl.**, 2. 76, 9-15.

¹² Id. **Ecl.**, 2.84, 24-85, 1: *lógos proegoúmenos*.

¹³ ESTOBEO, **Ecl.**, 2.85, 3-4.

El desarrollo que hacen los estoicos Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso de la definición original de fin no sólo ofrece una explicación plausible del fin como “vivir en consonancia con la naturaleza”, sino que además pone de manifiesto la importancia decisiva de los indiferentes en la vida práctica efectiva de un agente moral. Aunque en sentido técnico estricto los indiferentes son neutros desde el punto de vista de su contenido moral, y aun cuando los estoicos rechazan de un modo explícito la necesidad de los bienes externos para el logro de la felicidad, no parece posible, sin embargo, que pueda ser realizable una vida moral efectiva si se prescinde completamente de los indiferentes preferidos. De hecho, tales indiferentes reemplazan, al menos en parte, lo que la tradición ética griega anterior llamó “bienes externos”. Esta interpretación fue seguramente avalada por Crisipo, quien sostenía que no hay que medir la vida mediante los bienes y los males, sino mediante lo que es según naturaleza y contra naturaleza¹⁴. Esto explica la curiosa afirmación de que la virtud no es nada que justifique que sigamos con vida y que el vicio no es nada que justifique abandonar la vida¹⁵. Si esto es así, los indiferentes preferidos y, por lo tanto, los bienes externos desempeñan un papel relevante en el ejercicio efectivo de una buena vida.

Uno de los motivos razonables del suicidio es el de una enfermedad incurable (D.L. 7.130); si tomamos seriamente la doctrina estoica de los indiferentes (y deberíamos hacerlo si queremos entender lo que estos filósofos dicen), veremos que la justificación del suicidio ante la circunstancia de una enfermedad incurable puede resultar incompatible (al menos en principio) con la doctrina de los indiferentes. Si enfermedad es un indiferente, algo que no contribuye a la felicidad pero tampoco a la desdicha, o sea algo que no es ni bueno ni malo, ¿por qué habría de ser una buena razón para quitarse la vida? Si el agente opta por quitarse la vida es porque considera que la enfermedad es un mal; también considera que, en algún sentido, la muerte elimina ese mal y que, consecuentemente, puede ser un bien para el agente. Pero la muerte, igual que la enfermedad, es un indiferente y, lo que es más, es un indiferente dispreferido. Aunque la salud es un indiferente preferido (que contiene un cierto valor selectivo)¹⁶ y la enfermedad un in-

¹⁴ PLUTARCO, *De com. not.*, 1063d.

¹⁵ PLUTARCO, *De stoic. repug.*, 1039d-e; cf. *SVF* 3.761.

¹⁶ *axía eklektiké*; ESTOBEO, *Ecl.*, 2.79, 15-16.

diferente dispreferido (que contiene un disvalor no selectivo)¹⁷, ambos, tanto salud como enfermedad, tomados en sentido absoluto no son ni buenos ni malos para el agente.

Creo que aquí se plantea una seria dificultad, cuya solución no aparece en los restos fragmentarios de los textos estoicos de un modo explícito, aunque, de todos modos, se ofrece una explicación al tipo de objeción que acabo de presentar. Si el agente se encuentra en un estado tal, ya sea físico o psicológico, que se ve privado de llevar a cabo su acción virtuosa y, lo que es peor, si ni siquiera tiene la esperanza de llevar a cabo tal acción¹⁸, entonces, su vida carecerá de sentido y el suicidio será una opción apropiada. Pero, como objeta Alejandro¹⁹, si la virtud es autosuficiente para hacer nuestra vida feliz (como efectivamente lo es para los estoicos), ¿cómo podrá interferir en nuestra felicidad y, consecuentemente, en el ejercicio de una vida virtuosa una enfermedad que, por definición, es un indiferente que, además, posee un disvalor no selectivo? A esta objeción de Alejandro los estoicos tienen, sin embargo, una respuesta que veremos en lo que sigue.

El otro aspecto interesante de la posición estoica es la relativa al lugar que debe ocupar el suicidio como posibilidad de disponer de la propia vida en los viles (*phaûloi*), el segundo grupo de seres humanos distinguido por los estoicos en su división radical de la humanidad. Si para el sabio estoico la muerte autoinflingida puede ser, *en ciertas circunstancias*, un acto racional o incluso el más racional de todos, para el vil, aquél cuyo estado epistémico es “siempre” la opinión o creencia doxástica (*dóxa*), nunca el conocimiento (*epísteme*), el suicidio nunca puede ser un camino posible, ni siquiera cuando el agente se encuentra afectado por una enfermedad incurable o alguna otra calamidad semejante. Si efectivamente el sabio es el único absolutamente racional, se sigue que el vil no sólo no es absolutamente racional sino que su condición está cercana al de un irracional²⁰. La disyun-

¹⁷ *apaxía apeklektiké*; ESTOBEO, **Ecl.**, 2.79, 16.

¹⁸ CLEMENTE, **Strom.**, IV 6, 28, 3-4, 1, ed. Stählin-Fruchtel=SVF, 3.765

¹⁹ ALEJANDRO DE AFRODISIA, **de An.**, 168, 1-8; 11-12, ed. Bruns=SVF, 3.764.

²⁰ Esto puede verse con bastante claridad en la explicación estoica de los estados afectivos, emocionales o, simplemente, pasiones (*páthe*) y, en particular, en la explicación de la “debilidad práctica” o conducta incontinente. Véase ESTOBEO, **Ecl.** 2.89, 6-9; 2.90, 2-6; 2.112, 5-7 (cf. SVF 3.548); D.L. 7. 48 (SVF, 2.130) y 93. Véase también Frede (1986: 93-110) y Donini (1995: 305-329). Para el examen del estado epistémico del vil y su disposición del carácter es especialmente útil el ensayo de Görler 1977: 83-92.

ción es, en este caso, exclusiva: se es sabio o no se lo es, no hay una tercera posibilidad. Si el sabio posee *phrónesis*, y si ésta es conocimiento de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer; y si el sabio, virtuoso o prudente estoico es aquel que es teórico y práctico de lo que hay que hacer, entonces, el sabio o virtuoso poseerá un conocimiento teórico y práctico de lo que hay que hacer²¹. El vil, en cambio, aquél cuyo estado epistémico es siempre *dóxa*, no tiene conocimiento, ni teórico ni práctico, de lo que debe hacer. Finalmente, si el suicidio, cuando se lo considera un acto justificado, sólo puede ser la expresión de un acto verdaderamente racional, se sigue que el vil nunca debe suicidarse. Dicho de otra manera, dado su estado epistémico, el vil nunca podría ser capaz de ofrecer una justificación racional de su decisión de quitarse la vida.

Es ciertamente curiosa la fuerza prescriptiva y la radicalidad de esta conclusión que, aunque discutible, se basa en un sistema moral que, visto como un todo, presenta una coherencia admirable; naturalmente, su alcance tiene un carácter normativo abstracto pues de ningún modo impide que un sujeto X, cuya condición sea la de un “vil”, se suicide. Sólo prescribe la ilegitimidad del acto como tal desde un punto de vista racional. Es importante hacer notar que el suicidio como acto razonable es siempre calificado con el adjetivo *eúlogos* o el adverbio *eulógos*, que también se aplica a la razonabilidad o justificación de los llamados “actos debidos”, es decir aquellos que constituyen una cierta “coherencia en la vida y que, una vez realizados, comportan una justificación razonable” o, más precisamente en el caso de los seres humanos, son una “coherencia en el estilo de vida”²² o, como aclara Diógenes Laercio, un acto debido es “un acto apropiado a las condiciones conforme a naturaleza” (*enérgema oikeîon*; D.L. 7.108). Por ejemplo, honrar a los padres, a los hermanos o a la patria, compartir la vida con los amigos, etc. Pero alguien que no es sabio también puede actuar según un acto debido, no según un acto correcto (*katóρθομα*), es decir, el tipo de acción exclusivamente propia de un sabio (un acto debido perfecto; por ejemplo, actuar con justicia o moderación). ¿Por qué, entonces, un vil no debe suicidarse aunque viva una vida miserable, tanto desde el punto de vista de su condición física como psicológica? Tal vez parte de la respuesta a esa pregunta deba buscarse en lo

²¹ ESTOBEO, **Ecl.**, 2. 63, 11-12; DL 7.126.

²² ESTOBEO, **Ecl.** 2.85, 12-18.

que los estoicos llaman “acto debido intermedio”, esto es, aquel acto que se mide con ciertos indiferentes que, seleccionados en contra o a favor de las tendencias naturales conllevan una abundancia tal que si no estuviéramos permanentemente adoptándolos o rechazándolos no podríamos ser felices²³. El suicidio, en efecto, puede ser catalogado como un acto debido intermedio; vida y muerte son indiferentes elegidos, uno, por medio de un acto debido según naturaleza, el otro, muerte, es un indiferente elegido contra naturaleza (porque es un indiferente dispreferido) y mediante un acto debido contra naturaleza²⁴. Esto, sin embargo, no explica suficientemente por qué el agente deba elegir algo que es contra naturaleza si el fin consiste en vivir en coherencia con la naturaleza y en vivir seleccionando siempre las cosas según naturaleza. La respuesta probablemente sería de nuevo: hay circunstancias en las que el bien para el agente puede ser seleccionar un indiferente contra naturaleza porque, si no lo hace, no sólo se ve condenado a no ejercitar una vida virtuosa sino a no ejercer su racionalidad. El indiferente contra naturaleza y el acto debido contra naturaleza correspondiente, en esa circunstancia específica, puede tornarse según naturaleza.

Esto recuerda la actitud de Sócrates ante su propia muerte: en el conmovedor relato final del **Phd.** de Platón (116a-118a) Sócrates presenta su propia situación no como un hecho desgraciado sino como la única salida razonable ante un estado de cosas que, de seguir con vida, no le permitiría conservar su propia dignidad como persona ni actuar siguiendo los dictados de su razón como había hecho hasta ese momento. En esa situación extrema la posibilidad de huir de la cárcel no puede ser más que un mal, aunque del hecho de no huir inexorablemente se siga la pérdida de la propia vida. El punto aquí es, entonces, no si algo tiene valor por sí mismo según naturaleza (para los estoicos la vida es un indiferente preferido, o sea un ítem que tiene un valor selectivo preferido), sino si lo que en principio parece tener valor según naturaleza lo tiene absolutamente y en todas las circunstancias posibles de nuestra vida efectiva. La actitud del sabio estoico recuerda la actitud socrática de balancear (*i*) los costos y beneficios del hecho de vivir una vida bajo el firme imperio de la razón (que me obliga a respetar las razones según las cuales he vivido, esto es, a tener no sólo

²³ Id., **Ecl.** 2. 86, 12-16. Véase también PLUTARCO, **De stoic. repug.**, 1042c-d

²⁴ Ibidem, **Ecl.** 2. 110, 13-15.

una cierta consistencia dialéctica sino sobre todo una consistencia vital) y el autoexamen permanente o (*ii*) de vivir sin tener en cuenta la propia razón ni el examen personal de las decisiones y acciones que se siguen de ella. La conducta de un sabio estoico sería, entonces, como la conducta de Sócrates, prudencial: a un sujeto que se encuentra bajo condiciones que le impidan el ejercicio de la virtud y de su racionalidad le conviene quitarse la vida.²⁵

Como mencioné al comienzo, en la actualidad el suicidio es visto como un acto propio de alguien que no está en sus cabales. Así es considerado incluso en los países más liberales al respecto. En las últimas décadas, sin embargo, ha habido un importante esfuerzo por tratar de mostrar que el suicida no es necesariamente un enfermo. Hay autores que piensan que más que de una psicosis, neurosis o desorden del carácter se trata de una presión psicológica pasajera compuesta de “afecto e intelecto” que se ubica entre las opciones disponibles para la consciencia de un sujeto individual cuando su mente *no* es presa del pánico.²⁶ Este tipo de punto de vista es muy similar al estoico, pues este suicida no es el que, como dice Aristóteles, comete ese acto en medio de un estado de ira sino como el resultado de una decisión consciente. Para los estoicos, el suicida que correctamente lleva a cabo su acto es un sujeto virtuoso. El punto de vista estoico puede ser interesante al evaluar situaciones en las que actuar por omisión puede ser considerado como un acto suicida en sentido lato pero que, paradójicamente, ayuda a conservar nuestra humanidad.

Pensemos en ejemplos muy concretos de personas que se encuentran sometidas a todo tipo de sufrimiento en vistas de conservar la propia vida; el sujeto puede decidir, como un acto último de racionalidad, suspender un tratamiento médico que, aunque en sentido físico “ayude a conservar su vida”, en sentido psicológico sólo está destruyendo su dignidad como persona. En ese caso la sugerencia de quitarse la vida (al actuar por omisión) no parece descabellada. Lo interesante de la posición estoica sobre el suicidio es la necesidad de intentar volverse sabios, de modo que, cualquiera fuera la decisión que se tome sobre la propia vida, dicha decisión sea completamente racional y no el resultado de un estado emocional violento que impide visualizar la

²⁵ Sócrates (y probablemente el Sócrates platónico) fue el modelo moral de los estoicos (cf. EPITECTO, *Diatr.*, 1.9, 10-26; 1.26, 17-18; . 1.29, 64-66; 2.1, 13-15).

²⁶ Cf. SHANEIDEMAN, 1985: 138.

corrección de nuestros actos. La enseñanza de los estoicos, más allá de su radicalidad en lo que respecta al suicidio, es en el fondo la enseñanza socrática que vale la pena recordar: “una vida sin examen no vale la pena de ser vivida por el hombre”.²⁷

BIBLIOGRAFIA CITADA

- COOPER, J.M. **Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory**, New Jersey: Princeton, 1999.
- DONINI, P.L. Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisipo, in **EL.**, Fas. 2, Anno 16, p. 305-329, 1995.
- FREDE, M. The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul, M. Schofield, G. Striker (eds.) in **The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics**, p. 93-110, Cambridge 1986.
- GÖRLER, G. Asthenes synkatathesis. Zur stoischen Erkenntnistheorie”, in **WJAF**, Band 3, p. 83-92, 1977.
- HIRZEL, R. **Der Selbstmord**, Darmstadt 1967.
- JULIÁ, V., BOERI, M..D. y CORSO, L. **Las exposiciones antiguas de ética estoica**, Buenos Aires.
- SHNEIDMAN, E. **Definition of Suicide**, New York/Chichester/Brisbane/Toronto/Singapore 1985.
- VAN HOOFF, A.J.L. **From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity**, London and New York, 1990.
- VON ARNIM, I. **Stoicorum Veterum Fragmenta**, Leipzig (3 vols.) 1903-1905.
- WACHSMUTH, C. **Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae**, Berlin, 1884.

[recebido em novembro 2001]

²⁷ PLATÓN, **Ap.**38a5-6.