

## *De rationali e vita excessu: Plotino y los estoicos sobre el suicidio*

Salvador Mas<sup>1</sup>

Recibido: 27 de marzo de 2025 / Aceptado: 6 de junio de 2025

**Resumen.** En el trasfondo del presente artículo se encuentra la exigencia platónica de huir de este mundo, pues los males están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. ¿En qué medida puede considerarse este planteamiento como una invitación al suicidio, esto es, a separar el alma del cuerpo? Por una parte, investigo el planteamiento estoico, de acuerdo con el cual el suicidio está permitido, incluso puede ser una acción debida, en determinadas ocasiones. ¿Qué ocasiones? Dada la autarquía del sabio, dado que es capaz de soportar con entereza las situaciones más adversas, y pues la virtud es suficiente para la felicidad, nunca será razonable quitarse la vida porque la virtud nunca abandonará al sabio. O lo que es lo mismo: la teoría estoica del suicidio equivale a confessar que la vida feliz no puede darse al margen de (algunos) bienes corporales y externos. Dado que Plotino coincide con los estoicos en afirmar la autarquía del sabio, tiene también que rechazar su teoría del suicidio. En la segunda parte del artículo investigo si esto supone rechazarlo total y absolutamente. Analizo argumentos a favor y en contra, prestando especial atención a aquel que se detiene en la situación del sabio que con plena conciencia comienza a advertir que está perdiendo la conciencia.

**Palabras clave:** suicidio; muerte; *eúlogos exagógē*; Plotino; estoicos; Axioco.

[en] *De rationali e vita excessu: Plotinus and the stoics on suicide*

**Abstract.** In the background of this article is the Platonic demand to flee from this world, since evil is necessarily related to mortal things and this world of ours. To what degree can this perspective be considered an invitation to commit suicide, that is, an invitation to separate the soul from the body? In the first part of this article I research the Stoic perspective, according to which suicide is considered permissible and under certain circumstance can even be the required course of action. Given that the wise man is self-sufficient and capable of enduring great adversity with fortitude, and given that virtue suffices for happiness, since virtue never abandons the wise, taking one's life will never be reasonable. Or what amounts to the same thing: the stoic theory on suicide is the equivalent of admitting that a happy life cannot exist without (some) corporeal and external goods. Given that Plotinus agrees with the Stoics that the wise are self-sufficient, he too has to reject their theory of suicide. In the second part of this article. In the second part of this article, I research whether Plotinus rejects the Stoics's theory of suicide totally and absolutely or not. I analyze arguments for and against, paying special attention to the one that focuses on the situation of the wise man, who fully consciously, begins to realize that he is losing consciousness.

**Keywords:** suicide; death; *eúlogos exagógē*; Plotinus; stoics; Axiocbus.

**Sumario:** 1. “Huir de acá”; 2. *Eúlogos exagógē*: los estoicos; 3. Cleombroto y Axioco; 4. Plotino: argumentos a favor y en contra del suicidio; 5. Una situación particularmente compleja; 6. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> UNED  
smas@fsof.uned.es

**Cómo citar:** Mas, S. (2025) “*De rationali e vita excessu*: Plotino y los estoicos sobre el suicidio”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 58 (1), 73-90.

## 1. “Huir de acá”

En la Antigüedad hay una amplia tradición de elogios de la muerte. Recuérdese, por ejemplo, que Hesíodo no querría haber nacido entre los hombres de la quinta generación, “sino haber muerto antes o haber nacido después” (*Trabajo y días* 174-175). El motivo también aparece en Baquílides 5, 160-162: “Para los mortales no haber nacido es lo mejor, y no haber visto la luz del sol”;<sup>2</sup> o en Teognis 425-428: lo mejor habría sido no haber nacido, pero dado que lo hemos hecho lo segundo mejor es traspasar lo antes posible las puertas del Hades. Sófocles se hace eco de estos versos en *Edipo en Colono* 1224-1227 y Cicerón recuerda a Alcidamente “que escribió un elogio de la muerte basado en la enumeración de los males humanos” (*Tusc. I*, 116).

Asimismo en *Tusculanas* se refiere al cirenaico Hegesias, de acuerdo con el cual el sabio no se caracteriza por buscar el bien, sino por evitar el mal y la miseria. Hegesias, dice Cicerón, sostenía que la muerte nos separa de los males, no de los bienes y lo hacía “con tal abundancia de argumentos que, según se cuenta, el rey Ptolomeo le prohibió hablar de ello en las escuelas, pues muchos, oídas sus ideas, se daban muerte” (I, 83). Poco más adelante, en I, 84, señala que escribió un libro titulado *Apokarterón* (“El que se muere de hambre”), “porque cierto personaje que se estaba dejando morir de inanición es reanimado por los amigos, a quienes les contesta enumerándoles las desventajas de la vida humana”.<sup>3</sup> También podría ejemplificarse con la tragedia, donde tantos héroes y heroínas quieren la muerte por un sentimiento de vergüenza, en un sentido amplio: la sensación que tienen de ser considerados inadecuados ante los ojos de los demás y, por tanto, la vulneración del honor, no en la intimidad de la conciencia, sino públicamente.<sup>4</sup>

Estos y parecidos elogios de la muerte no son necesariamente una invitación al suicidio, pero sí plantean el problema de saber hasta qué punto es conveniente vivir, sobre todo para aquellos que no, o no solo, tienen en cuenta los males del cuerpo que, a fin de cuentas, son “indiferentes” para lo estoicos y que de acuerdo con Plotino no afectan al “verdadero yo”, sino al compuesto.

Dado que Plotino considera que el verdadero fin del hombre es regresar al Padre,

<sup>2</sup> Recuérdese, sin embargo, que el poeta continua como sigue: “Pero, ya que en nada aprovecha lamentarse por ello, es preciso hablar de lo que realmente ha de cumplirse”.

<sup>3</sup> Cfr. también Plutarco, *Sobre el amor a la prole* 497 d: “Hegesias con su dialéctica persuadió a muchos oyentes a dejarse morir de hambre”.

<sup>4</sup> En Sófocles el motivo es obsesivo. Ajax, Antígona, Eurídice, Hemón, Deyanira y Yocasta se suicidan, lo intentan Electra y Filoctetes; Electra y Edipo quieren suicidarse, si bien el coro los disuade. Rudolf Hirzel aventura que el mismo Sófocles tenía tendencias suicidas y entiende que es uno de los motivos preferidos de Eurípides (*Der Selbstmord = Archiv für Religionswissenschaft* 11, Leipzig, 1908, reimpr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, pp. 19-20 [94-95] y 21-22 [95-96]). Sobre el suicidio en la tragedia, cfr., por ejemplo, con abundante bibliografía, Garrison, E. P., *Groaning Tears. Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*, Leiden, Brill, 1995. En concreto en Sófocles, con especial atención al *Ajax*, Seidensticker, B. “Die Wahl des Todes bei Sophokles”, en J. de Romilly (ed.), *Sophocle. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 29. Vandoeuvres/Geneve, 1983, pp. 105-144. Sobre el suicidio en las tragedias de Séneca, Palmierie, N., *L'eroe al bivio. Modelli di 'mors voluntaria' in Seneca tragico*, Pisa, ETS, 1999.

como Odiseo,<sup>5</sup> debe precisar la expresión “hay que huir de acá”, como hace, por ejemplo, en II, 3 [52] 9, 19-24. La entrada del alma en un cuerpo supone enredarse con el mal y la necesidad natural y, en consecuencia, la obligación de liberarse. Plotino remite a *Teeteto* 176 a, donde Sócrates argumenta que los males no pueden desaparecer, pues es necesario que haya algo contrario al bien. Entre los dioses, continua, no hay males, pero estos “están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí”. La conclusión se impone: “es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad”. Ahora bien, la huida no pide la muerte (natural o voluntaria), pues consiste en algo que pide estar en vida: “hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad”.

En el comentario de Plotino no hay ninguna referencia, al menos explícita, a la segunda parte de la argumentación de Sócrates, pues aquel (que ahora está investigando “el verdadero yo”) se limita a decir que huir es “separarse de los aditamentos y dejar de ser el compuesto animado en el que domina más bien la naturaleza del cuerpo que ha recibido un rastro del alma”. Dejar de ser tal compuesto implica, evidentemente, morir; de donde se sigue que la muerte no es un mal.<sup>6</sup> La separación del alma respecto del cuerpo no quiere decir que aquella se traslade espacialmente a otro lugar como precavidamente (“se dice”) parece sugerir Sócrates en *Apología* 40 c 8-9: la muerte es “un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar”. El alma, explica Plotino en IV, 3 [27], 20, 10-15, no está en el cuerpo como en un lugar, tampoco “como en un vaso”. De aquí que la separación, ya lo indicaba más arriba, implique más bien un cambio de orientación que acontece gracias a la virtud.

El alma se separa del cuerpo cuando ninguna de las partes de aquella está ligada con este “porque el cuerpo ya no puede tenerla ligada consigo pues no existe el vínculo armónico en cuya posesión poseía al alma”, se lee en tratado sobre el suicidio (6-7). La armoniosa relación de los distintos componentes del cuerpo permite que el alma permanezca atada al cuerpo. La muerte natural, no la buscada, disuelve esta armonía y entonces y solo entonces el alma se desata del cuerpo. De donde se sigue, al menos en principio, que el suicidio no es legítimo, pues es un malogrado intento de separar al alma con violencia: el suicida fracasa en liberar al alma de las cadenas del cuerpo, ya que se limita a “a pasar de un sueño a otro, como quien pasa de un lecho a otro” (III, 6 [26], 6, 72-74). Plotino parece sugerir que el suicida solo consigue separar local y espacialmente el alma del cuerpo, y la exhortación a separarse, insisto, no significa “separarse localmente”, sino desapegarse “absteniéndose de fantasmagorías y enajenándose del cuerpo” (V, 1 [10], 10, 24-27). Más adelante habrá que ver que las cosas son más complicadas de lo que sugiere esta primera aproximación. De momento vayamos al *Fedón*, pues a este diálogo acuden quienes

<sup>5</sup> En general, a lo largo de las *Enéadas*, el retorno de Odiseo a su patria simboliza el regreso del alma a su verdadero hogar, la región inteligible, tras haber superado las tentaciones del tormentoso mundo de las sensaciones.

<sup>6</sup> A una conclusión muy similar se llega en I, 7 [54], 3: “Del Bien primario y de los otros bienes”, donde Plotino investiga la fundamentación metafísica de la ética y, en contra de Aristóteles, argumenta que la ética debe tomar pie en la Idea, absolutamente transcendente, de Bien. El Bien, en efecto, es anterior al motor inmóvil del Estagirita. Todo ser participa del Uno-Bien, en tanto que todo ser es gracias a la unidad. De parecido modo, toda vida depende de la vida del Alma, que a su vez depende de la vida de la Inteligencia, que su vez deriva de la vida del Uno, que está más allá de la vida, en tanto que principio de toda Vida. Tal metafísica de la vida conduce a Plotino a reflexionar, en el capítulo 3, sobre la muerte, que no puede ser un mal, sino en todo caso, en tanto que separación del cuerpo, un bien.

defienden que Plotino condena radical y absolutamente el suicidio, pasando por alto, como entre otros recuerda Harder,<sup>7</sup> que la posición de Platón es compleja y matizada.

En *Fedón* 114 d-115 a se lee que el hombre, tras haber adornado su alma con adornos propios de ella (la prudencia, el valor, la libertad y la verdad) “aguarda el viaje al Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame”. Tal es la conclusión de un largo diálogo que había comenzado en 61 c, donde Sócrates afirma que aunque el filósofo desea morir, no es lícito hacerse violencia a uno mismo. En 61 e Simmias (pues había estudiado con Filolao) expone el punto de vista pitagórico, a saber, prohibición absoluta del suicido. A continuación (62 b-c), Sócrates matiza esta posición: dado que los dioses cuidan de nosotros, y puesto que somos posesión suya, no es lícito suicidarse “hasta que el dios nos envíe una ocasión forzosa”.<sup>8</sup> O sea: la prohibición no es absoluta o, más bien, solo lo es hasta el momento en el que los dioses den alguna señal, como la que recibió el mismo Sócrates. En esta circunstancia y solo en ella el suicidio no es una opción, pues es necesario.<sup>9</sup> El problema, obviamente, será determinar cuál es esa señal y cómo interpretarla.

La posición de Platón es compleja y matizada. Ya lo había dicho en *Fedón* 62 c: la afirmación de que los hombres estamos en una prisión y de que, sin embargo, “no debe uno liberarse a sí mismo, ni escapar de esta es un aserto solemne y difícil de comprender”. Plotino, como habrá que ver, coincide.

“La vida del malo es renqueante”, se lee en *Timeo* 44 c 2-3: “Pero cuando uno se descuida y lleva una forma de vida coja, como un no iniciado e insensato, retorna al Hades”. La palabra “vida” se dice de muchas maneras y por lo que ahora importa

<sup>7</sup> Harder, R., *Plotins Schriften. Band Ib. Anmerkungen zu den Schriften 1-21*, Hamburg, Felix Meiner, 1956, p. 546.

<sup>8</sup> Sobre estos pasajes del *Fedón* (61 e-69 e), cfr. Warren, J., “Socratic Suicide”, en *The Journal of Hellenics Studies* 121, 2001, pp. 91-106.

<sup>9</sup> En las *Leyes* la cuestión se plantea de diferente manera pues otro es el problema que ahora interesa. En 861 e-865 c el Ateniense distingue entre “daños” e “injusticias”: quien daña a otro, aunque lo haga involuntariamente, comete una injusticia. Este principio general ofrece el fundamento para elaborar un código penal. A partir de 865 a se legisla sobre los homicidios, que merecen diferentes penas según sean o bien violentos e involuntarios o producidos por un arrebato o bien “voluntarios y totalmente injustos” realizados con premeditación “bajo el dominio de los placeres, las concupiscencias y las envidias” (869 e), que, como es obvio, merecen los más severos castigos: la pena de muerte. En 873 c y ss. se entra en el suicidio. El problema, en estos textos, no es moral, sino legal: ¿qué pena debe sufrir el que “mata al ser que entre todos le es más íntimo y que se reputa como el más querido? Hablo del que se mata a sí mismo, privándose de cumplir una parte de su destino”. A continuación, el Ateniense precisa para qué casos está legislando, a saber, 1) para quien se mata a sí mismo sin que se lo ordene con justicia la ciudad, 2) sin sufrir “alguna desgracia sobremanera dolorosa e ineluctable”, 3) sin haber “incurrido en una ignominia para la que no haya remedio ni paciencias posibles”. O sea, el Ateniense no legisla para estos tres casos, sino para aquellos que se dan muerte “por flojedad y cobardía impropias de varón”. El castigo por este afeminado suicidio lo pagan los familiares y allegados: “Por otra parte, a los que mueren así, 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”. Nótese: Platón no dice, ni deja de decir, que los suicidios “viriles” sean moralmente legítimos, pero sí que sus familiares y allegados no deben sufrir la vergüenza y la ignominia de un enterramiento extramuros en tumbas anónimas.

La posición de Aristóteles también es compleja. En general, de acuerdo con el Estagirita, nadie puede ser injusto consigo mismo, sino solo contra la *pólis* (*Et. Nic.* V, 11). De acuerdo con este principio, en principio, considera el suicidio una injusticia contra la ciudad: “la ley no autoriza a suicidarse y lo que no autoriza lo prohíbe” (*Et. Nic.* 1138 a 6-14); y como un acto de cobardía: “Pero el buscar la muerte por huir de la pobreza o de las penas de amor o de algo doloroso no es propio del valiente sino más bien del cobarde; porque es blandura rehuir lo que es penoso, y no sufre la muerte por ser noble, sino por rehuir un mal” (*Et. Nic.* 1116 a 12-15). El texto es ambiguo, pues cabe suicidarse por motivos distintos de los que se menciona en él: el magnánimo afronta grandes peligros y no teme arrriesgar su vida “porque piensa que no es digna de vivirse de cualquier manera” (*Et. Nic.* 1124 b 5).

de dos: hay una vida superior, en la que el alma se identifica, o se manifiesta, con la Inteligencia; y una vida, solo corpórea, que lo es en un sentido meramente biológico. Esta vida, en realidad, es una forma de muerte y en ella no se encuentra la felicidad: “La felicidad se origina en una especie distinta de vida”, dice Plotino en I, 4 [46], 3, 17 y en I, 6 [1], 5, 34-36 recuerda que el alma encarnada está “amalgamada con el mal en abundancia” y no goza “de una vida y de una percepción límpidas”. Los cojos del alma, por decirlo con Platón, aunque biológicamente vivos, están en realidad muertos: “retornan al Hades”. ¿Por qué, entonces, no abandonar libre y voluntariamente esta vida meramente biológica e ir a esa otra donde se encuentra la verdadera felicidad?

## 2. Eúlogos exagôgê: los estoicos

Puede que *exagôgê* (“salida”, “fin”, “acabamiento”...) sea un eufemismo introducido por Antístenes para designar la muerte libre y voluntariamente elegida; y puede que los estoicos acuñaran el sintagma *eúlogos exagôgê* para racionalizar o sistematizar el punto de vista cínico sobre el suicidio.<sup>10</sup> Y Plotino titula a su tratado sobre el suicidio (I, 9 [16]) *Perí eulógou exagôgês*: “Sobre la salida por buenas razones”.

Los estoicos exigían que debe actuarse de acuerdo con la virtud, esto es, en consonancia con el *Lógos* universal que todo lo rige: solo esto es bueno y actuar en contra de la virtud es malo. Todo lo demás es indiferente, si bien hay indiferentes preferibles. Por ejemplo, la salud y la riqueza (y en general todos los bienes primarios conforme a la naturaleza), aunque en sentido estricto no tienen valor moral, son preferibles: el sabio las prefiere a la enfermedad y la pobreza. Correspondientemente, debe distinguirse entre acciones debidas y acciones solo adecuadas. Y pues solo la virtud es el patrón de medida moral absoluto, deberá concluirse que el mero hecho biológico de vivir o morir es, decía, algo indiferente. En este contexto general deben situarse las tesis estoicas sobre la *eúlogos exagôgê*. Y aquí nos encontramos con el problema de siempre: la escasez de fuentes, que por lo demás suelen ser tardías.<sup>11</sup> En todo caso, cabe, en general, aventurar lo siguiente.

El suicidio es una posibilidad abierta para todos los humanos.<sup>12</sup> El problema está en saber si el suicida, con su acto, actúa o no en consonancia con ese *Lógos* divino que desea que actuemos de acuerdo con la razón, que realicemos elecciones racionales, y en determinadas circunstancias la razón exige despedirse de la vida voluntariamente: en determinadas circunstancias el suicidio es la más racional elección que cabe realizar y, en consecuencia, es una acción debida. Los estoicos, por así decirlo, internalizan la “necesidad divina” de Sócrates y la convierten en un dictado de la razón humana: la razón nos dice que en determinadas situaciones ya no cabe vivir

<sup>10</sup> Así lo sugiere Hirzel, *Der Selbstmord*, 1908, pp. 68-70 [280-282].

<sup>11</sup> Los textos más relevantes están recogidos en SVF III, § 11: “De rationali e vita excessu”. Cfr., por ejemplo, Benz, E., *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1929, pp. 67-85. Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 233-255. Pohlenz, M. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, Madrid, Taurus, pp. 196-197.

<sup>12</sup> Mario Boeri advierte con razón que la teoría estoica del suicidio “tiene un carácter normativo abstracto pues de ningún modo impide que un sujeto X, cuya condición sea la de un ‘vil’, se suicide. Solo prescribe la ilegitimidad del acto como tal desde un punto de vista racional”. (“Sobre el suicidio en la Filosofía Estoica”, en *HYPNOΣ* 8, 2002, pp. 29-30).

felizmente (es decir, de acuerdo con la naturaleza).<sup>13</sup> En tales circunstancias, para quien sea racional, el suicidio es una acción total y perfectamente debida (*téleion kathékon*). Nótese que en sentido estricto no está en juego el acto mismo del suicidio (a fin de cuentas, algo moralmente indiferente), sino la intención moral con la que se lleva a cabo. Y dado que solo el sabio es capaz de escuchar y obedecer los dictados del *Lógos* únicamente su suicidio será una *eúlogos exagôgê*. El del resto de los mortales será, en el mejor de los casos, una acción solo adecuada. Como señala Hirzel, la influencia cínica distancia a los estoicos de Platón: lo que para este era, en todo caso, algo permitido bajo condiciones de estricta necesidad, se convierte en estos en un deber que atestigua la absoluta libertad del sabio.<sup>14</sup>

¿Qué circunstancias hacen que el suicidio sea una *eúlogos exagôgê*? De acuerdo con los estoicos, informa Diógenes Laercio, el sabio podrá suicidarse, según razón, por la patria y por los amigos, también si padece dolores muy agudos, mutilaciones o enfermedades incurables (VII, 130 = SVF III, 757). Según el testimonio de Elías<sup>15</sup> (Prol. 6, 14, 15-15, 22 = SVF III, 768), los estoicos comparaban la vida con un banquete en el que se deleita el alma y los motivos que autorizan interrumpirlo permiten también privarse “razonablemente” (y, por tanto, también de manera justificada o, al menos, disculpable) de la vida. Los motivos o circunstancias son cinco:

1. Por una gran necesidad que sobreviene de pronto, es decir, explica Elías, porque así lo exige un dios. Por ejemplo: el demón de Sócrates ordenándole que siga en la cárcel y beba la cicuta.
2. Porque alguien irrumpre en plena fiesta con intenciones obscenas: porque uno, obligado por un tirano, se ve obligado a realizar actos malvados.
3. Porque los alimentos servidos están en malas condiciones o son malsanos: por padecer una grave enfermedad que no admite curación. Tal incurable enfermedad impide que el alma haga un uso instrumental del cuerpo.
4. Por escasez de alimentos: por la pobreza.
5. Porque los comensales están embriagados: por locura, porque se advierte que se pierde la razón y el entendimiento. La locura, en efecto, es una especie de embriaguez debida a causas naturales.

Todo lo anterior es muy ambiguo. ¿Por qué y para qué habría de quitarse la vida un individuo capaz de resistir los crueles tormentos de toro de Falaris?<sup>16</sup> Si, como dice Séneca, *vivere milatare est* (Ep. 96, 5), cabrá suponer que el sabio será capaz de superar todos los reveses de la fortuna, incluidos los cinco apuntados en el texto de Elías o los que él mismo señala a lo largo de la carta 70, dedicada a “las causas

<sup>13</sup> Cfr. Griffin, M. T., “Philosophy, Cato, and Roman Suicide I”, en *Greece & Rome*, 33, 1986, pp. 64-77.

<sup>14</sup> Hirzel, *Der Selbsmord*, 1908 p. 70 [282].

<sup>15</sup> Sobre Elías, cfr., con abundante bibliografía, Helmig, Ch., “Elias und David”, en Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (eds.), *Die Philosophie der Antike 5/3. Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel: Schwabe, pp. 2084-2096.

<sup>16</sup> Los estoicos consideraban que el sabio conserva su felicidad incluso sometido a la tortura del “Toro de Falaris” (SVF III, 586) y el sabio epicúreo incluso dirá “¡cuán suave es!” (Cicerón, *Tusculanas* II, 17 = 601 Us.) En el plano de la inmortalidad, donde se sitúan los filósofos materialistas, es absurdo sostener la felicidad de quien está en el toro de Fálaris. Estos filósofos pensaban que el sujeto que siente placer (y es, por tanto, feliz) es idéntico con el que siente dolor. Para Plotino, por el contrario, se trata de dos sujetos o de dos partes de un mismo sujeto: la parte del sabio que sufre no es la misma que la que contempla: sufre el compuesto, contempla el verdadero yo, esto es, la parte superior del alma.

que pueden justificar el suicidio”, o en la 77, sobre la “entereza necesaria para el suicidio”.<sup>17</sup>

Alejandro de Afrodisia ya vio la dificultad y, en consecuencia, consideró inconsistentes las tesis estoicas sobre el suicidio (*De An.* 168, 1-8 y 11-12 = SVF III, 764).<sup>18</sup> Si, como dicen los estoicos, la virtud es suficiente para la felicidad nunca será razonable quitarse la vida, porque la virtud nunca abandonará al sabio. Concluye que la teoría estoica del suicidio equivale a confesar que la vida feliz no puede darse al margen de (algunos) bienes corporales y externos.<sup>19</sup> En conclusión: hay algo equivocado o bien en la justificación estoica de algunos suicidios o bien en su teoría de la felicidad: hay que admitir que para la felicidad son necesarios algunos bienes externos y, en consecuencia, por decirlo con San Agustín, que piensa en Catón, los estoicos deben “humillar su orgullosa cerviz” y reconocer que el sabio no es completamente autárquico, pues estos bienes dependen en gran medida de la fortuna.<sup>20</sup>

### 3. Cleombroto y Axioco

Dado que Plotino coincide con los estoicos en afirmar la autarquía del sabio, solo queda rechazar la teoría estoica del suicidio, es decir, los cinco motivos más arriba citados. ¿Quiere esto decir que prohíbe total y absolutamente el suicidio?

Elías, que menciona un (supuesto) tratado de Plotino sobre esta cuestión, responde afirmativamente: en su *monobiblon* acerca de la “salida razonable”, Plotino rechaza los cinco motivos estoicos. Plotino, continua Elías, sostiene que el dios no cesa nunca de dejar de sernos providencial y añade que somos nosotros los que nos hacemos inadecuados y pensamos que el dios está lejos de nosotros cuando en realidad está presente por igual para todos. Continúa su argumentación con una comparación con

<sup>17</sup> Como señala D. Elsässer si el sabio se caracteriza por su *patientia* ¿por qué no la tiene para soportar las circunstancias adversas que le llevan al suicidio? (“*Omnia ferentia sunt?* Seneca und das Problem des Selbstmordes”, en *Schola Anatolica. Freundesgabe für Hermann Steinalth*, Tübingen: Osiander, 1989, pp. 110-117).

<sup>18</sup> Cfr. Kalligas, P., *The Enneads of Plotinus. A Commentary*. Vol. I. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2014, p. 243.

<sup>19</sup> Plutarco también plantea la objeción (*Stoic. repug.* 1042 d = SVF III, 759; 1042 a = SVF 760: *Com. Not.* 1063 d = SVF III, 759.1).

<sup>20</sup> En *De libero arbitrio* II, 5-8, Agustín argumenta que se equivoca quien cree poder elegir el no ser con el suicidio, pues elige una forma de ser que de todos modos sucederá algún día y elige la paz que evidentemente es tan solo una forma de ser. Hanna Arendt ha señalado el problema con precisión: “Agustín entiende que este sometimiento voluntario presupone una severa limitación de la misma capacidad volitiva. Aunque desde este punto de vista todo *velle* está acompañado por un *nolle*, la libertad de la voluntad queda limitada porque ningún ser creado puede querer en contra de la creación, pues esto sería –también en el caso del suicidio– una voluntad dirigida no solo contra una contra-voluntad, sino en contra de la misma existencia del sujeto que quiere o que anula su querer” (“*Willing*”, pp. 90-91) Es decir, de acuerdo con San Agustín la voluntad no puede decir “preferiría no ser” o “preferiría la nada como tal”, pues no cabe confiar en alguien que dice “preferiría no existir a ser feliz, dado que quien esto dice, y mientras lo dice, está vivo”. Vivir implica querer seguir viviendo; de aquí que la mayoría de la gente prefiera ser infeliz a no ser. Pero el problema, añade Arendt, no está aquí, sino en quien dice: “si antes de existir me preguntaran ¿hubiera preferido no existir antes que ser infeliz?” (cfr. *De libero arbitrio* III, 6-8 y III, 5, con los comentarios de “*Willing*”, pp. 93-94). San Agustín, en definitiva, argumenta en contra de los estoicos la imposibilidad de una voluntad negativa absoluta, porque tal voluntad no puede no querer su propia existencia: incluso el suicida tiene que querer vivir para suicidarse, porque si no viviera no podría quitarse la vida. (Arendt, H., *The Life of the Mind. Willing*, San Diego/New York/London, Harcourt, 1978)

el sol y los murciélagos: aquel dispensa su luz por igual sobre todos, pero estos, incapaces de recibirla, se alejan de ella y no son iluminados, creyendo que el sol es oscuridad y no la fuente de la luz. Del mismo modo, los filósofos deben imitar al dios y al sol, no desatendiendo su cuerpo por cuidar de su alma, sino custodiándolo de una manera adecuada, hasta que este se vuelva inútil y se separe del alma. Por tal motivo, así concluye el texto de Elías, es absurdo y erróneo “salir” antes de tiempo, o sea, antes de que se disuelva naturalmente la ligazón entre el cuerpo y el alma (*Proleg.* 6, 15, 23-16, 2).<sup>21</sup>

Este argumento en contra del suicidio se lee en el contexto general de una discusión sobre la definición platónica de la filosofía como “entrenamiento para la muerte”. Más en concreto, pocas líneas antes del informe contra el suicidio, Elías se refiere a Cleombroto, el cual, leyendo el *Fedón*, se dio muerte porque pensó que Platón incitaba al suicidio. Con toda probabilidad se trata de una referencia a unos versos de Calímaco (23 Pfeiffer = *AP* VII, 471).<sup>22</sup> El epigrama, también recordado por Cicerón (*Tusc.* I, 84), consta de dos dísticos: en el primero se nos informa de que Cleombroto de Ambracia se arrojó, diciendo “Sol, adiós”, desde un alto muro hasta dar directamente en el Hades; en el segundo, de sus motivos: no se suicidó porque hubiera visto o vivido algo espantoso, sino porque había leído a Platón. Una situación similar se plantea en el *Axioco*.<sup>23</sup>

Axioco, padre de Clinias y tío de Alcibíades, está gravemente enfermo y teme la llegada de la muerte. En esta tesitura, Clinias recurre a Sócrates, que acude gustoso junto al enfermo que por suerte ha recuperado algunas fuerzas y, por tanto, puede dialogar. Las primeras palabras de Axioco son para lamentar su triste destino. Sócrates, por su parte, intenta convencerlo de que la muerte no es de temer, sino algo deseable. En primer lugar, argumenta que la muerte supone abandonar todos los males que en este mundo acechan a los hombres: al que muere, una vez muerto, no puede sucederle nada, por la sencilla razón de que el muerto ya no existe: “el cuerpo que

<sup>21</sup> El texto de Elías puede leerse tanto en la *editio maior* como en la *minor* de las *Plotini Opera* editadas por Henry y Schwyzer, si bien los editores advierten de que en modo alguno es un texto del mismo Plotino (cfr. Henry, P. y Schwyzer, H.-R., *Plotini Opera III. Editio minor, Addenda ad textum*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 307). Traducción al inglés con el texto griego en Armstrong, *Plotinus. Enneads*, Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library 440, 1969, vol. I, p. 325 y en Lloyd P. Gerson (ed.), *Plotinus. The Enneads*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, p. 126: “Fragmente: *Plotinus on Voluntary Death*, by Elias” (sin el texto griego). Cfr. I. G. Westerink, “Elias and Plotin”, en *Byzantinische Zeitschrift* 57, 1964, pp. 26-32. En la misma dirección apunta el informe del Pseudo-Elías: Plotino habría rechazado el suicidio argumentando a partir de la asimilación a dios y al sol. Cfr. Mueller-Jordan, P., *Une initiation à la Philosophie de l'Antiquité tardive. Les leçons du Pseudo-Elías*: Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, con traducción del texto del Pseudo-Elías al francés (pp. 29-30).

<sup>22</sup> Cfr. Williams, G. “Cleombrotos of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias”, en *The Classical Quarterly* 45/1, 1995, pp. 154-169. Garulli, V., “Cleombroto di Ambracia e il ‘lector in Fabula’ in Callimaco (Call. ‘Epigr.’ 23 Pf.)”, en *Lexis* 25, 2007, pp. 325-326. Erler, M., “Zur literarisch-philosophischen Einordnung des Dialogs”, en *Ps.-Platon. Über den Tod. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays vorsehen von Irmgard Männlein-Robert, Oliver Schelske, Michael Erler, Achim Lohmar, Heinz-Günther Nesselrath und Uta Popletz*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, pp. 99-115, en esp. 3.1: “Kallimachos: *Epigramm 23*”.

<sup>23</sup> El *Axioco* es un diálogo apócrifo escrito, probablemente, por un Académico del siglo I. a. C.; desde el punto de vista literario, es una *consolatio*. Sobre estas cuestiones, cfr. Pilar Gómez Cardó, “Introducción” al *Axioco*, en *Platón. Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*, Madrid: Gredos, 1992. También: Männlein-Robert, I., “Einführung in die Schrift”, en *Ps.-Plato. Über den Tod. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays vorsehen von Irmgard Männlein-Robert, Oliver Schelske, Michael Erler, Achim Lohmar, Heinz-Günther Nesselrath und Uta Popletz*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, pp. 3-41.

resta, hecho de tierra y sin razón, ya no es el hombre”, y poco más adelante: “como si murieras para vivir de nuevo y no para transitar hacia una completa insensibilidad, la misma que antes del nacimiento” (365 d), dice Sócrates con tonalidades epicúreas y concluye “que abandonar la existencia es cambiar un mal por un bien”. Pregunta entonces Axíoco: “Entonces, Sócrates, si piensas que la vida es un mal, ¿por qué permaneces en ella? Especialmente tú, que eres un pensador (*phronistēs*) y que sobrepasas en inteligencia a la mayoría de nosotros” (366 b).

En la segunda parte del diálogo, Sócrates argumenta que el alma es inmortal y que, tras la muerte, a los hombres justos y piadosos les aguarda una existencia mejor. Axíoco queda convencido (“Tan lejos estoy de sentir miedo ante la muerte que incluso ya ardo en deseo de ella”): “ya menosprecio la vida, puesto que voy a partir a una mejor residencia” (372 a). Axíoco no es consciente de que ha solucionado un problema (ha obtenido consuelo) al precio de plantear otro; podría, en efecto, decir: “Si, me has convencido y, además, he leído el *Fedón* donde se dice que los filósofos de verdad se esfuerzan en “la liberación y la separación del alma del cuerpo” (67 d), ¿por qué, entonces, no acelerar la partida ‘hacia una mejor residencia’”? O bien, y regresando a Plotino: “he quedado convencido, hay que regresar al Padre, ¿por qué, entonces, escribes un tratado repleto de buenas razones en contra del suicidio”?

El problema, pues, se complica: por una parte, el ya señalado de la legitimidad del suicidio; por otra, los posibles o supuestos efectos legitimadores que a este respecto pueda tener la filosofía, tanto la estoica como la plotiniana.

#### 4. Plotino: argumentos a favor y en contra del suicidio

El tratado plotiniano sobre el suicidio (I, 9 [16]) comienza con las siguientes palabras: “No liberarás el alma con violencia, pues no escapará: saldrá llevándose algo corporal, solo así podrá salir”. En estas palabras puede haber una referencia a los *Oráculos Caldeos* (frgs. 158 y 166 des Places).<sup>24</sup> En todo caso, la tonalidad órfico-pitagórica parece obvia. Continua Plotino: “‘salir’ es trasladarse a otro lugar. Debes aguardar a que el cuerpo se separe totalmente del alma y, entonces, ella ya no necesita cambiar de lugar, sino que está totalmente fuera.” (1-4) O sea, hay que aguardar a la muerte natural: “el alma no sale, sino que aguarda a que sea el cuerpo el que se marche, con lo que ella queda fuera automáticamente”, explica Jesús Igal.<sup>25</sup> Como dice Platón en *Fedón* 62 a, aun en los casos en los que sería mejor estar muerto que vivo (los cinco señalados por Elías, por ejemplo) es impío darse la muerte a uno mismo: hay que “aguardar a otro benefactor”; algo más adelante, en e 2, se lee la expresión “escapar irreflexivamente”. Regresemos a Plotino: “¿Y qué pasaría si alguien contribuyera a liberarse a sí mismo del cuerpo?”, pregunta un objitor o un discípulo en I, 9 [16], 8.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cfr., en general, Dillon, J., “Plotinus and the Chaldean Oracles”, en S. Gersch y C. Kannengieser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*. Vol. 8. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 131-140, que entiende que las referencias a los *Oráculos Caldeos* no son tan excepcionales como habitualmente se supone.

<sup>25</sup> Igal, J., *Plotino. Enéadas I-II*, Madrid: Gredos, 1982, p. 335, nota 2.

<sup>26</sup> La pregunta, repito, remite directamente a *Fedón* 62 b 5 (de acuerdo con los misterios “los humanos estamos en una especie de prisión y no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de esta”) y 61 d 4 (“¿Cómo dices eso, Sócrates, de que no es lícito hacerse violencia a sí mismo?”).

Para un materialista, por ejemplo para un epicúreo, la muerte es privación de sensación y nada puede sucederle a quien, por estar muerto, ya nada siente. Si, como es el caso en Plotino, se considera que hay vida y alma después de la muerte, esta será un bien, por la sencilla razón de que el alma realiza mejor sus funciones sin el estorbo del cuerpo. Todo o mucho depende de la vida llevada mientras se está en la vida biológica, pues no es lo mismo la muerte para los virtuosos que para los malvados. Pero dejemos esta cuestión a un lado pues nos lleva a la interpretación alegórica del Hades y limitémonos a señalar que el problema de fondo que subyace al planteamiento plotiniano: ¿Es la encarnación un mal intrínseco? ¿Tienen razón los gnósticos?<sup>27</sup> Puede pensarse, en efecto, que el hombre encarnado no está en el exilio, sino en una misión, la de no vivir la vida del compuesto (es decir, vivir una vida en un sentido meramente biológico), sino vivir en esta vida transcediéndola, o sea, de acuerdo con la virtud, porque de esta forma ya no se vive la vida del compuesto, “sino que está ya separándose de él”. ¿Por qué entonces, insisto, no acelerar, mediante el suicidio, la separación? Dado que el cosmos, dice Plotino en contra de los gnósticos, es “una especie de mansión hermosa y variada que no se desconectó de su Hacedor” (IV, 3 [27], 9, 29-30), hay que quedarse: “nuestro deber es quedarnos mientras tengamos cuerpo, en casas edificadas por un Alma hermana y buena dotada de una gran potencia para crear sin esfuerzo” (II, 9 [33], 18, 14-17). Aunque como ya sabemos la muerte sea un bien y la vida meramente biológica un mal, no es *eúlogon* quitarse la vida porque quien lo hace “actúa hechizado” se lee en IV, 4 [28], 44, 23 en el contexto de una investigación sobre influencia de la magia en el hombre: la magia actúa en las partes más bajas del alma del hombre de acción, pero no en el hombre contemplativo.

El suicida, dice Plotino en I, 9 [16], 9-10, emplea la violencia y se aleja de cuerpo, pero no libera el alma; además, se trata de un acto pasional, llevado a cabo “con angustia o inquietud o ira; y no debe actuarse así”. Es decir, el suicida abandona el cuerpo llevándose consigo una disposición pasional (y, en consecuencia, irracional) que hace que el alma siga vinculada de algún modo con el cuerpo, lo cual, obvio es decirlo, tiene importantes consecuencias en las futuras reencarnaciones,<sup>28</sup> pues como se explica en IV, 3 [27], 12, 35-13, 5,

...cada alma desciende en cada caso al tipo de cuerpo que le está preparado por la similitud de su disposición; desciende, en efecto, a aquello que se le asemeja: unas, a un hombre, otras, a diferentes tipos animales. Así pues, la ineluctabilidad de la justicia que radica en la naturaleza obliga a cada alma particular a ir, por orden, a aquel cuerpo que viene a ser una imagen del modelo correspondiente a la elección y disposición originaria.

El suicida, al y por estar dominado por las pasiones, tiene, decía, una mala disposición moral y, en consecuencia, elige mal: elige, en efecto, quitarse la vida. Cabe suponer, pues, que se reencarnará en alguna bestia particularmente repugnante, tal vez en un animal salvaje, pues quienes viven solo por la sensación, “si sus sensaciones iban acompañadas de iracundia”, renacen de esta manera (cfr. III, 4, [15], 2, 16-39).

<sup>27</sup> Cfr. Kalligas *Commentary I*, 2014, p. 223.

<sup>28</sup> Como señala Jesús Igal (*Plotino. Enéadas I-II*, 1982, p. 333), la perspectiva escatológica, ajena a los estoicos, es fundamental en el tratado plotiniano sobre el suicidio.

Epicteto, no obstante defender el suicidio en algunas circunstancias, advierte contra esos jóvenes que saben de su parentesco con los dioses e igualmente que el cuerpo es carga y atadura. Estos jóvenes, acaso tras haber leído a Platón, dirían: “Epicteto, ya no soportamos estar atados a este mísero cuerpo y alimentarlo y darle de beber y andar a vueltas con él por unas cosas y otras. ¿Verdad que somos parientes de la divinidad y que procedemos de ella? Déjanos que vayamos al sitio del que vinimos y que nos veamos libres de una vez de estas ligaduras que nos atan y nos abrumán”. Responde Epicteto: “Hombres, esperad a la divinidad. Cuando ella os de la señal (*sêmeainô*) u os libere de este servicio, entonces id hacia ella en libertad;<sup>29</sup> pero, de momento, soportad vivir en este lugar al que os destinó”<sup>30</sup> Y concluye: “¡Quedaos, no os vayáis sin razón!” (*Disertaciones I*, 9, 11-17). De donde se sigue que puede haber alguna razón para “irse”. Estamos en un contexto próximo al del Plotino.

En I, 4 [46] 7 Plotino investiga si cabe la felicidad en medio de enormes desgracias. Responde lo que ya sabemos: que, en realidad, tales infortunios no afectan al verdadero yo. De todos modos, en 33-34 hay una referencia a *Iliada* IX, 43 que parece justificar el suicidio: “bien a la mano tienes un camino de salida, si no hay posibilidad de ser feliz”. En el siguiente capítulo de este mismo tratado (6-13) un discípulo pregunta a Plotino como sigue: “¿Y si deja de estar consciente o el dolor se prolonga agudizándose hasta hacerse violento sin ser no obstante mortal?” Plotino responde que el sabio (*spoudaios*) deliberará qué hacer (*tì chrê poiein bouleúsetai*), pues aún en medio de los dolores no se pierde la capacidad de tomar decisiones (*tò autedsouúsion*). En todo caso, las experiencias dolorosas, tanto propias como ajena, “en ningún caso las ve el sabio con los mismos ojos que los demás y en ningún caso le llegan hasta dentro” (I, 4 [46], 8, 10-11). Y viceversa: el sabio experimenta “placeres” que no pueden serle arrebatados ni aun sometido a las más crueles torturas (pues el “verdadero yo” no puede ser torturado).<sup>31</sup>

<sup>29</sup> En I, 29, 29 se explicita la referencia a Sócrates: “si como a Sócrates la divinidad ordena la retirada, hay que obedecer al que la ordena como a un general”. Cfr. también III, 26, 29. Cfr. Rist, M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 250-252 y Grisé, Y. *Le suicide dans la Rome Antique*, París, Les Belles Lettres, 1982, pp. 218-221.

<sup>30</sup> Cuando Zenón salió de su escuela y se rompió un dedo exclamó: “Ya voy. ¿Por qué me apremias” (DL VII, 28 = SVF I, 176). Tal vez interpretara la fractura como una señal. Y acaso Cleantes interpretara del mismo la hinchazón de la encía (DL 176 = SVF 474). Cicerón señala que tanto Sócrates como Catón abandonaron la vida cuando la divinidad alegó “un motivo justificado”: entonces, “el hombre sabio dejará gozoso estas tinieblas por aquella luz, aunque sin romper las cadenas de su cárcel (pues las leyes lo prohíben), sino que saldrá cuando haya sido llamado y liberado por la divinidad, como si se tratara de un magistrado o alguna autoridad legítima” (*Tusc.* I, 74). Cfr. Ronconi, A., “*Exitus illustrium virorum*”, en *Studi Italiani di Filologia Classica* 17, 1940, pp. 3-7.

<sup>31</sup> Recuérdese el “toro de Falaris” (SVF III, 586; 661 Us.), que, de acuerdo con Plotino, pone de manifiesto la profunda incoherencia de estoicos y epicúreos: desde sus premisas, y aunque digan lo contrario, tal extrema, cruel y brutal tortura, sería inasumible. Solo el sabio, su alma incorpórea y transcendente, puede superar esos atroces dolores y ser feliz, pues su felicidad no depende de ningún modo de lo material y corpóreo. Se entiende, pues, que tal sabio, que ya ha dejado atrás todo lo que de algún modo tiene que ver con el cuerpo, desprecie las cosas que los no-sabios consideran que constituyen o ayudan a la felicidad, como, por ejemplo, la belleza de los cuerpos, la riqueza o el poder, pero también sus contrarios, que supuestamente conducen a la infelicidad y, que en esta medida, pueden llevar a desear la muerte. El sabio, que dirige su atención en exclusiva al Bien, es feliz porque es total y absolutamente autárquico, porque no desea nada más allá de lo que ya tiene: inmune a los golpes de la fortuna, ya ha entrado en contacto con lo inteligible, ya es lo que verdaderamente es, ya ha retornaido a lo más íntimo y más verdadero de su propia alma (cfr. IV, 7 [2], 10, 32-37; VI, 5 [23], 7, 1-8) y, en consecuencia, es perfectamente virtuoso, es decir, perfectamente feliz.

A favor del suicidio también podría citarse I, 4 [46], 16, 17-21, donde se investiga la felicidad del sabio: el sabio es feliz, en la medida en que se pueda serlo en este mundo y en la medida en que se está acoplado con un cuerpo, que no le ha sido “dado en vano” (*ou mâtén*) (I, 4 [46], 16, 27). El sabio da al hombre terrenal lo que este necesita: no desprecia su cuerpo, lo cuida instrumentalmente (y se sirve de él), como un músico hace con su lira, es decir, lo “instrumentaliza” para convertirlo en una herramienta de su progreso moral. El sabio, pues, “concede al yo terrenal lo que este necesita y él puede darle; pero él mismo es diferente, nada puede impedirle abandonar este cuerpo terrenal y lo abandonará cuando llegue la hora señalada por la naturaleza, pero él mismo es dueño de decidir”. ¿Decidir qué y cuándo? Plotino parece sugerir que no es lícito el suicidio, al menos en tanto que el cuerpo pueda satisfacer tal función instrumental. ¿Qué hacer cuando el cuerpo, por ejemplo por estar gravemente deteriorado, ya no puede satisfacerla?

Estos dos textos ponen en relación el suicidio con la infelicidad: el primero con la infelicidad del hombre común que se ve agobiado por múltiples desgracias; el segundo con la del sabio que siente que ya no puede utilizar su cuerpo como herramienta de progreso moral. El tratado I, 4 [46], “Sobre la felicidad”, fue escrito durante los primeros tiempos de la estancia de Porfirio en Sicilia (*Vita* 6, 1-5), es decir, poco después de su deseo de suicidarse (*Vita* 11, 12-17). Dado que las cosas de acá abajo son insignificantes en comparación con de las de Allá arriba, dice Plotino, debe creerse que “la muerte es preferible a la vida con el cuerpo” (I, 4 [46], 7, 31-32). Algo más adelante puede leerse la comparación del cuerpo con una lira:

Por él velará y con él se avendrá, mientras pueda, como el músico con su lira mientras pueda servirse de ella. Pero si no, la cambiará por otra o prescindirá de los servicios de la lira y se abstendrá de tañer la lira, ocupándose de otra cosa sin la lira, que yacerá olvidada cerca de él, mientras él canta sin instrumentos. Mas no por eso le dieron en balde, ya desde el principio, ese instrumento, pues ya se ha servido de él muchas veces. (I, 4 [46], 16, 24-27)

W. R. Inge considera que este texto puede interpretarse como una justificación del suicidio en algunas circunstancias; una posición, pues, próxima a la de los estoicos.<sup>32</sup> J. M. Rist entiende que esta conclusión es errónea. Plotino se limita a decir que nada le impide al alma abandonar el cuerpo y que ella tiene la autoridad para decidir si hacerlo o no. Es decir, el alma puede decidir a favor y en contra del suicidio. El problema es entonces, continúa Rist, qué decisión tomará el alma buena y esta siempre se decidirá en contra del suicidio.<sup>33</sup> ¿Qué quiere decir “prescindir de la lira” y “cantar sin instrumentos”? Si la lira se vuelve permanente y seriamente disfuncional, el sabio prescinde de ella y canta sin instrumentos.<sup>34</sup> El problema, de nuevo, no está solucionado: ¿en qué casos o situaciones la lira se torna permanente y seriamente disfuncional?<sup>35</sup> ¿En los cinco señalados por Elías? Armstrong

<sup>32</sup> Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, London, Longmans Green and Co. 1918, p. 173.

<sup>33</sup> Rist, J. M., *Plotinus*...1967, p. 175

<sup>34</sup> Cfr. Dillon, “Singing Without an Instrument: Plotinus on Suicide”, en *Illinois Classical Studies* 19, 1994, pp. 231-238, en esp. pp. 227-238.

<sup>35</sup> De acuerdo con Kalligas (*Commentary* 1, 2014, p. 54, en estos pasajes no está en juego la muerte biológica, sino la filosofía entendida como *meleté thanatou*. Como ya ha sido indicado más arriba, “huir” no consiste en marcharse de la tierra, es decir, en morir físicamente, “sino, aún estando en la tierra, en ser justo y piadoso con

considera que, en general, Plotino rechaza el suicidio, si bien lo admite “en casos de desesperada necesidad”<sup>36</sup> ¿Qué caso, o casos, en concreto? Armstrong entiende que una enfermedad extremadamente dolorosa, la locura y, probablemente, el ser obligado a realizar acciones inmorales, es decir, tres de los motivos aducidos por Elías.

## 5. Una situación particularmente compleja

Regresemos a I, 9 [16], a ese pasaje en el que habla un adversario o, tal vez mejor, un oyente o discípulo que ha comprendido y aceptado la tesis de que huir no es morir biológicamente. A lo largo de todo el tratado, Plotino se esfuerza, al menos, en desaconsejar el suicidio, y con buenas razones, pero ¿qué sucede, pregunta el mentado discípulo, si el sabio “advirtiera que comienza a declinar”? Ahora no están en juego graves y dolorosísimas enfermedades físicas, tampoco adversidades materiales; así lo sugiere la palabra que emplea Plotino, *lérēō*, que significa, en efecto, como bien traduce Jesús Igal, “declinar”, pero que también puede verterse de una manera, digamos, más gráfica: “desbarrar”, “decir tonterías”, incluso “chocpear”. Nótese: no se trata ahora de que el sabio sufra un repentino ataque de locura (o sea víctima de “melancolía”, como según Eunapio de Sardes le pasó a Porfirio), cosa impensable en su caso, sino de que con plena conciencia comienza a darse cuenta de que está perdiendo la conciencia. Por decirlo modificando ligeramente el quinto motivo de Elías: todavía no está embriagado, pero sabe que si continúa en el banquete acabará borracho perdido. Estamos ante una especie de sorites existencial: en cualquier continuo de decrecimiento o acrecentamiento (en nuestro caso de acrecentamiento del proceso de pérdida de las facultades mentales) no cabe señalar de manera inequívoca el punto en el que el más se convierte en menos o el menos en más. El sabio se percata de que, de momento, puede adelantar en virtud; pero también de que no solo llegará un momento en el que ya no pueda, sino (lo que es más grave y decisivo), de que llegará uno en el que no se dará cuenta de si podrá o no podrá adelantar en virtud.<sup>37</sup>

En el caso del deseo de Porfirio de suicidarse (*Vita* 11), Plotino pudo fácilmente disuadirlo porque su discípulo no se encontraba en la grave situación descrita en las líneas anteriores, pues su deseo fue fruto de un momento de depresión.<sup>38</sup> En el caso de graves dolencias físicas, de máxima pobreza o de las desgracias de Príamo,

ayuda de la sabiduría, de suerte que la frase quiere decir que hay que huir del vicio”. Por tanto, el malvado que se suicida no huye; el sabio, aun estando en la tierra, huye.

<sup>36</sup> Plotinus. *Enneads*, vol. I, p.321.

<sup>37</sup> La situación también fue advertida por Séneca: “Pero, si el cuerpo es incapaz de sus funciones, ¿por qué no provocar la salida de un alma agotada? Y quizás haya que hacerlo un poco antes de tener necesidad (*paulo ante quam debet*), no sea que no pueda uno realizarlo cuando debiera morir”. Y poco más abajo: “No abandonaré la vejez en el caso de que me conserve integro para mí mismo, pero integro en aquella parte más noble; por el contrario, si comienza a perturbar mi inteligencia (*at si cooperit concutere mentem*), a desquiciarla en sus funciones, saltaré fuera de un edificio descompuesto y ruinoso” (*Ep.* 58, 34-35).

<sup>38</sup> A partir de *Vita* 19, 12-13 podemos conjeturar que el mal de Porfirio tenía un aspecto psicosomático. Longino escribe a Porfirio y le pide que abandone Sicilia y vaya con él a Fenicia: “...y que antepongas nuestra antigua familiaridad y el clima, que es benignísimo para esa debilidad corporal (*sōmatos asthēneian*) de que me hablas”. La falta de energía corporal, junto con “el disgusto o la tristeza” (I, 9 [16], 11), sugiere un cuadro depresivo, que no es un motivo legítimo para el suicidio y que, por lo demás, tiene fácil cura: cambiar de aires, como Plotino aconsejó a Porfirio y como este hizo: dejó Roma y marchó a Sicilia.

Plotino, como ya sabemos, puede argumentar que no se ve afectado el “verdadero yo”, pero en el del sabio que comienza a perder la cabeza está en juego el “verdadero yo” o, al menos, algo que se le parece mucho. Recuérdese I, 4 [46], 8, 6-13: incluso en medio de atroces y prolongados dolores, el sabio no pierde la capacidad de tomar decisiones; en el caso que ahora nos ocupa sí la pierde o, con mayor exactitud, advierte que llegará un momento en el que la perderá. Recuérdese igualmente I, 4 [46], 16, 24-27: en la situación que ahora interesa el sabio advierte (insisto: con plena, pero provisional, conciencia) que la lira habrá de volverse permanente y seriamente disfuncional. El tratado sobre el suicidio finaliza con las siguientes palabras: “no hay que quitarse la vida en tanto que quepa progresar”. En el caso que ahora importa el sabio advierte que llegará un momento en el que, lejos de poder progresar o de tener esperanza de poder hacerlo, incluso podría llegar a convertirse en un ser más próximo al reino vegetal que al humano. Tal situación, además, la del sabio que advierte que pierde progresivamente la lucidez, puede ser fácilmente interpretada como una “señal”.

Responde Plotino: no es fácil que esto le suceda al sabio (*spoudaios*). Ahora bien, de que no sea fácil no se sigue que sea imposible, como sosténían los estoicos (cfr., por ejemplo, SVF I, 216 y III, 570).<sup>39</sup> Si le sucediera, el suicidio, entonces, “es una de esas cosas ineluctables por las que uno debe decidirse bajo ciertas circunstancias y no sin más”.<sup>40</sup> Y luego añade: “Y tal vez la ingesta de veneno para hacer salir al alma fuera del cuerpo no sea provechosa para el alma”. No sé cómo interpretar esta frase. ¿Cómo una recomendación a no suicidarse de esta manera? Es un método inseguro: una dosis elevada puede causar enormes sufrimientos y una pequeña no produce el efecto deseado.<sup>41</sup> En todo caso, recuérdese que Sócrates se suicidó ingiriendo cicuta, detalle este que Plotino no podía desconocer. Y continúa: “Además, si el tiempo dado a cada uno está fijado por el destino (*heimarménos chrónos*), no hay ventaja alguna en adelantarlo con el suicidio, a no ser, decía, en caso de necesidad”. ¿Supone esto (en contra de lo dicho por Elias) un caso en el que el suicidio está justificado?

Jesús Igal titula al tratado I, 9 [16] “Sobre el suicidio”. En griego, como ya recordaba, dice: *Perí eulógou exagôgês*; literalmente: “Sobre la salida por buenas razones”. En *Vita* 24, 34 Porfirio da este otro título: *Peri tês ek tou biou eulogou exagôgês*: “Sobre el salir de la vida por buenas razones”. Ambos títulos sugieren, o pueden sugerir, que Plotino no está hablando en general contra el suicidio, sino contra las razones, supuestamente buenas, que los estoicos daban a favor de él en algunas situaciones. Recuérdese que ni en griego ni en latín existe la palabra “suicidio”. Los griegos solían decir *hekousios thanatos* y los latinos *mors voluntaria*.<sup>42</sup> Ambas

<sup>39</sup> En el “no es fácil” (o, “quizá”, que así traduce él), Harder ve una nota de distanciamiento, o incluso de ligera ironía, frente a la estricta separación estoica entre sabios y necios (cfr. *Plotin Schriften*. Band Ib. Anmerkungen zu den Schriften 1-21, p. 548). Como bien sabía Séneca el sabio no es invulnerable: los *incommoda* le afectan (cfr. *Ep. 9*, 13-17).

<sup>40</sup> Aunque en determinadas circunstancias el suicidio pudiera ser admisible, no es preferible en sentido absoluto; cfr. SVF III, 757-768.

<sup>41</sup> En la Antigüedad, la forma más noble de suicidarse es mediante la espada, cortándose las venas o dejándose morir de hambre, y la más innoble el ahogamiento, tal vez porque se pensaba que el alma no puede salir del cuerpo por la boca. En general sobre las formas de suicidio, cfr. Van Hoof, *From Autothanasia to suicide*, pp. 40-78; sobre el suicidio por envenenamiento, pp. 42-60.

<sup>42</sup> Sobre el vocabulario griego y latino para designar lo que hoy llamamos “suicidio”, cfr. Andreas van Hooff, *From Autothanasia to suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*, London/New York: Routledge, 1999, apéndice C, pp. 243-243. Hinojo Andrés escribe: “Para un conocedor de la lengua del Lacio *suicidium* solo podría aludir o

expresiones (u otras similares) sugieren lo mismo: una muerte que no acontece por factores externos (naturales o violentos), sino querida por uno mismo, deseada libre y voluntariamente.

Quien esté grave e incurablemente enfermo físicamente (o viva en la máxima pobreza, o sufra las desgracias de Príamo, o tema verse obligado a realizar acciones innobles)<sup>43</sup> puede decidir libre y voluntariamente si quiere o no quitarse la vida. Y si decide que sí, Plotino diría, como ya sabemos, que estamos ante un acto pasional que, además, no separa el alma del cuerpo y que tiene graves consecuencias: el suicida no escapa de los castigos del Hades. El caso del sabio que se percata de que va perdiendo la cabeza es diferente, pues en tal circunstancia, como dice los textos más arriba citados, el suicidio puede ser “necesario” y si es necesario, no es voluntario, pues “objeto de la voluntad es más bien el que ni siquiera tengamos necesidad de tal evitación” (I, 4 [46], 6, 19-24). Es decir, difícilmente puede hablarse de suicidio razonable porque en esta situación no hay alternativa digna de ser elegida.

\*

K.McGroarty sugiere que la enfermedad final de Plotino fue decisiva en su cambio de posición: de la prohibición absoluta a la admisión de alguna excepción.<sup>44</sup> Porfirio nos informa de que Plotino, ya gravemente enfermo, se negó a tomar medicamentos, lo cual no significa necesariamente una invitación al suicidio pasivo. Euree Song aventura que si hubiera sido más joven nada habría tenido en contra del uso de fármacos (siempre que hubieran sido de origen animal).<sup>45</sup> La descripción de la muerte de Plotino (en el 269/270, a la edad de 66 años) que ofrece Porfirio (*Vita* 2, 1-23) sugiere la de un hombre, ya anciano y gravemente enfermo, que se niega a utilizar medios que prolonguen inútilmente una vida ya consumada.<sup>46</sup> Porfirio es contenedo: se refiere a una peste, a unas anginas y a una progresiva agudización de la enfermedad: “con la irritación de la garganta perdió la claridad y sonoridad de su voz, nublósele la vista y llagáronsele las manos y los pies”. La descripción de Mateo Fírmico (*Mathesis* I, 7, 20-21, 24, 8-23)<sup>47</sup> es mucho más teatral: “una infección maligna que, acechando bajo su piel, se extendió por todo su cuerpo” ... “debilitado por la sangre envenenada, enrojecía y se marchitaba” ... “día a día la enfermedad progresaba y consumía poco a poco sus órganos internos” ... “hoy veías una parte de su cuerpo en buenas condiciones y mañana deformada por la enconada enfermedad” ... “Su cuerpo se desintegraba, perdía su forma”. Los estudiosos de Plotino suelen dar

sugirir ‘la matanza del cerdo’, el ‘matarife’: de *sus-suis* cerdo, más el sufijo *-cidium*, derivados del verbo *caedo* que significa ‘matar’, ‘dar muerte’ (“Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma”, en *Hápax* 3, pp. 60-61)

<sup>43</sup> O por las razones señaladas por Tácito en *Anales* VI, 29: “Tales muertes buscadas eran efecto del miedo al verdugo, pues si a los condenados se les confiscaban los bienes y se les negaba la sepultura, los que tomaban tal decisión sobre sí mismos sabían que sus cuerpos serían sepultados y que se respetarían sus testamentos como premio por haberse adelantado”.

<sup>44</sup> McGroarty, K., *Plotinus on Eudamonia. A Commentary on Ennead I 4*, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 105 y 197.

<sup>45</sup> Song, E., “Ashamed of Being in the Body? Plotinus versus Porphyry”, en F. Karfik y E. Song (eds.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O’Meara*, Boston/Berlin: De Gruyter, 2013, p. 115.

<sup>46</sup> Cfr. Platón, *República* 407 d: Asclepio “pensaba que no debía dispensar sus cuidados a quien no podía llevar una vida regular, porque ese hombre no es provechoso ni para sí mismo ni para la ciudad”.

<sup>47</sup> Puede leerse, en traducción al inglés, en Kalligas, *Commentary*. Vol I. “Appendix A”.

poca credibilidad a esta descripción. Pero su teatralidad, la delectación en los detalles morbosos, está en función de lo que Mateo Fírmico dice a continuación: “Dentro de este cuerpo moribundo, solo quedaba una cosa en vida: el intelecto”. Plotino podía pensar, en efecto, que su grave enfermedad no afectaba a su “verdadero yo”, al igual que al verdaderamente sabio (que no es el estoico) no le afectan las desgracias de Príamo o el suplicio del toro de Falaris.

Plotino no perdió la cabeza. Murió de una grave enfermedad contagiosa: lepra o tuberculosis:<sup>48</sup> “sus amigos evitaban su encuentro porque tenía la costumbre de saludar a todos con un beso” (*Vita* 2, 10-24). Tal vez abrigara un sentimiento de soledad o abandono.<sup>49</sup> En todo caso, vio el problema, pero tuvo la gran suerte de no tener que decidirse. Plotino, decía, nunca perdió la capacidad de contemplar, pero concibió la posibilidad. De aquí su ambigüedad sobre el suicidio.<sup>50</sup>

## 6. Referencias bibliográficas

Arendt, H., *The Life of the Mind. Willing*, San Diego/New York/London, Harcourt, 1978.

Armstrong, H. D., *Plotinus. Enneads*, vol. I. Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library 440, 1969,

Benz, E., *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1929.

Boeri, M., “Sobre el suicidio en la Filosofía Estoica”, en *HYPNOΣ* 8, 2002, pp. 21-33.

Dillon, J., “Plotinus and the Chaldean Oracles”, en S. Gersch y C. Kannengieser (eds.), *Platonism in Late Antiquity*. Vol. 8. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1992, pp. 131-140.

Dillon, J., “Singing Without an Instrument: Plotinus on Suicide”, en *Illinois Classical Studies* 19, 1994, pp. 231-238.

Elsässer, D., “*Omnia ferenta sunt?* Seneca und das Problem des Selbstmordes”, en *Schola Anatolica. Freundesgabe für Hermann Steinalth*, Tübingen: Osiander, 1989, pp. 97-120,

Erler, M., “Zur literarisch-philosophischen Einordnung des Dialogs”, en *Ps.-Platon. Über den Tod*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays vorsehen von Irmgard Männlein-Robert, Oliver Schelske, Michael Erler, Achim Lohmar, Heinz-Günther Nesselrath und Uta Poppler, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

Garrison, E. P., *Groaning Tears. Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*, Leiden, Brill, 1995.

<sup>48</sup> Sobre la enfermedad de Plotino y las causas de su muerte, cfr. Grmek, que sugiere tuberculosis, diabetes o una gangrena (“Les maladies et la mort de Plotin”, en Brisson, L., J.-L. Cheronneix, M.-P. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O’Brien, H. Pépin, H. D. Saffrey, A.-Ph Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, *Porphyre. La vie de Plotin*. Vol. II: *Études d’introduction, texte grec et traduction française, notes complémentaires, bibliographie*, Paris: Vrin, 1992, pp. 335-353). Aunque Grmek, lo rechaza, que la causa de la muerte de Plotino fuera la *elephantiasis graecorum* (“lepra verdadera”) tiene algo de justicia poética.

<sup>49</sup> Porfirio dice que los últimos tratados, cronológicamente, de Plotino son los peores y que en ellos ya se percibe el declive. Esto es muy discutible. Si que se advierte, por así decirlo, un tono más existencial, como si la proximidad de la muerte hiciera que le interesaran problemas que antes había descuidado.

<sup>50</sup> Ambigüedad que desaparece en autores que, al menos en cierta medida, se consideran herederos de Plotino y que condenan sin ambigüedades el suicidio. Pienso sobre todo en Macrobio y San Agustín. Cfr. Van der Horst, P. W., “A Pagan Platonist and a Christian Platonist on Suicide”, en *Vigiliae Christianae* 25, 1971, pp. 282-288. En general, estamos en una época que, frente a los excesos de republicanos y cínico-estoicos, es mucho más restrictiva respecto del suicidio. Cfr. Hirzel, *Der Selbsmord*, 1908, pp. 119-132 [463-476]: “Reaktion gegen die Selbstmordmanie” y “Die Christen”.

Garulli, V., “Cleombroto di Ambracia e il ‘lector in Fabula’ in Callimaco (Call. ‘Epigr’ 23 Pf.)”, en *Lexis* 25, 2007, pp. 325-326.

Gómez Cardó, P., “Introducción” al *Axioco*, en *Platón. Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*, Madrid: Gredos, 1992.

Griffin, M. T., “Philosophy, Cato, and Roman Suicide I”, en *Greece & Rome*, 33, 1986, pp. 64-77.

Grisé, Y. *Le suicide dans la Rome Antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Grmek, M. D., “Les maladies et la mort de Plotin”, en Brisson, L., J.-L. Cherlonneix, M.-P. Goulet-Cazé, R. Goulet, M. D. Grmek, J.-M. Flamand, S. Matton, D. O’Brien, H. Pépin, H. D. Saffrey, A.-Ph Segonds, M. Tardieu, P. Thillet, *Porphyre. La vie de Plotin. Vol. II: Études d'introduction, texte grec et traduction française, notes complémentaires, bibliographie*, Paris: Vrin, 1992, pp. 335-353.

Harder, R., *Plotins Schriften. Band Ib. Anmerkungen zu den Schriften 1-21*, Hamburg, Felix Meiner, 1956.

Helwig, Ch., “Elias und David”, en Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa (eds.), *Die Philosophie der Antike 5/3. der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel: Schwabe, 2018, pp. 2084-2096.

Henry, P. y Schwyzer, H.-R., *Plotini Opera III. Editio minor; Addenda ad textum*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Hinojo Andrés, G., “Las designaciones de la muerte voluntaria en Roma”, en *Hápax* 3, 2010, pp. 57-72.

Hirzel, R., *Der Selbstmord* (= *Archiv für Religionswissenschaft* 11, Leipzig, 1908). Reimp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus*, London, Longmans Green and Co. 1918.

Igal, J. *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1982, 1985 y 1998.

Kalligas, P., *The Enneads of Plotinus. A Commentary*. Vol. I. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2014.

Lloyd P. Gerson (ed.), *Plotinus. The Enneads*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Männlein-Robert, I., “Einführung in die Schrift”, en *Ps.-Plato. Über den Tod*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays vorsehen von Irmgard Männlein-Robert, Oliver Schelske, Michael Erler, Achim Lohmar, Heinz-Günther Nesselrath und Uta Poppletz, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

McGroarty, K., *Plotinus on Eudamonia. A Commentary on Ennead 1 4*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Mueller-Jordan, P., *Une initiation à la Philosophie de l'Antiquité tardive. Les leçons du Pseudo-Elias*: Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007.

Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

Rist, J. M., *Plotinus. The Road of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Palmierie, N., *L'eroe al bivio. Modelli di 'mors voluntaria' in Seneca tragico*, Pisa, ETS, 1999.

Pohlenz, M. *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, Madrid, Taurus, 2022.

Ronconi, A., “Exitus illustrium virorum”, en *Studi Italiani di Filologia Classica* 17, 1940, pp. 3-32.

Seidensticker, B. “Die Wahl des Todes bei Sophokles”, en J. de Romilly (ed.), *Sophocle. Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 29. Vandoeuvres/Géneve, 1983, pp. 105-144.

Song, E., “Ashamed of Being in the Body? Plotinus versus Porphyry”, en F. Karfik y E. Song (eds.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Boston/Berlin: De Gruyter, 2013, pp. 96-116.

Van der Horst, P. W., “A Pagan Platonist and a Christian Platonist on Suicide”, en *Vigiliae Christianae* 25, 1971, pp. 282-288.

Van Hooff, A., *From Autothanasia to suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*, London/New York: Routledge, 1999.

Warren, J., “Socratic Suicide”, en *The Journal of Hellenics Studies* 121, 2001, pp. 91- 106.

Westerink, G. “Elias and Plotin”, en *Byzantinische Zeitschrift* 57, 1964, pp. 26-32.

Williams, G. “Cleombrotos of Ambracia: Interpretations of a Suicide from Callimachus to Agathias”, en *The Classical Quarterly* 45/1, 1995, pp. 154-169.