

# EUTANASIA, SUICIDIO Y SUICIDIO ASISTIDO EN EL MUNDO ANTIGUO: UNA NOTA HISTÓRICA PARA REPENSAR LA MUERTE ANTICIPADA

GONZALO FONTANA ELBOJ

Universidad de Zaragoza

*Invitum qui servat, idem facit occidenti.* (Hor. *Ars poet.* 467).

Una indagación elemental sobre el problema de la eutanasia evidencia que nuestra sociedad tiene muy bien definidos —y definidos, de hecho, con una nitidez digna de la mejor escolástica— los conceptos relativos al conjunto de acciones (y omisiones) destinadas a anticipar la muerte. Así, deslindamos con precisión y minucia las diferencias entre *suicidio asistido*, eutanasia directa (activa o pasiva), indirecta, voluntaria, etc... nociones que, sin embargo, el Mundo Antiguo ni sistematizó ni tampoco repensó de forma explícita. Ahora bien, que una sociedad no recapacite en términos filosóficos sobre un hecho dado no significa que no sepa de su existencia ni, desde luego, que no lo ponga en práctica. Siempre, y en todo lugar, han existido prácticas y realidades ampliamente difundidas —la prostitución sería un buen ejemplo de ello— que, no obstante, no han sido objeto de una reflexión detenida. Ello se debe, posiblemente, a que, como veremos, por más que se trate de hechos plenamente instalados en la vida de las diversas comunidades, su existencia resulta en sí misma incómoda y conflictiva. De ahí que sea mejor no darles demasiadas vueltas.

Así, tenemos constancia en la Antigüedad de prácticas que caerían bajo el paraguas conceptual de la eutanasia —tal es el caso del golpe de gracia en los espectáculos circenses romanos—, y que, como decimos, no fueron objeto de la reflexión de las élites de la época. En efecto, la arqueología da cuenta de cadáveres con brutales fracturas craneales que solo pueden ser explicadas como resultado de la aplicación de un eficaz, y compasivo, martillazo en la sien de gladiadores y bestiarios malheridos.

Sin embargo, los aristocráticos autores de la Antigüedad, poco preocupados del destino de los marginados de su sociedad, no hacen alusión a ello. Se trataba, a la postre, de solventar una mera cuestión práctica que, en rigor, no les suscitaba ninguna inquietud ni interrogante.

Ahora bien, la ausencia de una reflexión explícita sobre la cuestión no cierra el camino a nuestra búsqueda, en la medida en que el examen de la otra forma de muerte anticipada, el suicidio, constituye una vía indirecta que podría arrojar alguna luz sobre las eventuales cavilaciones y temores de los antiguos sobre tan elusivo fenómeno.

Con todo, y antes de ello, es preciso tener en cuenta que estos no son capaces de razonar sobre tales cuestiones en términos universales y abstractos: para el hombre antiguo, la condición humana —y con ella su eventual dignidad— no le adviene al hombre por nacido, sino por estar construido culturalmente. Según tu posición, tu vida y tu muerte merecerán una u otra consideración: *cuius vita, eius finis*. Así, la muerte de los esclavos —y no era infrecuente que estos pusieran fin a sus días ahorcándose—, carecía de honorabilidad, pues no era sino una manifestación de irracionalidad propia de los seres inferiores que eran. Y de ahí no media sino un breve paso a la indiferencia más absoluta. De igual manera, la literatura antigua tardó siglos en reconocer la dignidad del suicidio femenino. Y así, vil es la muerte de la Fedra de Eurípides, ahorcada por despecho en una muerte infame, tan infame como la de las impúdicas esclavas colgadas por Odiseo. Habrá que esperar a que Virgilio reconozca la dignidad de los padecimientos de su Dido y le permita atravesarse con una espada y procurarse así un final viril y honorable. En suma, en el Mundo Antiguo no

hay muerte digna para todos, porque no todos poseen pareja dignidad. Y solo los poseedores de tal dignidad pueden acceder a la condición humana y, en fin, al *kalós thánatos* (la «bella muerte»).

Y es que, si bien los griegos, tan pródigos en acuñar compuestos gracias a la inagotable flexibilidad de su lengua, no acertaron a crear el de «buena muerte» (\**euthanasía*) —habrá que esperar para ello al siglo XIX—, sí supieron, como decimos, del de la «bella muerte», concepto que atraviesa toda su literatura y que, en rigor, está reservado a una aristocracia guerrera, permanentemente inquieta por los valores quebradizos e inestables del honor y la fama. En efecto, en un mundo en el que el concepto de sujeto es sumamente precario, la calidad de la condición de un individuo, y por ende la de su muerte, no depende de criterios subjetivos y personales, sino de la opinión del grupo al que pertenece. Por ello, esta *bella muerte* ha de ser una *eukleés thánatos* (una «muerte gloriosa»). Recordemos que la etimología de *kléos* («gloria») es la misma que la del verbo *klýo* («oír»). Más aún, en este éthos aristocrático, la *bella muerte* constituye, en efecto, la única alternativa capaz de abrir al hombre un horizonte de trascendencia:

«Mas no quiero morir de una forma cobarde y sin gloria, sino haciendo algo grande que admiren los hombres futuros» (II. XXII 304-305).

Héctor tuvo la fortuna de morir a manos del más grande de los héroes aqueos. Sin embargo, muy otra habría sido su suerte de haber sido abatido por una inopinada flecha plebeya. Ello lo habría arrastrado al deshonor y la ignominia, un temor que también dominó los últimos momentos del rey Saúl o los de Abimélek, quienes piden a sus compañeros de armas que los rematen antes de sufrir el escarnio y la deshonra (1 Sam 31, 1-6; Jue 9, 50-55).

En suma, esta muerte con honra, dispensadora de la ansiada inmortalidad, está reservada a un grupo selecto de individuos —no todavía «sujetos»— que hace de la guerra y la reputación la forma más alta de estar en el mundo y de afirmarse en la vida. En cambio, el destino de los hombres del común parece que es solo el sucumbir bajo las ruedas de los carros de los caudillos (II. XVI 378). Tiempo después, y gracias a Platón, Grecia superará este paradigma y descubrirá otras vías para acceder a una vida merecedora también de la inmortalidad. Hablamos, claro, del descubrimiento del intelectual, encarnado en la figura de Sócrates. Con él, una vida excelente culmina en una muerte sublime, que, de paso, queda cristalizada en una fórmula literaria ampliamente imitada durante toda la Antigüe-

dad (p. ej. Valerio Máximo II 6, 8). En cambio, el resto de los hombres, ya las gentes del común en la batalla, ya los *indocti incultique* de los denuestos de Salustio, solo son merecedores de desprecio: «Eorum ego vitam mortemque iuxta aestumo, quoniam de utraque siletur» (*Catilina* 2, 8).

Ahora bien, es precisamente entre esa chusma ignota en donde se vislumbran las más antiguas formas de lo que hoy llamaríamos *eutanasia*. Quizás el no tener que defender ningún honor impulsara a las gentes del común a permitirse una muerte tranquila y discreta. Y una prueba indirecta de ello se puede atisbar en el testimonio de un grupo de médicos griegos. No porque la practicaran, sino precisamente porque se negaban a provocarla:

«Jamás daré a nadie un veneno mortal, ni aunque me lo pidan» (*Juramento hipocrático*).

Y es que el llamado *Juramento hipocrático* nos traslada al interior de la casa griega, tan silenciosa y poco heroica. Allí, las cuitas de sus moradores se adivinan muy distintas a las altisonantes proclamas homéricas o a los elevados diálogos del maestro con sus discípulos. Si los reyes y los sabios —personajes, en general, más propios del ámbito literario que de la vida real— se cuidan menos del dolor, intenso pero breve (cf. Epicuro *apud* Cic. *De fin.* I 41) que de la gloria, los hombres comunes afrontan, en cambio, prolongados y penosos pesares que no les procuran beneficio alguno. ¿Qué hay de extraño, pues, que ya los enfermos, ya sus deudos, demandaran remedio para un dolor intolerable? Ciertamente que estos médicos se negaban a tales prácticas. Sin embargo, sin duda había quienes sí las realizaban. Baste recordar la existencia de hechiceros y demás expertos en la administración de venenos. Y es que quien está dispuesto a envenenar al prójimo en contra de su voluntad, ¿qué reparos tendrá en hacerlo si se le pide? O de otra manera, más que una prohibición basada en una opción ética, la declaración de estos médicos es, probablemente, una autolimitación destinada a diferenciarse precisamente de esos otros «profesionales» dedicados a estas prácticas.

Ello se confirma a la luz de otras máximas que iluminan la cuestión: «No accederé a [suministrar] pesarios abortivos...». Una lectura ahistórica podría sugerir la idea de que estos médicos velan por la vida —por los «derechos», diríamos hoy— del no nacido. Sin embargo, ¿qué sentido tendría tal cosa en un mundo en el que el infanticidio es, de hecho, una práctica normalizada? Aquí, pues, no se trata de proteger tales derechos. Se trata, en realidad, de los del padre de familia, dueño absoluto de cuantos moran en su hogar:

en la medida en que es perfectamente asumible acabar con la vida de un recién nacido (Ter. *Heaut.* 632-44), el aborto solo tiene sentido en aquellos casos en los que la mujer pretenda ocultar un embarazo inasumible o culpable, que esta cofradía médica deja en manos de practicantes de la medicina popular, seguramente mujeres. De igual manera, otra de las máximas manifiesta, con toda crudeza, idéntica voluntad: «En cualquier casa en la que entre (...) evitaré la seducción de mujeres u hombres, libres o esclavos». Como se ve, no se trata de proteger los «derechos» de mujeres y esclavos, sino de preservar la propiedad del amo de la casa.

En cualquier caso, y por más que en esta escueta cita se atisbe la práctica de la muerte anticipada, lo que entre nosotros sería una auténtica «eutanasia voluntaria», ello no significa, como ya hemos dicho, que el Mundo Antiguo aprobara sin más tal realidad. Prueba de ello es que parece haberla «encomendado» a la casta proscrita de las hechiceras y traficantes de venenos, los impíos capaces de traspasar los límites que la naturaleza, los dioses y los hombres han alzado a la acción humana. Y es que el hombre antiguo sentía que, por mucho que, efectivamente, tales prácticas se realizaran en el silencio y la discreción de la vida privada, se trataba de una actividad problemática que contravenía los principios básicos que regulaban la propia existencia. Y lo mismo podríamos decir del suicidio, que, aun fruto de una decisión voluntaria, constituía una realidad, que, lejos de ser un hecho naturalizado en el Mundo Antiguo —como a veces se da a entender—, era, en cambio, una acción incómoda y conflictiva. En ambos casos, los antiguos consideraban que adelantar la muerte constituía una acción que, aun cotidiana y en ciertos casos excusable, no podía ser plenamente sancionada. Por ello mejor guardar un prudente silencio.

Indicio de esto es, por ejemplo, la existencia entre los griegos de los *aóroi*, los muertos prematuros (literalmente, «los muertos a destiempo»), aquellos que, por una causa u otra, vieron truncado el tiempo que el destino les tenía deparado. Entre ellos, cabe mencionar a los suicidas, los golpeados por una muerte repentina, las víctimas de asesinato o aquellos que no han sido correctamente enterrados. En cambio —y nadie explica por qué—, los niños eliminados en la práctica del infanticidio doméstico no entraban en esta categoría. En cualquier caso, la principal prueba del conflicto moral al que aludimos es el hecho de que son estos *aóroi* quienes conforman los nutridos contingentes de fantasmas y almas en pena que pueblan las noches y las pesadillas de griegos y romanos (Virg. *Ene.* VI 426-9; Tert. *De anima* 56).

Pues bien, estas creencias y miedos tradicionales que atisbamos a través de sus manifestaciones literarias quedan algo más trabadas en el pensamiento de Platón, quien declara que el suicida ha de ser enterrado «en la oscuridad, sin señalar sus sepulcros con estelas ni inscripciones» (*Leyes* 873d). Obsérvese cómo aquí el filósofo liga en un mismo espacio conceptual al *áoros* y al *átaphos* («el muerto sin tumba», destinado también a una penosa existencia en el más allá [Hom. *Od.* XI 51-78; Virg. *Ene.* VI 365]). Lo conflictivo de tales muertos se manifiesta por la necesidad de realizar ceremonias de purificación en torno a estas tumbas indignas de recuerdo. Y es que, a juicio del filósofo, el suicida está marcado por una «falta de energía y una cobardía impropias del varón» (873c), debido a que no es capaz de hacer frente a las adversidades de la vida. De hecho, su argumento fundamental para condenar el suicidio es que el hombre no es dueño de su existencia, sino que es, más bien, una propiedad de los dioses (*Fedón* 62b-62c). Lo cual en el lenguaje de la modernidad significa que la vida no es patrimonio del individuo que la disfruta, ya que este pertenece, en realidad, a la comunidad cívica, representada simbólicamente por los dioses. En un mundo en el que el individuo Sócrates solo alcanza la plenitud de la condición humana en tanto que ateniense, él no tiene derecho a privar de su vida y esfuerzos a la comunidad que lo ha alimentado.

Con todo, Platón también es capaz de mostrar una cierta comprensión con el suicida y reconoce que, en ciertos casos, la suya es una acción que puede hallar alguna disculpa. Y es que, a su juicio, hay tres circunstancias que eximen, o al menos atenúan, la condena inicial: el suicidio exigido por las leyes de la ciudad —tal es el caso de la muerte del propio maestro—, el suicidio provocado por un dolor insostenible o que el individuo haya incurrido en un deshonor irreparable (*Leyes* 873c-873d).

Ahora bien, estas consideraciones, más que resultado de una elaboración propia, son más bien un reflejo de lo que parece un consenso tradicional sobre la cuestión asumido por toda su comunidad. Y lo que es más, son un marco general que explicaría aceptablemente lo que la sociedad griega podía pensar sobre la administración de la eutanasia a los dolientes. Al menos, en lo que hace a aquellos que reclaman ayuda para poner fin a sus días. Pero en cualquier caso, y sobre todo, la reflexión platónica centra, con su habitual lucidez, los dos elementos sobre los que va a descansar la argumentación posterior sobre la posibilidad de poner fin a la vida humana:

- a. La eventual legitimidad de la muerte anticipada depende de la autonomía e incondicionalidad que

queramos ver en el individuo que desea poner fin a su vida. De ahí que las instancias religiosas y estatales pueden arrogarse, o no, la potestad de establecer las fronteras entre la vida y la muerte de sus súbditos.

- b. La existencia de un dolor insuperable, físico o moral, que haga del todo insufrible la propia existencia.

En contraste, frente a Platón, Séneca, si bien desaprueba el suicidio como resultado de un movimiento espasmódico e irreflexivo (sobre todo si es consecuencia del miedo [cf. *Epist.* 70, 8]), lo considera una salida perfectamente legítima cuando es fruto de una deliberación meditada y racional. En tal sentido, el hombre de Séneca es un sujeto menos ligado a los dioses o a la ley natural que el de Platón (*Epist.* 70, 14-15). De hecho, el valor fundamental sobre el que descansa su moral del suicidio es el de la libertad irrestricta del sujeto (*Epist.* 70, 4-7). Y libres, esto es, plenamente dueños de sí mismos, se mostraron los romanos que pidieron auxilio a sus médicos

—entre ellos, el propio Séneca (Tácito *Anales* XV 60-64; asimismo, XVI 19)— para poner fin a sus días con la ayuda del bisturí, trasunto seguramente simbólico de la marcial espada de Catón de Útica y Marco Antonio.

Según se ve, y por más que tales ideas difieran de las de Platón, el eje conceptual de la argumentación de Séneca sobre el suicidio —y también sobre el suicidio asistido— es, en última instancia, el problema de la dignidad, la libertad y la autonomía del hombre en tanto que sujeto pleno, argumentos en torno a los cuales, todavía en nuestros días, gira el debate en torno a la buena muerte.

Cierro, pues, con estas consideraciones este breve ensayo que no tenía por objeto reflexionar sobre el suicidio asistido o la eutanasia como entes abstractos, sino esbozar someramente cómo fueron percibidos en algunos espacios concretos del pasado. Con todo, y esa es mi esperanza, quizás ello pueda contribuir un tanto a iluminar nuestras propias posiciones en este debate. 