

Del suicidio en Roma

Derecho, moral y filosofía aristocráticas*

Por MONTSE NEBRERA

Barcelona

Creo que nadie pondrá en duda la magnitud política que, por encima incluso de la humana, reviste la cuestión del suicidio. Tal vez sí habrá algún disconforme con la separación tajante que establezco entre lo político (lo divino) y lo humano, pues imagino que es más fácil pensar en una relación de causa-efecto entre lo que ocurre en la vida y la cobertura que el poder le otorga, que concebir la existencia de los individuos como carente en sí misma de un valor natural y revestida sólo de aquél que al Estado interese para la consecución de sus fines. En cualquier caso, un abismo separa las concepciones morales y jurídicas (sean éstas relacionables o no) de los hombres de finales del siglo XX y las de aquellos otros que vivieron hacia el año cero de nuestra era, envueltos, para bien o para mal, en una mezcla de valores paganos y cristianos, y amparados por una filosofía de la vida que hoy quizá se nos antoje extraña, precisamente por no serlo.

Creo que tampoco será difícil aceptar que, como en cualquier otra época, también en Roma (la Roma de ese año cero) coexistían dos morales o mentalidades de las que incluso cabría predicar una cierta incomunicación, la moral plebeya y la moral aristocrática, pues, si los patricios fueron capaces, según deduce Von Ihering¹, de acuciar a los plebeyos con normas procedimentales distintas de las que a sí mismos se aplicaban, ¿qué no pensar del sistema de valores que les permitía legitimar tales actitudes? Es verdad que ello no implica que las acciones de los oprimidos no hubieran sido, caso de tener oportunidad, idénticas o semejantes, pero no es ésa la cuestión que nos incumbe ahora. En definitiva, si la pretensión es basarse en lo que dicen las fuentes jurídicas y literarias, deberemos tener en cuenta

* Agradezco a Antonio Priante sus sugerencias (prestadas sin saberlo él), su aporte documental y la amistad que ha propiciado ambas cosas.

1. Vid. VON IHERING, R.: *Bromas y veras de la ciencia jurídica* (1884), p. 196 de la edición de Civitas, Madrid, 1987.

que lo que en ellas se diga será, en la mayor parte de los casos, obra de aristócratas, pues el acceso del resto de los ciudadanos romanos a las cúpulas de la cultura era, por lo menos, muy difícil. Así que, aun en la hipótesis poco probable de que compartiesen una misma moral y que su Derecho y su filosofía fueran resultado de esa comunión, nada obsta para que el examen se circunscriba a lo que sí sabemos: que lo que se puede leer de ese pasado era asumido por aristócratas y que con su moral y su Derecho hemos de contar siempre para hablar de Roma.

Debo advertir que esto son sólo unas notas que, espero, sirvan para iniciar a otros en el fascinante tema del origen de los mitos, y en el del camino a seguir para su desenmascaramiento. No es tarea nueva, pero, a veces, los que estamos rodeados de libros viejos llenos de humedad y polvo allanamos caminos a la crítica, los cuales, por el enorme caudal de información existente, se tornan oscuros y dificultosos. El objetivo de estas páginas es cuestionar el carácter fundamental del valor «vida» en aquellos casos en que quien quiere morir no puede hacerlo por motivos impuestos desde fuera, analizando para ello el contrapunto de la reprobación jurídica y social del suicidio. Para la crítica nos bastan tres autores que están muertos hace veinte siglos: Cicerón, Séneca y Plinio el Joven. En la crónica institucional, el *Digesto*.

El problema inicial es tomar partido sobre el origen de la aversión (constatable en todas las culturas primitivas y en muchas de las actuales) hacia el suicidio. Sólo existen dos alternativas de explicación: la perspectiva sociológica (fundamentalmente durkheimiana) que habla de esa aversión como rasgo de sanidad social que los productos sociales como la religión y el Derecho se encargarían de perpetuar en cada generación; y la postura antropológica (en la tradición, por ejemplo, de Marvin Harris) que explicarían el fenómeno desde el primitivismo y los miedos atávicos, desde la incultura reflejada en la creencia en lo sobrenatural que supone la religión y que, con matices, impregna cada sistema jurídico. Ninguna de ellas es realmente una explicación científica, ya que no deducen de lugar alguno una hipótesis de corroboración científica, a pesar de que los estudios etnográficos y sociológicos actuales pretenden aportar datos estadísticos exhaustivos en que apoyarse.

Pero la aversión sí es constatable, y en la Roma arcaica encontramos literatura que sustenta esta afirmación, aunque extrañamente se hiciera distinción de gravedad entre las diversas formas de suicidio. Ello no implica, sin embargo, que no pudiera darse una discordancia entre la norma y la realidad social, del mismo modo que ocurrió durante la etapa del Barroco en España con las prácticas sexuales denominadas «contra natura», cuya persecución y castigo en muchos acusados del delito/pecado parecen ser indicio de la gran proliferación con que se dieron², a pesar de que

2. Esta idea fue apuntada por el Profesor Francisco Tomás y Valiente en el transcurso del seminario «Delito y pecado en la España del Barroco» que dirigió durante el verano de 1987 en el marco de las actividades que la Universidad Internacional Menéndez Pelayo realizó en el Palacio de la Magdalena de Santander y al cual tuve la oportunidad de asistir.

fueran reprobables, no sólo para el Derecho, sino también para la moral establecida «de puertas afuera». Así, Albert Bayet, en una monografía de 1922 sobre el suicidio y la moral, dice que las normas que regían el proceso de inhumación y, en general la convención religiosa (es decir, las prácticas que se consideraban necesarias para evitar la cólera divina), convención que es el antecedente de lo que todavía no podemos llamar «religión» por su falta de sistematicidad, serían el reflejo de una moral plebeya no compartida por los estratos cultural y socialmente más elevados de la población romana, los cuales producirían de ese modo un aparato institucional destinado de forma heterónoma a quienes lo recibirían y practicarían con agrado, idea ésta que participa, como puede verse, de la concepción unamuniana de la religión como droga del pueblo.

Sin embargo, el eco de la moral plebeya en las fuentes jurídicas es escaso. El carácter pragmático, tantas veces aludido, de la actividad jurídica romana parece haberles impulsado a ocuparse tan sólo de aquellos aspectos del suicidio que, trascendiendo la esfera puramente moral, afectarían de algún modo las instituciones y, al final, los intereses económicos de quienes las conforman. El fragmento de D. XV, 1, 9, 7 (Ulp. libro 29 ad edictum) es clarificador:

Si ipse seruus sese uulnerauit, non debet hoc damnum deducere, non magis si se occiderit uel praecipitauerit: *licet enim etiam seruis naturaliter in suum corpus saeuire*. sed si a se uulneratum seruum dominus curauerit, sumptum nomine debitorem eum domino puto effectum, quamquam, si aegrum eum curasset, rem suam potius egisset.

Del texto nos interesan dos cosas: en primer lugar, que, al decir que también está permitido a los esclavos «vengarse en su propio cuerpo», no está afirmando, como algunos han pensado, que los esclavos pueden ser maltratados por sí mismos del mismo modo que lo son por sus dueños, sino que, como éstos, aquéllos pueden lícitamente suicidarse o autolesionarse. En segundo lugar, que a Ulpiano jurista sólo le interesa el suicidio en su vertiente económica, es decir, en cuanto que fuente de perjuicio para los acreedores del peculio del esclavo, entre los cuales se encuentra el propio dueño. El suicidio del esclavo permite al dueño cobrarse su importe del peculio que él mismo le había asignado (y a pesar de que esa asignación deba ser considerada una mera ficción contable) sólo en aquellos casos en que aquél hubiese gastado dinero en curar al esclavo. Por tanto, tendrá preferencia sobre el resto de los acreedores sólo en casos en que el suicidio haya quedado en mera tentativa. La razón de esa circunstancial preferencia es seguramente que, aun reconociéndose que el dueño cura un «objeto propio», la curación del esclavo supone evitar el perjuicio económico que su muerte comportaría al resto de los acreedores. Ese es el único sentido del texto, y la aparente equiparación que Ulpiano realiza entre dueño y esclavo en el fragmento que he subrayado no es el reconocimiento al derecho de cualquier persona a disponer de su propia vida, ya que el esclavo no era persona en Roma. Se trata simplemente de la asunción de una realidad tangible: la posibilidad de que el esclavo se suicide y las consecuencias que ello puede comportar.

Este cariz económico de la escasa regulación que el suicidio tiene en el Derecho romano es aún más evidente en los casos en que el suicida sí es

ciudadano romano, y sus motivos (aparentes) para matarse han sido deudas por un montante que auguraba una condena de confiscación de los bienes. El título 21 del Libro XLVIII está rubricado «De bonis eorum, qui ante sententiam uel mortem sibi consciuerunt uel accusatorem corruerunt», por lo que debemos suponer que éste es el lugar donde más extensamente se establece la regulación jurídica de lo que atañe al suicidio. Pues bien, es precisamente aquí donde con mayor calor se hace hincapié en sus implicaciones económicas. El primer texto significativo es D. XLVIII, 21, 3, pr. (Marcianus, libro singulari de delatoribus):

Qui rei postulati uel qui in scelere deprehensi metu criminis imminentis mortem sibi consciuerunt, heredem non habent. Papinianus tamen libro sexto decimo digestorum responsorum ita scripsit, ut qui rei criminis non postulati manus sibi intulerint, bona eorum fisco non uindicentur: non enim facti sceleritatem esse obnoxiam, sed conscientiae metum in reo uelut confesso teneri placuit, ergo aut postulati esse debent aut in scelere deprehensi, ut, si se interfecerint, bona eorum confiscentur.

Fiel a la tradición griega de la lógica de enunciados, el texto describe el funcionamiento de un enunciado condicional, donde de $p \wedge q \rightarrow r$ no se deduce que $p \rightarrow r$, de modo que, sentado en la primera construcción gramatical que se confiscarán los bienes de todos aquellos suicidas acusados de delitos o sorprendidos en su comisión, explicitan en la segunda la necesidad de excluir de la situación antedicha a los suicidas que lo sean en cualquier otra circunstancia. La estructura de lo que se dice en el texto es, por tanto, $p \wedge q \rightarrow r$, seguido de $\neg p \wedge q \rightarrow \neg r$, porque la condición de suicida es necesaria pero no suficiente, es decir, que $r \rightarrow p$, pero $p \rightarrow r \vee \neg r$ (toda confiscación de bienes implica en este contexto un suicidio, pero no todo suicidio determina una confiscación de bienes).

Más adelante y en el mismo texto, la pena de confiscación se circunscribe aún más, pues se dice que sólo se aplicará a aquellos que, condenados, lo habrían sido a muerte o destierro. Pero no es tan interesante esto como la descripción que Marciano hace de aquellos otros motivos que pueden inducir al suicidio y que, citados a modo de ejemplo de los que son castigados por el Derecho, enumera así en el fragmento 4 de ese mismo parágrafo 3:

Si quis autem taedio uitae uel inpatientia doloris alicuius uel alio modo uitam finierit, succesorem habere.

Aburrimiento de vivir, intolerancia del dolor ajeno o cualquier otra razón. Las mismas expresiones se repiten en D. XXIX, 5, 1, 23, aunque encuadradas esta vez en el título referido a las personas cuyos testamentos no deben ser abiertos, para establecerse que en esos casos citados sí podrá abrirse, y no en cambio en aquellos casos en que el testador se hubiera suicidado por miedo a una acusación inminente. Es evidente que el efecto económico de la no apertura del testamento es semejante, cuando no idéntico, al de negarle heredero al suicida que lo es en esa circunstancia concreta.

Por su parte, D. XLIX, 14, 45, 2 (Paulus, libro quinto sententiarum) se refiere al momento en que se hará efectiva la actividad confiscatoria que procede en los casos mencionados:

Eius bona, qui sibi mortem consciuit, non ante ad fiscum coguntur, quam prius constiterit, cuius criminis gratia manus sibi intulerit. eius bona, qui sibi ob aliquod admissum flagitium mortem consciuit et manus intulit, fisco uindicantur: quod si id taedio uitae aut pudoris aeris alieni uel ualetudinis alicuius impatientia admisit non inquietabuntur, sed suae successioni relinquuntur.

Que las motivaciones para el suicidio no acarreen una condena jurídica no determina la automática aprobación social de aquél, pero es un dato relevante a favor de una postura abierta por parte del poder político respecto al tema. La cuestión es indagar la causa de esa tolerancia, pues «a priori» no debe inducir a considerar el Derecho romano (de esa etapa) como un Derecho progresista y respetuoso de las facultades individuales. Antes debería sospecharse una escasa elaboración del aparato jurídico-público, ya que en aquellos casos en que quepa una vinculación entre el suicida y una condena que le hubiera sido impuesta, sí se producirán efectos negativos en su patrimonio. En cualquier caso, esos motivos lo son para «finire uitam», «sibi manum inferre», «mortem sibi consciscere»; nunca, como en la actualidad se expresa, para el «suicidio». Resulta interesante observar que, sea o no la tolerancia la razón por la que era permitido, lo cierto es que el suicidio era significado mediante multitud de expresiones, pero nunca con la palabra que, acuñada seguramente por el latín vulgar, pasó a las lenguas romances y es nuestra expresión abstracta para referir el hecho cuyas manifestaciones concretas eran lo único que interesaba al casuismo romano, tanto al jurídico, como incluso, según veremos, al filosófico³.

Ahora es imprescindible definir esos motivos de «suicidio tolerado» que aparecen en las fuentes, pero, ante el silencio que ofrecen al respecto, he creído conveniente acudir a los textos no jurídicos, en los cuales el Derecho y los demás lenguajes técnicos encontraban —como se encuentran hoy— sus fuentes léxicas e incluso las sintácticas, ya sea a través de la metáfora, ya sea, de forma directa, por la asimilación de situaciones entre la realidad y el ámbito específico de cada disciplina. Nos trasladamos, por tanto, desde el Derecho a la moral y la filosofía aristocráticas.

Cicerón y la huida hacia la inmortalidad

De Cicerón se dice que no fue original por mor de su eclecticismo. Con mayor exactitud cabría afirmar que, por lo menos en el ámbito filosófico, era un platónico disfrazado de escéptico, no concibiendo, porque no era concebible en la Antigüedad, que fuera necesario ser original en la exposición de problemas que, por afectar directamente al hombre, son tan viejos como él. En pocas palabras, Cicerón no creó una escuela nueva (si es que puede decirse siquiera que tuviera escuela) y ni falta que hacía.

3. La palabra «suicidio» es abstracción realizada sobre el pronombre de tercera persona en dativo «sui» y el verbo «caedo» que significa matar. El carácter transitivo que normalmente se atribuye a ese verbo no concuerda con el dativo del pronombre, lo cual apoya la hipótesis de su construcción fuera de la Antigüedad clásica. En ese sentido puede consultarse la monografía de MAROUZEAU: *La formation du latin littéraire*, París, 1941, en la que se desarrolla la idea del latín como una lengua poco abstracta por contraposición a otra más antigua, la griega, la cual se afirma más dotada para el lenguaje filosófico.

El escepticismo había sido una de las tres grandes corrientes filosóficas que surgieron durante la llamada etapa «helenística» del pensamiento griego, desarrollada en torno al siglo III a.C. Cicerón, tan acostumbrado a ser el centro del espectáculo durante sus actuaciones en el foro romano, se consideraba ligado intelectualmente a la concepción de la moral (pues en eso consistían el escepticismo, el estoicismo y el epicureísmo helenísticos) que con menos adeptos contaba en su tiempo, el siglo I a.C. En realidad, es la misma corriente que inspiró a Platón en su primera etapa, aquella en la que se percibe todavía el influjo de la doctrina socrática, sea o no cierto que Sócrates fuese una creación platónica. Y en la Nueva Academia, reme- do de la de Platón, es donde Cicerón aprendía retórica, declamación y leyes al tiempo que se iniciaba en el estudio de las matemáticas, el griego y... la filosofía. Aquellas tres son creaciones casi totalmente romanas. De éstas se dice que son un invento griego, por lo que poca originalidad podían mostrar los romanos ante actitudes que admiraban profundamente y cuyos trazos perviven hoy en nuestra cultura: sencillamente se dedicaron a imitarlos. Quizás esa humildad les permitió decir que nada nuevo existe bajo el sol y, sin embargo, les ayudó también a superar inconscientemente el «pecado» de mimetismo que cometían a sabiendas.

Como Platón, y éste a su vez con pitagóricos y órficos, Cicerón cree en la inmortalidad del alma y en su fusión con la divinidad, una vez liberada del cuerpo por la muerte. En muchos pasajes de su obra política encontramos reflejos de su aprobación del suicidio como refugio frente a los dolores insoportables:

«Sic urgentibus asperis et odiosis doloribus, si tanti sint, ut ferendi non sint, quo sit configiendum, tu vides» (*Tusculanorum Disputationum*, II, 28, 67).

No se refiere al tema de forma directa aunque la alusión («tu vides», «ya sabes») es obvia y muy acorde con el estilo insinuante que tanto éxito le reportaba en la práctica forense. Pero ¿qué «dolores» son éstos de los que «ya sabes» cuál es el único alivio? En algún otro lugar habla de ellos como de las «iniuriae fortunae» (*Tuscul.*, V- 41, 118), reveses de la fortuna que permiten a quien los padece el abandono definitivo. Pero curiosamente esta afirmación enlaza con la contraria, es decir, que Cicerón, como las fuentes jurídicas, habla de suicidios motivados, de suicidios causados por el dolor, mientras que afirma en varios lugares que no es lícito, ni aun al anciano, abandonar la vida «sin causa»:

«nec auidē adpetendum senibus nec sine causa deserendum sit» (*Cato Maior*, XX, 72)

y, en cualquier caso, sin contar con el permiso sobrenatural:

«uetatque Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione uitae decedere» (*Cato Maior*, XX, 73).

Pero la sofística que también impregnaba la primera etapa de la filosofía de Platón hace mella a su vez en la argumentación ciceroniana y, así, a las dos afirmaciones anteriores (es lícito el suicidio, pero no el inmotivado) añade un corolario o deducción: que quien encuentre el motivo, que ya no será tal, sino un mero pretexto, puede dejarse morir. Creo que esas expresiones son suficientes para comprender que en la concepción cicero-

niana del suicidio es imprescindible la existencia de una «causa moriendi», aunque ésta sea sólo aparente.

Pero la postura de Cicerón se desdibuja o, mejor, cobra otro sentido, cuando habla de los sujetos, pues afirma que el sabio, incluso cuando es feliz, a veces obra bien quitándose la vida, mientras que, para el necio, incluso desgraciado, lo conveniente suele ser conservarla:

«et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser» (*De finibus bonorum et malorum*, III, 18, 60).

Del mismo modo que en los textos jurídicos afloraba una permisividad del suicidio motivado que no era aceptada por los estratos populares a los cuales se ofrecían normas inhumatorias y prácticas religiosas acordes con su mentalidad, en Cicerón se observa aún con más claridad el distinto tratamiento que considera apropiado para cada grupo social, ya que, evidentemente, sólo podía ser sabio quien tenía oportunidad de serlo, aunque ello no significase que todos los aristócratas fueran sabios y que no cupiese la posibilidad de que un plebeyo lo fuese.

Pero el sabio necesita también una causa justa para morir, según Cicerón, aunque ésta fuese más asequible, porque se justifica la «huida» de la vida en una incapacidad para adecuarse a la naturaleza y no en la mejor o peor conducta del sujeto, o en su posesión o carencia de felicidad:

«quam ob rem cum uitiorum ista uis non sit, ut causam afferant mortis uoluntariae, perspicuum est etiam stultorum, qui idem miseri sint, officium esse manere in uita. si sint in maiore parte rerum earum quam secundum naturam esse dicimus (...) qui pluribus naturalibus frui possint esse in uita manendum» (*De finibus*, III, 18, 61).

Séneca y la salida desde la dignidad

De Cicerón, el escéptico, a sus antípodas, Séneca, el estoico. El filósofo del hombre cuya concepción de la vida le permite afirmar que las mismas razones (aparentemente variadas, pero en el fondo igualmente vacías) existen para permanecer vivo o para suicidarse, y que, al haber un destino prefijado para cada cual, ninguna vida es corta y en todas se pierde mucho el tiempo. La conclusión es que, si «ubicumque desines, si bene desines, tota est» (*Epistulae morales ad Lucinium*, IX, 68, 4), «non enim uiuere bonum est, sed bene uiuere» (*op. cit.*, VIII, 60, 4); es decir, que, caso de encontrarnos viviendo abyecta o desagradablemente, es mejor dejar de vivir. Sólo asumiendo esa libertad de suicidarse se asume la vida, porque es el miedo a la muerte lo que nos hace esclavos de vivir.

«...patet exitus: si pugnare non uultis, licet fugere. Ideo ex omnibus rebus quas esse uobis necessarias uolui nihil feci facilius quam mori» (*De Providentia*, 6, 7).

Nada más fácil que morir. Así Séneca es, no tanto el contrapunto teórico al escepticismo ciceroniano, como una manera de ser consecuente con sus postulados. Parece como si fuese desgranando en sus escritos la premonición de su forma de «exire ex mundo», tan distinta de la de Cicerón, muerto, no por sus propias manos, sino por las de sus enemigos políticos; y, sin embargo, tan cercanas ambas por la asunción del destino

que ello significaba. Pero Séneca configura un dios aún más generoso que el de Cicerón, un dios al que no hay que dar razones, ni causas, porque la última y única justificación, necesaria y suficiente para el suicidio es la voluntad íntima de dejar de ser. Tal vez por su alejamiento de la práctica social y política que eran el contexto habitual de Cicerón, Séneca, arrojando la relación que le unía a la corte imperial, no exigía ya motivaciones, porque ninguna «causa moriendi» es más fútil que las que alientan la vida. Y, en esa tesitura, tampoco es lícito cuestionar el modo que cada cual elija para volver al lugar de donde vino, del mismo modo que podemos elegir el medio de locomoción que más nos interese:

«quemadmodum nauem eligam nauigaturus, et domum habitaturus sic mortem exiturus e uita» (*Epistulae morales ad Lucinium*, VIII, 60, 11).

No se puede establecer una relación de causa-efecto entre una cierta apología del suicidio y la negación de pervivencia de la propia individualidad personal tras la muerte. Coincidiendo con Cicerón, Séneca parece preferir pensar, sin embargo, en una fusión con la divinidad. Pero no está muy claro, porque dice «mors nos aut consumit aut exuit» (*Epistulae...*, XXIV, 18). Tal vez con ello esté diciendo que la muerte acaba absolutamente con todo, pero, en cualquier caso, ni el más allá de Cicerón ni el de Séneca están dotados de infierno. Por otra parte, si negase un después de la muerte, su coincidencia con Cicerón en afirmar que mejor que vivir es estar muerto y que el óptimo estado es no haber nacido, significaría en realidad una filosofía mucho más drástica que la ciceroniana, porque a Cicerón le queda el consuelo (gran consuelo, sin duda) de creer en la existencia de algo sustancial tras la muerte, mientras que Séneca opone el dolor-vida a la nada.

Pero, al concebir el suicidio como una salida y no como una huida del mundo, Séneca está marcando también una mínima limitación a aquél: el suicidio debe consistir siempre en un acto de libertad, epílogo de una vida que también lo sea, como se apuntó más arriba. Por tanto, quedan deslegitimados dos tipos de hombres:

— el suicida patológico que no sale de la vida, sino que huye a causa de esa pasión («libido moriendi») que alienta inconscientemente en todos los hombres y que se manifiesta en un «uitae non odium sed fastidium», hastío de la vida que produce náusea. Sin embargo, no sabemos si en este grupo no se hallaría el propio Séneca que afirma que, para vivir, hay tan superfluas razones como para morir;

— el hombre que se aferra cobardemente a la vida y que luego, al constatar su mortalidad por una enfermedad, pretende huir de ella suicidándose. Este es el grupo que más desprecio le produce:

«Decrepiti senes paucorum annorum accessionem uotis mendicant: minores natu se ipsos esse fingunt; mendacio sibi blandiuntur et tam libenter se fallunt quam si una fata decipiant. Iam uero cum illos aliqua imbecillitas mortalitatis admonuit, quemadmodum pauentes moriuntur, non tamquam exeant de uita sed tamquam extrahuntur (*De breuitate uitae*, 11, 1).

Esos esclavos de la vida lo son también de la muerte a la que se precipitan cuando, acuciados por la enfermedad, comprenden lo precedero de la vida. Un suicidio indigno no es permisible para Séneca, pero el límite

se encuentra ahora en el propio hombre, en los parámetros que le impone su moral. Nada más intuitivo que ligar esa moral autónoma con aquella heterónoma divina que imponía a Cicerón una conducta semejante.

Plinio el Joven y el acceso a la gloria

Y, al otro lado de Cicerón, Plinio el Joven quien, en absoluto preocupado por la posible inmortalidad del alma o por la dignidad en la vida y en la muerte, apunta todo su afán a la consecución de una gloria que permanezca para siempre. En ese contexto el suicidio no puede tener más significación que la de ser un instrumento para obtener la anhelada gloria. Ese aspecto se destaca en la correspondencia (consecuentemente más literaria que privada) que mantuvo con Trajano, emperador durante los años que cabalgan entre el siglo I y el II, y con quien Plinio compartió el consulado en el año 100. En sus cartas, y enmarcados en una magnífica crónica de la vida y la sociedad romanas de su tiempo, Plinio el Joven traza el retrato de algunos suicidios que, según sus propias palabras «quantum admirationis in animo meo tantum desiderii reliquit» (*Epistulae*, I, 12, 3). El «desiderium» (¿pesar por no atreverse él a hacer lo mismo?) y la «admiratio» que esos suicidios producen en Plinio son, a su vez, efecto de una concepción del suicidio como gesto valeroso. Los supuestos que relata son, en su mayoría, suicidios provocados por un dolor de vivir inaguantable. Así, relatando el suicidio de Cecina Paetus por la muerte de su hijo y ante la inminente de su moribundo marido a quien ofrece el cuchillo tras haberlo hundido en sus entrañas, Plinio dice:

«sed tamen ista facienti, ista dicenti gloria et aeternitatis ante oculos erat. Quo maius est sine praemio aeternitatis sine praemio gloriae abdere lacrimas, operire luctum, amissoque filio matrem adhuc agere» (*op. cit.*, III, 16, 6).

Valor-suicidio-gloria es, por tanto, la coordinada de la valoración del suicidio por Plinio quien, tal vez, se adivina incapaz de una proeza semejante, habida cuenta de su opulenta situación familiar. El talante de análisis ha cambiado totalmente: el siglo II, impregnado en sus inicios por una cierta (y, a la vez, incierta) consolidación del esplendor de Roma, no es momento de angustia existencial o de moral austera. El suicidio queda desvinculado de la perspectiva trascendente que había tenido en Cicerón, que tendrá en Séneca, y, con sentido práctico, es incorporado al manual del hombre glorioso.

Evidentemente tan sólo será gloria el suicidio «legal», el suicidio amparado por los motivos lícitos que, ahora sí, serán todos aquellos que no lleven aparejada por el Derecho una presunción «iuris et de iure» de culpabilidad. No es necesario que Plinio se remita a las fuentes, porque su descripción de los supuestos de suicidio tiene siempre ese componente público que en absoluto interesa a los dos moralistas: al estoico, por su desprecio del poder, al escéptico, por su idealismo político-cosmogónico.

* * *

Huida, salida, valor. Nada en los textos jurídicos apunta a una u otra de esas caracterizaciones del suicidio. Nada nos dicen, pero ninguna de ellas es incompatible, porque, en el Derecho romano, el límite al suicidio no existe. El límite lo es tan sólo al fraude económico que quien se suicida pueda producir con ello, lo que impide una consideración jurídica o extra-

jurídica de la vida como valor en sí misma. A la postre, ése es, sin duda, el mayor límite, pero casi no se advierte a simple vista.

No desearía que estos datos que he expuesto sobre el suicidio quedasen anclados en la noche de los tiempos, sino que incitasen al lector a preguntarse sobre la índole actual del tema. Recuérdese que hoy el Estado se rotula a sí mismo «Estado del bienestar», en una acepción que data tan sólo de mediados del siglo XX y que supone un aparato institucional encargado de velar por la mejora en las condiciones de vida de los individuos. Hay que pensar que ello convierte la vida en presupuesto imprescindible de una actuación política legitimada y, suponiendo la transparencia de dicha actividad, lo cierto es que flota en el ambiente una tácita reprobación social hacia el suicidio. Parece como si hoy tan sólo fueran lícitos (y piénsese que no digo «justos») los más drásticos modos de acabar con todo, y no porque ésas sí se acepten aquiescentemente, sino por la inevitabilidad de las mismas, pues nada puede decirse a quien ya está muerto, aunque el «buen padre de familia» sepa que no debe dejar deudas pendientes.

La llamada a la reflexión alcanza también a los casos en que quien quiere morir y no puede acabar con todo a causa de la postración consciente, no podrá encontrar lícitamente una mano que le «ayude», aunque tal vez sea sólo mientras la gran pirámide de la demografía no aparezca repleta de hombres y mujeres viejos. Parece que la idea es que «su espíritu es de todos» y que entre todos se decide el importe de la vida de cada uno. También en pro de esa cuantía variable, y mientras no haya un nuevo veneno que vender que tenga más valor que el valor-vida, se irá haciendo difícil un suicidio más lento entre nubes de humo o con alcohol innoble, sobre todo si se mantiene escasa la natalidad. La idea marxista de la mujer concebida como taller de reparaciones del capitalismo cobra así, tristemente, más sentido.

Tal vez es que la vida ha sido elevada de grado por decreto, sobre todo en el cumplir con las obligaciones de defensa del Estado, pues automutilarse para evitar hacerlo no es sólo reprobable, sino también afrentosamente delictivo. Y por decreto, digo, porque un Estado laico no puede pretender encontrar sus razones en un orden trascendente: el suicidio es hoy, como no lo fue en Roma, un pecado civil, en sí una cobardía, una deslealtad, un gesto insolidario que impregna incluso a quien no quiera participar del mito. Un abismo parece separarnos de Roma, lo dije más arriba. Entonces el cinismo estaba germinando y hoy, tal vez, a algunos se les torne pesada la carga responsable de ser siempre «sociales». La voz performativa que he entrecomillado nos llega de Aristóteles.

BIBLIOGRAFIA

Además de los libros citados en las notas y de las fuentes literarias en que se basa este estudio, puede consultarse, a modo de ejemplo, la siguiente bibliografía sobre el tema:

- BARBERO, M.: *El suicidio, problemática y valoración*, Madrid, 1966.
- BAYET, A.: *Le suicide et la morale*, París, 1922.
- CARO, E.: *El suicidio y la civilización*, Madrid, España Moderna, s.f.
- CROOK, J.: *Law and Life of Rome*, Cornell Univ. Press, 1967.
- CUMONT, F.: *After Life in Roman Paganism*, Nueva York, 1959.
- DURKHEIM, E.: *Le suicide, étude de sociologie*, París, Les belles lettres, 1922.
- ESCOHOTADO, A.: «Morirse en paz», *El País*, martes, 17 de mayo de 1988.
- HARRIS, M.: *El desarrollo de la teoría antropológica*, Madrid, Taurus, 1979.
- VEYNE, P.: «Suicide, fisc, esclavage, capital et droit romain», en *Latomus*, XL, 1981, Bruselas.

