



DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesina de Licenciatura en Filosofía

El suicidio en la tragedia y la filosofía de la Atenas clásica:
entre la normatividad y la ética

Alejandro M. Fernández

BAHÍA BLANCA

2018

ARGENTINA

PREFACIO

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Alejandro Miguel Fernández, en la Orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección de la Dra. Lidia Gambon y la codirección de la Lic. Beatriz Ábrego.

AGRADECIMIENTOS

La presente Tesina se enmarca en el Proyecto de Grupo de Investigación “La invención del dolor de los héroes: imagen y representación en la Atenas clásica” (Código: 24/I237; período: 01/01/2016 al 31/12/2019), dirigido por la Dra. Lidia Gambon y subsidiado por la Secretaría General de Ciencia y Tecnología de la UNS. Ello nos permitió delimitar los aspectos a abordar en nuestro trabajo y debatir algunos de los resultados preliminares alcanzados en encuentros académicos, a los que asistimos durante el corriente año. Hemos mencionado en los apartados, cuando así correspondía, cuáles han sido estos aportes. Agradecemos, pues, en este espacio a la Secretaría General de Ciencia y Tecnología de la UNS, los subsidios del proyecto que hicieron posible contar con el material para el desarrollo de nuestro trabajo.

ÍNDICE

1. Introducción	
Delimitando el objeto: el diálogo tragedia-filosofía frente al problema del suicidio	1
Acerca de los objetivos y el corpus de nuestro trabajo	2
Revisando el estado de la cuestión	3
Algunas precisiones conceptuales previas: el suicidio en el marco normativo de la <i>philía</i>	6
Algunas precisiones estructurales y metodológicas finales	9
2. Capítulo I: El problema del suicidio en <i>Áyax</i> de Sófocles	11
Áyax: el interrogante y la elección trágica	12
Las motivaciones del suicidio: el imperativo normativo de la <i>philía</i>	14
Áyax y el imperativo social de la <i>sophrosýne</i>	18
La “ética de la venganza”	21
El suicidio de Áyax: ¿una muerte noble (<i>kalôs thaneîn</i>)?	23
3. Capítulo II: El problema del suicidio en <i>Heracles</i> de Eurípides	28
Mégara y Anfitríon frente al problema del suicidio	28
Heracles y la opción por el suicidio. De la respuesta emocional a la elección racional	31
Heracles y el rechazo del suicidio. Entre la normatividad y la “ética del auto-concepto”	37
La <i>philía</i> de Teseo	44
4. Capítulo III: El problema del suicidio en Platón	45
Introducción al estudio del problema en Platón	45
El problema del suicidio en <i>Fedón</i>	45
El problema del suicidio en <i>Leyes</i> 9, 873c-d	53
Los aspectos dramáticos y éticos del problema del suicidio en Platón	58
5. Conclusiones	63
6. Bibliografía	67

Introducción

Delimitando el objeto: el diálogo tragedia-filosofía frente al problema del suicidio

Desde la definición aristotélica de la tragedia como un género más filosófico (φιλοσοφώτερον, *Poética*, 1451b5), su relación dialéctica con la filosofía ha sido continuo objeto de reflexión crítica. Un lugar especial en el debate contemporáneo en torno a esta dialéctica es el relativo a la dimensión ética del drama (Allan, 2005: 80-81), reconocida por importantes filósofos contemporáneos, como Martha Nussbaum, y en la que se han focalizado algunos de los estudios críticos de los que nos serviremos en nuestro trabajo (v. g. Blundell: 1989; Rademaker: 2005; Lawrence: 2013). Por ello, proponernos abordar un tema como el suicidio en la Grecia del período clásico no solo nos exige redefinir el mismo objeto de estudio —cuya denominación es diferente en el mundo antiguo— sino, además, retomar y partir de esta dialéctica.

Es necesario, pues, *a priori*, delimitar nuestra perspectiva. En nuestro enfoque consideramos el suicidio desde la normatividad que la sociedad impone (y no desde las motivaciones personales que pueden conducir a él, como han planteado estudios contemporáneos como el de Melvin Faber [1970]), lo que conlleva no solo la idea de que los códigos morales responden a contextos históricos y culturales particulares que el poeta trágico es capaz de cuestionar en la escena, sino atañe a la dimensión propiamente ética de la tragedia. En ella, aun cuando la muerte por mano propia constituye un motivo recurrente, a excepción quizás de *Áyax*, el tema no resulta central. Sin embargo, esta misma recurrencia es señal del interés por un tópico del que también se hizo eco la propia filosofía platónica contemporánea, ya integrándola al mismo sistema filosófico de creencia en la inmortalidad del alma (*Fedón*), ya como expresión de la normatividad de la sociedad ateniense (*Critón*, *República*, *Leyes*). Nos proponemos, así, aproximarnos a los aspectos éticos y normativos del suicidio en el período clásico en términos de esta dialéctica tragedia/filosofía a partir de una selección de dos dramas que consideramos paradigmáticos (Sófocles. *Áyax*; Eurípides. *Heracles*), y de las reflexiones de Platón en el corpus ya mencionado.

Partimos, pues, para el análisis, de la hipótesis de que tanto la tragedia como la filosofía platónica abordan el fenómeno ético del suicidio, cuestionando —o evidenciando— que no necesariamente se trata de un acto de transgresión o rebeldía, sino que puede ser afirmativamente conservador con respecto a la normatividad social. Es decir, estimamos que

el suicidio (o, en general, la muerte provocada por uno mismo) puede responder a imperativos sociales y consolidar, así, los cánones morales de una época o una cultura.

Acerca de los objetivos y el corpus de nuestro trabajo

El propósito del trabajo, en función de los elementos ya señalados, consiste en analizar el tópico del suicidio a la luz de la relación dialéctica entre tragedia y filosofía, centrándonos en el eje específicamente ético en torno al cual gira el tratamiento de nuestro tema y atendiendo al lugar de la normatividad. Para ello, y a los efectos de delimitar el corpus, focalizaremos, como ya anticipamos, dos obras poéticas en las que el suicidio ocupa un lugar prominente, lo que justifica, en más de un sentido, su inclusión junto a la del corpus platónico.

En efecto, la tragedia sofoclea *Áyax* (c. 440 a. C.) y la eurípidea *Heracles* (c. 416 a. C.) no solo abarcan el arco cronológico de la segunda mitad del s. V a. C., en la que se producen cambios sustantivos en el pensamiento griego, y en el que este convive con el desarrollo incipiente de los sistemas filosóficos de profundo influjo en la filosofía platónica (la sofística y la filosofía presocrática y socrática), sino que representan dos respuestas diferentes a la opción del suicidio. *Áyax*, en efecto, cuando sostiene en la tragedia homónima que el noble debe vivir con honor o morir con honor (vv. 479-480: ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι τὸν εὐγενῆ χρῆ), no solo expresa los valores de la tradicional sociedad heroica, como tendremos oportunidad de ver, sino también la extrema rigidez de esos valores aristocráticos. Por otra parte, en *Heracles* de Eurípides consideraremos no solo la posición del héroe, sino la de su padre, Anfitríon, y de su esposa, Mégara, frente al tema. Con relación al primero, como señala Elise Garrison (1995: 75), *Heracles*, al decidir finalmente no suicidarse, se muestra como un héroe flexible, con una actitud más democrática, permeable a las palabras de Teseo y capaz de vivir asumiendo nuevos valores éticos. Sin embargo, según advierte Elizabeth Belfiore (2000: 103), la idea del suicidio como una muerte noble, como se verá, es problemática y merece una atención más crítica de la que generalmente ha recibido, por ejemplo, en los estudios sobre *Áyax*. A su vez, en relación al corpus filosófico, encontramos en *Fedón* 62a (c. 380 a. C.) una condena absoluta del suicidio y, como contrapartida, en *Leyes* 9, 873c-d (c. 350 a. C.), Platón explicita tres circunstancias concretas en las cuales el acto debe ser disculpado o, al menos, no debe ser sancionado. Al mismo tiempo, el filósofo considera como merecedor de castigo el suicidio cometido por la cobardía propia de la falta

de hombría (873c7: ἀνδρίας δειλία), lo cual problematiza aún más la idea del suicidio como una muerte noble.

La delimitación del corpus trágico y filosófico procura, partiendo de la distinción básica que encontramos entre suicidios aceptables e inaceptables, sondear los vínculos —o las discontinuidades— en la valoración del problema tanto en las tragedias como en la filosofía platónica.

En función de los objetivos y del corpus delimitado desarrollaremos la investigación, considerando, para ello, previamente el estado de la cuestión, que permite sistematizar los estudios existentes sobre el tema.

Revisando el estado de la cuestión

Aunque ciertamente sería erróneo pensar en los poetas trágicos en términos de la conformación de un sistema filosófico, no es menos cierto que la naturaleza “polifónica” propia del género (Hall, 1997: 118) permitió que estos exploraran en sus dramas muchos de los problemas filosóficos; y es en esta relación dialéctica entre tragedia y filosofía que abreva la significativa contribución de los dramaturgos al desarrollo del pensamiento griego. Así, afirmaciones como las de Jacqueline Assael (2001: 8) acerca del modo en que en Eurípides el poeta y el filósofo “se complètent et s'enrichissent réciproquement dans la création artistique”, podrían hacerse extensivas, con claros matices, a los otros trágicos, si se piensa que de igual modo sometieron a indagación crítica muchos de los mismos temas que interesaron contemporáneamente a la filosofía.

Al ocuparnos del tópico del suicidio en la antigua Grecia partimos, pues, de esta relación dialéctica en la que se sustenta el recorte de nuestro corpus de trabajo, el que, como ya señalamos, comprende una obra de Sófocles (*Áyax*) y una de Eurípides (*Heracles*), así como aquellas obras de reflexión platónica sobre el tema (*Critón*, *Fedón*, *República* y *Leyes*).

Mientras no han faltado estudios críticos que, desde diversas perspectivas, abordaran el tema del suicidio en la tragedia (v. g. Faber: 1970; Loraux: 1989 [1985]; Garrison: 1995), las fuentes filosóficas han sido apenas consideradas en ellos. El exhaustivo estudio de Anton van Hooff (2002 [1990]), dedicado al tratamiento del tema en todo el mundo antiguo, destina solo un brevísimo apartado (Parte III, pp. 188-197) a las fuentes filosóficas greco-latinas. Y, por otra parte, el libro incluye un apéndice, “Appendix C: Suicidal vocabulary of Greek and Latin” (Parte III, pp. 243-251), en el cual, si bien el autor incluye dos expresiones utilizadas

por Aristóteles para referir el suicidio, no hace allí mención de Platón ni tampoco se recoge la terminología que utiliza este filósofo al tratar el tema en sus obras.

Las fuentes trágicas, en cambio, han merecido un tratamiento más amplio, acorde con la frecuencia de la aparición de este motivo en el drama, especialmente en el de Sófocles y Eurípides, frecuencia subrayada ya tempranamente por autores como Faber (1970) y Antigoni Katsouris (1976). Sin embargo, estos estudios han estado definidos en buena medida por enfoques socio-antropológicos, centrados en una mirada política e ideológica del género. Así, por ejemplo, no es posible dejar de mencionar el ensayo de Nicole Loraux (1989 [1985]) que define las oposiciones genéricas en torno a la muerte trágica masculina, heroica, por contraste con la silenciosa muerte femenina auto-infligida, completamente desprovista de *andreía*. Una excepción a esta perspectiva es, quizás, la introducida por Belfiore en su análisis de la muerte de Áyax, al interpretar el suicidio como una instancia de daño de la *philía*, en tanto “the philos is another self” (2000: 101). Por otra parte, y tal como expone Belfiore (2000: 101), no pocos de estos trabajos referidos a la tragedia, especialmente el más contemporáneo de Garrison (1995), muestran su dependencia del modelo sociológico de Émile Durkheim, basado en una simplificación de las formas de muerte auto-infligida y en una definición excesivamente amplia del término “suicidio” para sus implicancias en el mundo antiguo.

Y es que, en efecto, aunque no se pueda negar la importancia de la obra aún vigente de Durkheim, consideramos que solo con mucha reserva puede aplicarse su modelo sociológico al estudio del suicidio en la tragedia, la filosofía o el mundo antiguo en general. En primer lugar, porque su metodología presupone el recurso esencial a la estadística. El sociólogo extrae sus conclusiones, a lo largo de *El suicidio* (tít. original: *Le suicide*, 1897), a partir del análisis riguroso de la tasa social de suicidios propia de cada pueblo. No obstante, carecemos de este tipo de estadísticas para el mundo antiguo y solo disponemos de algunos datos que forman un cuadro muy incompleto acerca del verdadero impacto de la muerte auto-infligida en términos históricos o sociales (van Hooff, 2002 [1990]: 80-81). En segundo lugar, Durkheim está particularmente interesado en las causas y los “tipos sociales” del suicidio, es decir, le atañe el fenómeno en su “forma colectiva” (Durkheim, 2012 [1897]: 119) y, como él mismo advierte, solo de una manera muy limitada y problemática su enfoque es válido para analizar casos individuales (Durkheim, 2012 [1897]: 242-243). Garrison nota que esta restricción metodológica se intensifica en el caso de los dramas, ya que los trágicos muestran un considerable interés en la complejidad individual de los personajes (1995: 35).

Por ello, como punto de partida para nuestro análisis resulta fundamental, en primera instancia, definir el propio objeto de estudio, en la medida en que, tal como ha señalado van

Hooff (2002 [1990]: 136-141), el nombre *suicidium* remite a un concepto tardío, acuñado en el siglo XVII con el propósito específico de dirimir entre los expertos cuestiones de teología medieval y que, por tener a su vez un significado tan general ya desde su creación, no halla correspondencia exacta en un único término griego¹. En efecto, el autor señala en el mismo apartado que tanto en griego como en latín encontramos numerosas palabras y perífrasis —se recogen en un apéndice más de trescientas— que, si bien pueden entenderse *a priori* de una manera simplista con el mismo significado de lo que modernamente entendemos por suicidio, designan, muchas veces, un fenómeno cultural distinto. Asimismo, Belfiore ha resaltado la necesidad de considerar que los griegos hacen importantes distinciones éticas entre los tipos de muerte causada por uno mismo (2000: 105)². De ahí que las precisiones conceptuales determinadas por el propio objeto de estudio demanden el desarrollo de un apartado específico como el incluido a continuación.

A esta disquisición terminológica debemos sumar, además, la que implica el uso de algunos conceptos teóricos, en particular, el concepto de “normatividad”, introducido contemporáneamente para referir al conjunto sistémico de regulaciones y principios, formales e informales, que se aplican a una sociedad determinada y ordenan y dan base a la vida en comunidad (cf. Darbo-Peschanski, 2010; Buis-Rodríguez Cidre & Atienza, 2016: 12-13)³. Estos conceptos resultan clave para incursionar en la dialéctica tragedia-filosofía y profundizar tanto en la dimensión ética del drama como en la presencia de las regulaciones normativas sociales en la filosofía platónica. Las acciones que realizan los individuos, pero también las opiniones que defienden, en el ámbito intersubjetivo de la cultura, se estructuran (de acuerdo a la normatividad que conforma una sociedad dada en un determinado momento) según valores imperativos contrarios, excluyentes, como por ejemplo: legal e ilegal, aceptable y no aceptable, honorable y vergonzoso (cf. Darbo-Peschanski, 2010; Buis-Rodríguez Cidre & Atienza, 2016: 13). Y, por supuesto, las acciones y las palabras de un personaje dramático o las posiciones teóricas que asume un filósofo en su obra pueden ser objeto de las mismas

¹ Comúnmente, el teólogo Caramuel es nombrado como el creador de los neologismos latinos *suicidium* y *suicida*. En su obra de 1656, titulada *Theologia moralis fundamentalis*, Caramuel acuña esos términos con el propósito de referirlos a quienes infringen el quinto mandamiento cristiano matándose o “asesinándose” a sí mismos (cf. van Hooff, 2002 [1990]: 136-137).

² El establecimiento de distinciones éticas entre los tipos de muerte causada por uno mismo ha sido un *leitmotiv* de nuestra investigación, especialmente preponderante en el abordaje del corpus platónico.

³ Asimismo, y a pesar de parecer innecesario, conviene explicitar el concepto de ética. *Stricto sensu*, dicho concepto designa una rigurosa disciplina filosófica. Pero, con una acepción más amplia, también puede aludir a la deliberación inteligente sobre la normatividad social: y es con esta significación que podemos considerar que los personajes en el drama en ocasiones realizan —con distintos fines— reflexiones éticas, *i. e.*, proceden según un análisis racional de los conflictos y las normas que operan en una situación dada. Y, tanto en sentido estricto como en sentido amplio, la ética puede consistir no solo en el cuestionamiento o el apartamiento respecto de la normatividad social, sino también en la convalidación crítica, fundada de la misma normatividad vigente.

estimaciones. De este modo, Garrison ha constatado no solo que “virtually all tragic suicides receive sympathy” (1995: 33), sino también que “of singular significance to a discussion of suicide in antiquity is Plato’s distinction between acceptable and unacceptable suicide” (1995: 29). Y entonces nos enfrentamos con el problema de determinar si hay, y en qué medida, por parte del trágico y/o del filósofo, una trasposición —acrítica o fundada— de la normatividad social a la sustancia de su obra. O si, por el contrario, el dramaturgo y/o el filósofo en verdad asumen el desafío de “la créativité normative des pratiques” (Darbo-Peschanski, 2010) a través, por ejemplo, del cuestionamiento más o menos directo a los valores establecidos, o mediante la representación de una normatividad distinta, alternativa a la vigente. En este sentido, Sumio Yoshitake ha señalado que “the task of investigating the ways in which poets made use of contemporary notions about —and attitudes towards— suicide for their own *dramatic* purposes still needs to be carried out” (1994: 135), indicando, además, que *Heracles* de Eurípides es una obra ejemplar para realizar esta tarea, como también señalará Belfiore (cf. Belfiore, 2000: 107). Por nuestra parte, consideramos que *Áyax* de Sófocles posee asimismo este carácter ejemplar en relación con el tópico del suicidio (cf. Belfiore, 2000: 103), y que, por otro lado, las reflexiones de Platón sobre el tema deben ser consideradas con más detenimiento con el doble propósito de precisar la singular importancia de las mismas dentro del marco de su filosofía y de recuperar, por otro lado, la relación que mantienen esas reflexiones teóricas con los motivos del drama —motivos, por supuesto, no ausentes en la misma obra de Platón—.

Algunas precisiones conceptuales previas: el suicidio en el marco normativo de la *philia*

Aunque en un sentido más preciso deberían, por supuesto, ser diferenciados, en el presente trabajo utilizaremos sin distinción los términos *suicidio* y *autothanasia*. Van Hooff (2002 [1990]) emplea como término general, para designar la muerte por mano propia en el mundo antiguo, el vocablo *autothanasia*⁴. Y de este autor, precisamente, recogemos esta palabra que denota fenómenos culturales distintos a los de nuestros modernos suicidios⁵:

Before acquiring the status of an ideology, self-killing in antiquity met with very diverse attitudes. At first the Greek concept was ‘killer of his own’, i. e. killer of his own people (family, clan). In a narrow sense an *authentēs* could become the killer of himself (*autothanatos*) (van Hooff, 2002 [1990]: xv).

⁴ Con mucha menos frecuencia, sin embargo, de lo que puede llegar a sugerir el título de su obra. Los griegos tenían una notable variedad léxica para designar formas de muerte, en verdad imposibles de centralizar o simplificar en un solo término.

⁵ De acuerdo con Durkheim (2012 [1897]: 11-23), no existe “el” suicidio, sino suicidios, aunque las diferencias no son de “naturaleza” sino de grado.

Consideremos, para ilustrar esta peculiaridad terminológica y cultural de nuestro objeto de estudio, el término *autócheir* (αὐτόχειρ), que significa tanto “suicida” como “homicida” o “asesino de parientes”, en tanto la muerte por mano propia no siempre es la muerte propia. En el prólogo de *Áyax*, Atenea refiere al ataque de *Áyax* a los Atridas con el término *autócheir* (v. 57) cuando, en su estado de locura, aquel cree estar matando a los jefes de su ejército. Sin embargo, en otro drama sofocleo, *Antígona* (vv. 1175-1177), el mismo término es usado por el mensajero para referir a Hemón, y explicado por el personaje como una muerte que se ha dado el prometido de *Antígona* a sí mismo⁶.

Estos ejemplos extraídos de Sófocles son solo ilustrativos. Muestran, a la vez, por qué el análisis textual y terminológico —acorde a nuestra metodología— será llevado a cabo desde un enfoque ético: el problema de la *autothanasia* no puede desgajarse tan simplemente del característico sistema relacional griego, los vínculos de *philía*. Como explica Mary Blundell (1989: 26-59), las relaciones de *philía* (φιλία) en el mundo griego se extienden mucho más allá de lo que indica nuestro moderno concepto de “amistad”, e implican un requisito general de ayuda y beneficios recíprocos, expresado comúnmente en términos de *sotería* (salvación), *kérδος* (beneficio) y *cháris* (favor o gratitud⁷). Asimismo, “several institutions are a part of *philia*, including the *oikos*, the *polis* and *xenia*” (Garrison, 1995: 7)⁸. De este modo, el rol ético de la *philía*, su reciprocidad, abarca el ámbito familiar del *oikos* —y, en el nivel más primario, uno mismo es su propio *phílos*—, el ámbito cívico de la *pólis* (los conciudadanos se presumen *phíloi* en función de sus intereses comunes), la amistad personal, el trato con los extranjeros (*xénoi*) —gobernado por las leyes de hospitalidad—, e incluso el vínculo con los dioses. El respeto por las reglas que rigen las relaciones de *philía*, “it was amongst the most powerful moral imperatives of Greek life” (Blundell, 1989: 31). Por otro lado, también se presume en la relación con los enemigos la reciprocidad, aunque “negativa” —pues no hay intercambio de *cháris*, sino de daño—. A partir de la reciprocidad (ya sea de beneficio o daño) en las relaciones, y la “transitividad” que conllevan como corolario tanto la

⁶ ΑΓ. Αἴμων ὄλωλεν· αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται.

XO. Πότερα πατρώας ἢ πρὸς οἰκείας χερός;

ΑΓ. Αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ, πατρὶ μὴνίσας φόνου. (*Antígona*, vv. 1175-1177)

MENSAJERO: Hemón ha muerto. Su propia sangre le ha matado.

CORO: ¿Acaso a manos de su padre o de las suyas propias?

MENSAJERO: Él en persona, por sí mismo, como reproche a su padre por el asesinato. (BCG)

⁷ La “gratitud” no es simplemente un sentimiento en el mundo griego, sino que debe expresarse de una forma tan práctica como el mismo favor que la originó. En este sentido, “the expression of gratitude is imperative” (Blundell, 1989: 33).

⁸ Cf. Belfiore (2000: 117-160), quien al precisar las relaciones de *philía* (y la distorsión de las relaciones de *philía*) al interior de la tragedia, destaca la presencia de tres instituciones fundantes del mundo griego: el matrimonio, la súplica, la hospitalidad.

philia como la enemistad, el pensamiento popular griego está impregnado por la suposición —normativa— de que uno debería ayudar a los *phíloi* y dañar a los enemigos (Blundell, 1989: 26; Garrison, 1995: 6-7).

Asimismo, las relaciones que los humanos mantienen con los dioses, y especialmente las que estos mantienen entre sí, se rigen en buena medida, y hasta el establecimiento de un orden político legal, por la justicia o Ley del Talión y por el imperativo de ayudar a los *phíloi* y dañar a los enemigos. En cuanto a los dioses, los mortales les ofrecen honor y sacrificios para ganar su favor a cambio y “this conventional view of religion as a quid pro quo persisted despite philosophical criticism” (Blundell, 1989: 47). Quienes complacen a los dioses son considerados *phíloi* por estos, mientras que los dioses pueden ser a su vez llamados *phíloi* por su benevolencia general o por la ayuda especial que otorgan a sus favoritos humanos. Pero la diferencia en la relación de poder entre dioses y mortales implica siempre una asimetría que no puede balancearse.

A partir de estas nociones, podemos comprender por qué Belfiore (2000: 117) considera que el daño a los *phíloi* es una característica genérica (*i. e.* propia del género) de la tragedia griega antigua. La autora nota que para los griegos el yo es considerado el *phílos* o “amigo” más próximo, y que por lo tanto Platón (*Leyes* 9, 873c2) estaría expresando una opinión corriente cuando describe al suicida como aquel que mata al amigo más cercano y más querido, ya que la idea de que el yo es un “amigo” es la recíproca —en un sentido “especular”— del lugar común griego que afirma que un amigo es “otro yo” o una parte, una extensión de uno mismo (Belfiore, 2000: 115). La autora, entonces, aborda el estudio del suicidio de Áyax en la tragedia de Sófocles como una instancia de daño al *phílos* más cercano, y es esta perspectiva la que nos resulta reveladora introducir en nuestro análisis, en la medida en que responde a un concepto central del género trágico y del sistema relacional del mundo griego que servirá de marco introductorio general al estudio de las fuentes literarias y filosóficas clásicas abordadas en nuestra investigación. Al enfocar en nuestro trabajo el suicidio como daño al *phílos* más próximo (y no simplemente la *autothanasia* como instancia de daño a la *philia* en general) queda justificado precisamente, en la demarcación inicial del objeto, nuestro uso indistinto de los términos *suicidio* y *autothanasia*.

A la luz de lo dicho hasta aquí, permítasenos aclarar, como último aspecto, que la investigación nos ha obligado a reconsiderar con mayor rigor metodológico un punto programático de la misma: la “redefinición” de nuestro objeto de estudio como punto de partida. De acuerdo con nuestro enfoque ético, la normatividad que entra en relación con la

autothanasia es aquella misma que rige las relaciones de *philía* y enemistad⁹. Abordar el suicidio en una tragedia —y/o en la perspectiva de un personaje trágico— o en un diálogo platónico —y no, de modo genérico, en el corpus completo de un filósofo— implica precisar este vínculo; es decir, definir o caracterizar el tipo de *autothanasia* y a qué relación normativa de *philía* o enemistad concierne. Así, en *Áyax* de Sófocles abordamos el suicidio desde el punto de vista de la apropiación ético-normativa peculiar del protagonista. En la tragedia de Eurípides, en cambio, varias voces (no solo Heracles) complejizan el vínculo entre normatividad y *philía* establecido tanto en la motivación como en la valoración del acto suicida, lo que determina una visión ética más bien integral al drama, cimentada no sobre un único personaje, sino, más bien, sobre un cuestionamiento ético intersubjetivo. Finalmente, en Platón veremos una caracterización sumamente variada y compleja de la *autothanasia*, un tratamiento ético¹⁰ que por momentos se aproxima y por momentos se distancia, coherente y deliberadamente, de la normatividad vigente en su tiempo. De ahí que la definición de un tipo de *autothanasia* “aceptable” o rechazable, desde un punto de vista “decisional” y/o teórico, no ha podido ser en ningún caso un nítido punto de partida. De ahí que nuestro análisis ha de velar sustancialmente por recuperar la trabazón ético-normativa peculiar de cada autor, de cada obra, de cada personaje o —como en el caso de Heracles— de una situación particular del personaje.

Algunas precisiones estructurales y metodológicas finales

A excepción de los aspectos incluidos en esta introducción, y de las breves conclusiones finales, el desarrollo de la investigación ha sido estructurado en tres capítulos: el primero, dedicado a la tragedia *Áyax* de Sófocles, el segundo, a la tragedia *Heracles* de Eurípides, y el último, dedicado al corpus filosófico platónico. Los dos primeros capítulos focalizan el análisis del tema a partir de la centralidad del concepto de *philía* en el mundo griego, y de su funcionamiento en el género trágico, en particular. El último capítulo se centra fundamentalmente en la delimitación del campo ético y del alcance semántico de los términos platónicos referidos al suicidio.

⁹ Desde distintas perspectivas, esta normatividad determina si el acto suicida es “aceptable” o inadmisible. Así, desde el punto de vista de la decisión, v. g., la normatividad opera como motivo válido o inválido para cometer o rechazar el acto suicida; desde el punto de vista de la reflexión teórica del problema, la normatividad puede juzgar el suicidio como fundado, legítimo, reprochable, vergonzoso, etc. Ambos puntos de vista, el de la decisión y el de la reflexión, son intrínsecos a los dramas aquí estudiados y a la filosofía platónica.

¹⁰ Deberíamos decir, más propiamente, el tratamiento “práctico” de Platón. Porque, como veremos, el aspecto “político” de la *autothanasia* también entrará en juego en la filosofía platónica.

Los resultados obtenidos en cada uno de estos apartados pueden considerarse, en buena medida, diversos, y *a priori* desviados de uno de los objetivos específicos fijados: establecer la relación dialéctica entre el corpus trágico y el filosófico. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que, tal como se argumenta en el desarrollo del análisis, la problematización ética y normativa es algo que llevan a cabo en sus obras —y muy variadamente— tanto Sófocles, como Eurípides y Platón. Por lo tanto, la relación dialéctica entre tragedia y filosofía debió ser establecida para nosotros, de acuerdo a la delimitación del corpus, al interior de cada uno de los tres autores aquí trabajados. Construir nuestro objeto de estudio ha implicado, en cada capítulo, reconstruir un singular diálogo entre tragedia y filosofía. Integrar el resultado de esta reconstrucción —cada uno de los tres cuerpos principales de este escrito— en una dimensión dialéctica superior hubiese superado ampliamente los límites definidos para nuestra investigación.

Por último, nos resta en esta introducción realizar algunas precisiones metodológicas que consideramos necesarias. Así, aunque hemos consultado las múltiples ediciones citadas en la bibliografía, en el desarrollo del trabajo las citas del texto griego corresponden: a la edición de Cambridge de Patrick Finglass (2011), para *Áyax* de Sófocles; a la edición oxoniense de James Diggle (1994), para *Heracles* de Eurípides y a la oxoniense de John Burnet (1952 [1900]), para el corpus platónico. Para la traducción, por su parte, hemos seguido las traducciones de la colección de la Biblioteca Clásica Gredos (BCG), citadas también en la bibliografía, en el apartado correspondiente. Dichas traducciones están explícitamente indicadas con la abreviatura BCG. Toda vez que esta sigla no aparece, la traducción es de nuestra autoría. Los títulos de las obras clásicas han sido referenciados por sus nombres completos en español, sin utilizar las abreviaturas convencionales del LSJ. Las publicaciones de revistas especializadas se citan con las siglas de *L'Année Philologique*.

Finalmente, y en cuanto al uso de la terminología específica, en la presente investigación hemos recurrido con frecuencia a la transliteración de términos griegos, en especial cuando se trata de simples palabras y/o conceptos que se reiteran a lo largo del trabajo, reservando especialmente solo para las citas más extensas, o para la referencia explícita a un verso, el uso de la tipografía griega.

Capítulo I

El problema del suicidio en *Áyax* de Sófocles

Iniciamos el tratamiento del tema de la *autothanasia* en la tragedia con una de las piezas más emblemáticas: *Áyax* de Sófocles. Para *Áyax*, su situación desgraciada comienza al considerarse deshonrado (v. g. v. 425 y v. 440: ἄτιμος) por sus propios compañeros del ejército, por no recibir las armas de Aquiles como premio a su *areté* (vv. 40-41 y vv. 440-446). Estas armas, otorgadas a Odiseo por los Atridas, inspiran la venganza que lleva al hijo de Telamón a atacar a ambos durante la noche en el campamento aqueo. Pero Atenea —como se explicita en el prólogo de la pieza (vv. 1-133)— evita la matanza, enloqueciendo al héroe, de modo que, ofuscado por la diosa, *Áyax* acomete contra el rebaño y los pastores creyendo estar atacando al ejército griego y sus jefes. Cuando se recobra de la locura en su tienda, a la desgracia de la deshonra se suma para el héroe la vergüenza por los actos cometidos. Se considera objeto de irrisión (v. 367: γέλωτος; *id.* vv. 380-2; 454) y ultrajado (v. 367: ὑβρίσθην). Encontrándose en tierra hostil, enemistado con los dioses y con los helenos (vv. 457-459), *Áyax* expresa su punto de vista entonces en una serie de discursos o soliloquios, el último de los cuales tiene lugar justo antes de suicidarse arrojándose sobre la espada de Héctor¹¹. Estas *rhêseis* descubren el modo en que el hijo de Telamón procura obtener, mediante la orquestación escrupulosa de su suicidio, una muerte noble¹².

Desde su segunda aparición en escena en el primer episodio (vv. 201-595), una vez que ha recobrado la cordura, asistimos, pues, a las consecuencias del proceso de anagnórisis del héroe, que, al mismo tiempo que lo lleva a ser consciente de sus propias acciones, lo sume en la profunda pesadumbre por el deshonor y la vergüenza que acarrear. Podemos ver entonces cómo, a partir del desprecio por su vida (es decir, de su deseo inicial de no seguir viviendo), se va configurando dramáticamente la decisión expresa de poner fin a su vida de manera activa. Comenzaremos nuestro análisis en el presente capítulo, entonces,

¹¹ Los pronunciamientos de *Áyax* pueden ser considerados “soliloquios”, más allá de las condiciones materiales y performativas del teatro clásico, porque en ellos apreciamos la escalada del profundo aislamiento del héroe. Cuando aparece por tercera vez en escena en la segunda de sus extensas *rhêseis* (vv. 646-692), por ejemplo, si bien habla ante la presencia de Tecmesa y el coro, lo hace en términos abstractos y sin emplear prácticamente la segunda persona gramatical. Es cierto que antes de finalizar este pronunciamiento se dirige a su esposa y a sus marineros (v. 685 y ss.), pero con el único fin de encomendarles, imperativamente, tareas muy concretas. Por otra parte, cuando el héroe se pronuncia por última vez (vv. 815-865), lo hace en la completa soledad escénica, aunque dirija su despedida a las divinidades y, justo antes de suicidarse, se dirija a la propia Muerte (v. 854 y ss.).

¹² Los episodios siguientes, que guían el desenlace de la pieza, se centran en el debate de los honores debidos al cuerpo del héroe, y están por ello en gran medida fuera de la consideración de nuestro trabajo, que se centra sobre todo en la primera parte de la pieza.

puntualizando esta distinción entre “deseo de no seguir viviendo” y “decisión de poner fin a la vida” tal como aparece en el contexto inicial del drama, con el objeto de mostrar que, cuando *Áyax* toma esta última decisión, el curso de sus acciones subsiguientes está vinculado a imperativos éticos que se muestran en clara asintonía con la normativa social.

***Áyax*: el interrogante y la elección trágica**

Como sostiene Blundell (1989: 11), un componente esencial de muchas tragedias es el conflicto moral irresoluble (o soluble solo a costa de una gran pérdida), representado mediante las perspectivas éticas enfrentadas de los personajes, lo que hace justamente que ese conflicto moral sea integral al drama. Pero además, “al margen del personaje hay otro dominio en el que el intérprete debe localizar los aspectos de tensión y ambigüedad” (Vernant, 2002 [1972]: 33; Goldhill, 1997: 136-7). Se trata del conflicto en el dominio del vocabulario. En efecto, aunque los personajes utilicen los mismos vocablos en la tragedia, la desavenencia surge recurrentemente porque les otorgan un significado distinto. Entonces, pueden coincidir en los imperativos normativos o en los términos de la valoración moral de un problema solo en un plano aparente, nominal o teórico, pues pueden discrepar acerca del modo concreto en que debe aplicarse una norma moral, acerca de cómo se rige un caso a partir de un principio general compartido. En este sentido,

Las palabras que se intercambian en el espacio escénico cumplen menos la función de establecer la comunicación entre los diversos personajes que la de señalar los bloqueos, las barreras, la impermeabilidad de los espíritus, la de delimitar los puntos de conflicto. Para cada protagonista, encerrado en el universo que le es propio, el vocabulario utilizado permanece en su mayor parte opaco: hay un sentido y uno sólo. Con cada unilateralidad choca violentamente otra unilateralidad. La ironía trágica podrá consistir en mostrar cómo, en el curso del drama, el héroe se encuentra literalmente «preso por la palabra», una palabra que se vuelve contra él aportándole la amarga experiencia del sentido que se obstinaba en no reconocer (Vernant, 2002 [1972]: 37).

Estas palabras de Jean-Pierre Vernant, referidas a la tragedia en general, que Goldhill recupera en el ensayo citado precedentemente, se corresponden de modo muy preciso con *Áyax*. Pues si nos preguntamos cuáles son las motivaciones normativas que suscitan el suicidio del héroe, a qué conflicto moral estaría dando respuesta su determinación de quitarse la vida, y cómo es calificado o con qué términos es descrito este acto en el drama, nos encontramos con distintas perspectivas al interior de la obra. No obstante, y en primer lugar, el suicidio de *Áyax* debe intentar explicarse desde la propia postura del héroe, ya que una de las principales características definitorias del *Áyax* sofocleo es su creciente y autoimpuesto aislamiento del mundo humano y divino (Garrison, 1991: 22), lo que lo vuelve prácticamente

su único interlocutor¹³. La importancia de su soledad con relación a su decisión de suicidarse se destaca especialmente en los vv. 457-459, cuando Áyax mismo formula el insistente interrogante trágico, “¿qué debo hacer?” (v. 457: καὶ νῦν τί χρῆ δρᾶν;), y declara que él es aborrecible para los dioses, el ejército griego y la tierra troyana en la que se encuentra. Ello evidencia su imposibilidad no ya de buscar, sino siquiera de aceptar una solución o visión alternativa a la propia¹⁴.

En este sentido, el suicidio del héroe toma, desde el comienzo de la obra, la forma de una decisión rígida, inquebrantable, algo que podemos apreciar en la transición que va de su “deseo de no seguir viviendo” a su “decisión de poner fin a la vida”, según una distinción que hemos establecido y que a continuación ejemplificaremos.

En efecto, antes de la aparición de Áyax en escena, Tecmesa parece preanunciar el “deseo de no seguir viviendo” de su esposo; así, ella afirma que “es evidente que desea hacer algo malo” (καὶ δῆλός ἐστιν ὅς τι δρασείων κακόν·, v. 326¹⁵). Y Áyax, en efecto, comunica su “deseo de morir” ya desde su primera aparición en escena. Por un lado, le pide a los marineros salaminios, sus leales *phíloi*, que lo degüellen (v. 361: με συνδάϊξον). A una solicitud tan ominosa, el coro replica que solo agravaría el desastre, pues sería aplicar un mal remedio a lo que ya es un mal (vv. 362-363). Por otro lado, luego de describirse en su situación actual, en medio del rebaño sacrificado, como motivo de irrisión y ultrajado, en los vv. 387-391 exclama a Zeus preguntando cómo, después de destruir a Odiseo, Agamenón y Menelao, podría él finalmente morir (πῶς ἄν... τέλος θάνοιμι καυτός;). Asumiendo, entonces, que el ejército podría matarlo (lo cual implicaría morir vergonzosamente como un traidor a manos de sus propios compañeros, vv. 408-409: πᾶς δὲ στρατὸς δίπαλτος ἄν με / χειρὶ φονεύοι), en vv. 412-427, Áyax anuncia su “decisión de poner fin a la vida”. Dice, en efecto, que no conservará más su aliento (vv. 416-417: οὐκέτ' ἀμπνοᾶς / ἔχοντα), pues él es un hombre sin comparación en el ejército griego¹⁶, y ahora, yace deshonrado (v. 426: ἄτιμος). El héroe se considera deshonrado entre los argivos y por los argivos (v. 440: ἄτιμος

¹³ Sobre el deliberado aislamiento verbal de Áyax, cf. n. 11. De hecho, el enfoque sociológico con el cual Garrison aborda el tópico del suicidio en la tragedia griega exige, en el caso de Áyax, estudiar al propio héroe, su posición singular dentro de la sociedad y las motivaciones personales que él presenta para cometer suicidio. Dentro de la tipología de Durkheim (2012 [1897]), el de Áyax sería, según Garrison, un “suicidio egoísta” (1991: 23-24). Aunque no seguiremos el enfoque sociológico, nos parece significativo reconstruir la visión normativa y ética del suicidio que presenta el propio héroe.

¹⁴ El héroe, según afirma en los vv. 396-399, no puede esperar ayuda ni de los mortales ni de los dioses.

¹⁵ Nótese que el verbo que emplea aquí Tecmesa no es el verbo δρᾶω (“hacer”) sino su forma desiderativa δρασεῖω (“desear hacer”).

¹⁶ “And he does not qualify the statement, as Odysseus does later (1341), with «except Achilles»” (Biggs, 1966: 226).

Ἀργείοισιν¹⁷), ya que el premio a la *areté* (v. 443: ἀριστεία), las armas de Aquiles de las que se cree merecedor legítimo (vv. 441-444), fueron adjudicadas a Odiseo.

Por lo tanto, cuando *Áyax* se pregunta “¿qué debo hacer?”, ya ha tomado, podemos suponer, la decisión de morir, y hasta el final de su primera *rhêsis* (vv. 430-80) considera otros factores que simplemente la reafirman. Así, le parece imposible irse de Troya, por la vergüenza que implicaría presentarse deshonrado ante su padre¹⁸, y asimismo le resulta inviable permanecer en el campamento, pues (además de que, como dijimos, él ya notó que podrían matarlo como a un traidor) tampoco desea enfrentarse con los troyanos hasta morir, ya que esto daría contento a los Atridas. *Áyax*, entonces, manifiesta que debe buscar un proyecto (πεῖρα) mediante el cual pueda demostrarle a su padre que él, su hijo, no es un cobarde (ἄσπλαγχνος):

[...] πεῖρά τις ζητητέα
τοιᾶδ' ἀφ' ἧς γέροντι δηλώσω πατρὶ
μή τοι φύσιν γ' ἄσπλαγχνος ἐκ κείνου γεγώς. (vv. 470-472)

Tengo que buscar un proyecto de unas características tales que evidencien a mi anciano padre, de algún modo, que no he nacido de él para ser un cobarde. (BCG)

Para el objeto de nuestro estudio, aquí aparece una primera palabra clave: πεῖρα, que puede entenderse en el contexto del pasaje como “prueba” o “ensayo”, como “proyecto” o “empresa”, y también como “estratagema” (la cual no excluye, por supuesto, el engaño). Evidentemente, como nota Finglass (2011: 275), “the πεῖρα is suicide, as the audience may guess, and as the following *gnomai* make clear”. Entonces, si el suicidio es para *Áyax* πεῖρα, es porque se trata —lo cual intentaremos demostrar aquí— de una tentativa inusitada para mostrar que no es un cobarde, una empresa que le demandará recurrir al engaño (las palabras que dirige a sus *phíloi* en su discurso del segundo episodio, vv. 646-692) y le permitirá cumplir con el propósito de vengarse de sus enemigos.

Las motivaciones del suicidio: el imperativo normativo de la *philía*

Áyax, entonces, preocupado por demostrar que no es un cobarde (como se sigue de los vv. 470-472), termina el primero de sus cuatro discursos o soliloquios con un argumento singularmente significativo en relación con la *autothanasia*. Señala que sería vergonzoso (v.

¹⁷ El uso del dativo griego habilita aquí la traducción “deshonrado entre los argivos”/“deshonrado por los argivos”, y ambas resultan relevantes en un mundo en que la *timé* heroica se convalida socialmente. Como bien señala Finglass (2011: 268): “As ἄτιμος is close to the sense of a passive verb, the dative of judgment Ἀργείοισιν (598, 1282, K-G I 421-2) is close to a dative of agent (ib. 422-3): the Argives are at once the agents and the witnesses of Ajax’ dishonour”.

¹⁸ Esta incapacidad de *Áyax* para contemplar la posibilidad de enfrentar a su padre sin prueba de su éxito como guerrero en Troya es una reacción típica de *aidós* (Cairns, 1993: 231).

473: αἰσχρὸν) desear vivir soportando una miseria sin alivio¹⁹, y que el noble (εὐγενής) debe vivir con honor (καλός) o morir con honor (vv. 479-480: ἀλλ' ἢ καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι / τὸν εὐγενῆ χρῆ)²⁰. Dado que para Áyax la miseria es causada no por una privación física, sino por una vida deshonrada, como la que enfrentaría si huye de Troya o si se queda soportando una mayor humillación y vergüenza por parte de sus enemigos, la muerte se le presenta como la única alternativa²¹. Pero si el noble “debe” morir con honor, ¿es su suicidio una muerte noble? Abordaremos oportunamente esta cuestión.

Ahora bien, en cuanto a las motivaciones normativas de Áyax para cometer suicidio, defendemos la hipótesis de que asume de manera extrema y unilateral un imperativo cultural de honda raigambre. El código normativo que implica “ayudar a los amigos (*phíloi*)” y “dañar a los enemigos (*polémioi* o *echtrói*)” se encuentra en el corazón de lo que Blundell denomina “popular ethics” y resulta fundamental para la comprensión de la tragedia (1989: 24), y muy especialmente de Áyax (Belfiore, 2000: 62), como hemos planteado ya en la introducción²². Y esto permite comprender la concepción de *eugenés* que sostiene Áyax en los vv. 479-480: el deshonor está ligado, para él, al tipo de vergüenza que se sigue de no poder vengarse (exitosamente) de los enemigos. Por otra parte, la justicia retributiva que define la Ley del Talión²³ eleva al estatus de norma positiva los principios de la retribución de un daño o de un beneficio similar al que uno ha recibido (Blundell, 1989: 27-28). Pero la devolución, tanto del bien como del mal, puede ir más allá de la simple reciprocidad —homóloga— hasta la retribución de más de lo que uno ha recibido. Kenneth Dover sostiene que este principio, que él llama “cabeza por ojo”, se diferencia del “ojo por ojo” porque tiene en cuenta los sentimientos del herido como un elemento distinto de la situación que necesita ser rectificada (Dover, 1994 [1974]: 184)²⁴.

¹⁹ Para recomponer el sentido de este pasaje, que entendemos como un motivo que avala la elección de la muerte, seguimos la interpretación que brinda Blundell (1989: 71): “To live on, enduring unrelieved misery, is disgraceful (*aischros*) (473f.)”. Cairns (1993: 231), asimismo, ofrece una lectura similar: “it would be *aischron* to live a life which is less than admirable (473-6)”. Finglass (2011: 275) traduce los vv. 473-4 del siguiente modo: “for it is shameful that a man should desire a long life, if he experiences no variation in his misfortunes”.

²⁰ Las palabras últimas que clausuran este discurso, πάντ' ἀκήκοας λόγον (“todo mi discurso has escuchado”), apuntalan la recalcitrante postura del héroe, impermeable a otras visiones: “In Ajax's mouth the phrase suggests that there is no place for discussion: everything that could be said, has been” (Finglass, 2011: 278).

²¹ En la tragedia, el suicidio ocurre con frecuencia debido a la sensación de vergüenza (Garrison, 1991: 20).

²² Dover (1994 [1974]: 180) había demostrado ya, en un ensayo precedente, que un griego podía aplicar a cualquier situación o procedimiento el siguiente criterio: ¿es posible para mí dañar a mis enemigos y ayudar a mis *phíloi*?

²³ La concepción de justicia inherente al Talión, propia de los pueblos antiguos, es en sí misma problemática: ¿es verdaderamente justa la retribución de un mal a cambio del que uno ha recibido en primer término?

²⁴ Es decir, se trata de una venganza que requiere alguna satisfacción o castigo adicional, yendo más allá de la restauración del *status quo*, pues agrega un componente de “pago con interés” al modelo financiero de restitución equivalente (Blundell, 1989: 30).

Áyax, entonces, manifiesta un desencuentro con las exigencias sociales, pues no solamente se ha convertido en enemigo de *phíloi* y enemigos por igual, sino que además, mientras que la sociedad tiene un mayor interés en hacer cumplir el principio que implica ayudar a los amigos, Áyax “subscribes whole-heartedly to the Harm Enemies ethic” (Blundell, 1989: 64). Él prioriza con ahínco el daño a los enemigos (el ejército y los jefes del ejército, en el contexto de nuestro drama), lo cual se evidencia también en su manifiesto desprecio a los dioses (vv. 589-590 y 774-779).

Si Áyax privilegia el daño a los enemigos es porque mantiene de forma acérrima valores de una sociedad heroica individualista, aunque lo hace en una sociedad que defiende valores más democráticos: en el v. 1243, v. g., Agamenón reafirma que el premio otorgado a Odiseo ha surgido de un procedimiento democrático (el veredicto de la mayoría de los jueces), no del mero reconocimiento de las virtudes de un guerrero por parte de un grupo selecto de pares. Para Áyax, en cambio, el honor es primordial; supera la seguridad personal e incluso la vida (Blundell, 1989: 71)²⁵. Y, como dice Garrison (1995: 48-49), la intransigencia de Áyax nutre su soledad: el trasfondo implícito de la obra, es decir, su alienación de dos sociedades, nos recuerda conmovedoramente su aislamiento, ya que refleja el conflicto entre su comprensión de la idea heroica tradicional y la realidad del siglo V a. C. A su vez, su comprensión de la sociedad heroica tradicional es también problemática desde un punto de vista normativo: en su búsqueda descomedida de *timé*, Áyax ataca (como se expone, parcialmente, en el prólogo de la obra, vv. 94-117) a enemigos (*echtroí*) que deberían ser sus amigos (*phíloi*), pues son sus propios compañeros guerreros; ello, aunque, en las disputas entre *phíloi*, el ideal homérico es el compromiso (Cairns, 1993: 228). En este sentido, Douglas Cairns realiza a continuación la interesante observación de que Áyax no cree que la violación de los aspectos sociales del código heroico pueda disminuir su *timé*²⁶.

Para intentar comprender el suicidio del héroe, entonces, debemos notar que, según su concepción de *eugenés* (vv. 479-480), el hombre noble debe (*χρή*, v. 480) vivir con honor o morir con honor. No obstante, consideramos que esta formulación, aunque imperativa, no explica por sí misma su opción por la muerte auto-infligida. Pues lo importante es que ella se basa en la concepción subyacente, propia de Áyax, que por un lado entiende que una vida honorable consiste en dañar exitosamente a los enemigos. Y, por otro lado, también según su

²⁵ Precisamente porque, como ha sido señalado, el hijo de Telamón es mucho más extremo en su búsqueda de *timé* que cualquier otro héroe homérico (Cairns, 1993: 228).

²⁶ El cuadro de Áyax sentado lastimosamente entre los animales sacrificados (vv. 384-595) presenta a un héroe que ha desafiado los códigos de la sociedad heroica tradicional, ya que ha intentado cometer asesinatos por traición (Garrison, 1995: 48).

visión, un enemigo será todo aquel (incluido él mismo) que le provoque una disminución de su *timé*²⁷. Él no se avergüenza en ningún momento de atacar a sus *phíloi*, sino solo de haber fallado (vv. 447-456)²⁸. Y esto último precisamente lo convierte en un enemigo de sí mismo.

Así, el comportamiento hostil de Áyax no puede conjuntarse con la expectativa social que guía la realidad más amplia que trasluce la obra. Entre *phíloi*, no se espera el recurso a la fuerza o al engaño (y Áyax recurre a ambos²⁹). Y no se espera este tipo de recursos, pues generan odio y enemistad, mientras que entre *phíloi* rige la expectativa de obtener un acuerdo a través de la persuasión o a través de la sola relación vincular³⁰. Acerca del juicio de las armas de Aquiles, estas le fueron adjudicadas a Odiseo a través del veredicto de un tribunal (cf. v. 1136: ἐν τοῖς δικασταῖς; v. 1243: τοῖς πολλοῖσιν ἤρεσκεν κριταῖς); no obstante, Áyax tiene una visión de la justicia diferente³¹. Es el guerrero más grande de Troya y, por lo tanto, cree, se le debe el mayor honor. Así, cuando estima que ha sido deshonrado por su ejército a raíz de la asignación de las armas, anhela vengarse de una manera a su juicio heroica; va, entonces, mucho más allá de los límites de una estricta represalia o de una búsqueda de compensación, y ambiciona castigar a sus enemigos de forma irrestricta, personal y directa (v. g. vv. 104-115). Cuando se recobra de la locura, al momento de suicidarse, invocando a las Erinias, culpa a los Atridas por su muerte (vv. 835-838) y sobre ellos lanza una terrible maldición (vv. 839-842). Como sostiene Blundell (1989: 88-9), Áyax rechaza la autoridad de la justicia social para resolver disputas, y se siente con derecho a exigir su propia y terrible venganza (que espera que las Erinias logren en su nombre cuando esté muerto). Sin embargo, la justicia institucionalizada debería desplazar el asunto del ámbito de la *vendetta* personal,

²⁷ Humano o divino, un *phílos* o un constante enemigo.

²⁸ Una vez recuperado de la locura que le infunde Atenea, Áyax sigue manteniendo sus intenciones de matar a Odiseo y a los Atridas (vv. 387-391). A Áyax le preocupa la perspectiva de su humillación, su *atimía*, “and the moral character of his actions is no consideration with him at all” (Cairns, 1993: 230).

²⁹ El recurso al engaño (*dólos*) —además de la fuerza— por parte de Áyax contra sus *phíloi* se produce, por ejemplo, en el ataque nocturno a sus compañeros del ejército. La diosa Atenea, que evita este ataque, califica con el término *dólios* las acciones de Áyax (v. 47). Pero también hay *dólos* hacia sus *phíloi* en el parlamento del héroe del segundo episodio (vv. 646-692): los estudiosos han señalado que este discurso está cuidadosamente construido, de manera tal que Áyax transmite sus verdaderas intenciones de suicidarse a la audiencia, a la vez que sus formulaciones reticentes y eufemísticas tienen el propósito (logrado) de calmar los temores de Tecmesa y el coro de sus leales servidores (Rademaker, 2005: 131). En definitiva, “Tecmessa and the chorus are taken in (807, 911 f.), and there is no good reason to doubt that Ajax means to deceive them” (Blundell, 1989: 82-83).

³⁰ Agamenón acepta ser cuestionado por el propio Laertiada a partir de su vínculo de *philía* con Odiseo (vv. 1328-1331). Además, Agamenón no cambia de parecer con respecto a Áyax, pues lo sigue considerando su enemigo, y solo concede el entierro como un favor, una *cháris* (v. 1371), otorgada a su *phílos*, Odiseo (v. 1353 y vv. 1368-1373).

³¹ El héroe afirma que, si Atenea no lo hubiera ofuscado, él hubiera matado a los Atridas y estos no podrían volver a pronunciar una sentencia similar a la del juicio por las armas contra otro hombre (vv. 447-449). De este modo, Áyax no solo exalta su visión personal de la justicia (la administración directa de la venganza), sino que expresa su intención más profunda de aniquilar de forma permanente y radical los procedimientos sociales vigentes para resolver disputas.

pues el hecho de que esté en desacuerdo con la decisión tomada por los líderes aqueos no le da derecho al héroe a actuar más allá del proceso legal.

Áyax y el imperativo social de la *sophrosýne*

Áyax no puede ayudar a sus *phíloi* en los términos en los que estos esperan que lo haga. Su intransigencia se da tanto en relación con sus superiores, en la esfera militar y divina, como con sus dependientes. El héroe tiene fuertes pretensiones de superioridad sobre la base de su *areté*, por lo que no está dispuesto a ceder ante los comandantes del ejército, ni tampoco reconoce la superioridad de los dioses (Rademaker, 2005: 123). Irónicamente, en su discurso engañoso, él le hace creer a sus *phíloi* —Tecmesa y el coro— que está asumiendo y subsanando este fallo (vv. 666-667: Τοιγὰρ τὸ λοιπὸν εἰσόμεσθα μὲν θεοῖς / εἴκειν, μαθησόμεσθα δ' Ἀτρεΐδας σέβειν³²). Pero, como señala Adriaan Rademaker (2005: 123), la intransigencia es un rasgo de su carácter fuertemente heroico; él no cuestiona la legitimidad de las relaciones jerárquicas, ya que aunque no pueda ceder ante sus superiores exige, en cambio, obediencia de sus inferiores, como Tecmesa, a quien le dice, para callarla, que es bello ser *sóphron* (v. 586: σωφρονεῖν καλόν)³³. Por otra parte, Áyax carece, precisamente, de *sophrosýne*, entendida (y problematizada) principalmente en el contexto del conflicto moral de la obra como la capacidad para someterse a la autoridad (Rademaker, 2005: 125), y también como el autocontrol o la autodisciplina que le permite a uno, por ejemplo, colocar los deseos de un *phílos* por encima de los deseos propios (Blundell, 1989: 61). Entonces, desde el punto de vista normativo, la *sophrosýne* de la obediencia, y de la transigencia, es un valor social válido, pero difícilmente compatible con el *êthos* y el estatus heroico de Áyax.

La *sophrosýne*, entendida en estos términos, es central en la obra y explica, además, el aislamiento de Áyax del mundo divino³⁴. Cuando Atenea, al final del prólogo, muestra a

³² “Así, pues, de aquí en adelante sabré ceder ante los dioses y aprenderé a respetar a los Atridas” (BCG).

³³ “Of course, the status difference between the male warrior Ajax and the captive woman Tecmessa is indisputable in a way that the hierarchy among the Greek heroes is not (...) But the parallel with the authoritarian behaviour of Agamemnon and Menelaus cannot be overlooked either, and the scene underlines the desolation of Ajax, who feels treated as an inferior by his equals, and can not himself accept the sympathy and concern of his inferiors” (Rademaker, 2005: 130).

³⁴ Como señala Garrison, un recurso dramático de especial importancia para profundizar este aislamiento es el hecho —sumamente inusual en la tragedia— de que a Áyax nunca le llega la profecía del adivino Calcas (vv. 754-759): “Tragic characters may try to defy or resist oracles —one need only think of Oedipus or Jocasta— but they always at least know what the oracles prophesy. But because Ajax is far removed from his world he does not even receive the prophecy, and his suicide can be neither a response to nor a rebellion from it. Accordingly, one must look to Ajax himself and his position in his society for his motivations to suicide” (Garrison, 1991: 23). Otra forma de aislamiento puede considerarse, paradójicamente, su posición en el prólogo, cuando Atenea lo convierte en el único mortal capaz de verla y conversar con ella, y alimenta la creencia de que es su aliada en la

Odiseo el estado en que se encuentra Áyax, la diosa le manifiesta al hijo de Laertes que, a través del ostensible ejemplo de Áyax, debe aprender que quienes tienen *sophrosýne* son *phíloi* (es decir, queridos) para los dioses, pero los *kakoí* son odiados por la divinidad (vv. 132-133: τοὺς δὲ σῶφρονας / θεοὶ φιλοῦσι καὶ στυγοῦσι τοὺς κακοῦς). La diosa entiende que ser *sóphron* implica no decir palabras insolentes contra los dioses, ni ser arrogante a causa de la superioridad que se puede llegar a tener sobre alguien por la destreza física o las riquezas (vv. 127-130). Dado que estas palabras son pronunciadas por una divinidad, tienen un carácter imperativo que los mortales no pueden transgredir sin ser castigados³⁵. Y este es precisamente el caso de Áyax —como se deduce de la misma escena del prólogo—, quien ha agraviado especialmente a Atenea y se siente orgulloso (v. 96: κόμπος πάρεστι) cuando cree que ha matado a su propio ejército y a los Atridas³⁶.

Esta falta de obediencia (*sophrosýne*) por parte del héroe, también nos obliga a nosotros a recomponer la apropiación singular de la normatividad que motiva su acto suicida. Por otra parte, Sófocles no nos permite explorar en *Áyax* la normatividad o las actitudes relativas al suicidio que van más allá de la muerte —es decir, las que surgen a partir del hecho consumado—. Nos descubre la visión del propio Áyax y, como contrapartida, solo Tecmesa se expresa con la primordial intención de disuadirlo de la opción por la muerte (vv. 485-524). Pero, recuperando las palabras de Vernant (2002 [1972]: 37), Tecmesa es una unilateralidad que choca violentamente contra otra unilateralidad. Y, una vez muerto el héroe, el problema del suicidio vuelve a ocupar el lugar habitual —nada neutral— del silencio. Pues los personajes no se pronuncian acerca de este tipo de muerte³⁷. “Antes de que se abra entre los caudillos del ejército griego el debate sobre si será o no correcto «ocultarlo» [*sc.* el cuerpo] en un sepulcro, Tecmesa y Teucro, cada uno por su lado, han hecho todo lo posible por disimular un espectáculo tan doloroso como inapropiado” (Loraux, 1989 [1985]: 46)³⁸.

venganza (vv. 116-7), cuando en realidad la diosa solo está exhibiendo la locura del hijo de Telamón ante Odiseo.

³⁵ En los vv. 112-113, Áyax rechaza el reclamo de Atenea de no maltratar a quien cree que es Odiseo. Y, por supuesto, a través de la profecía del adivino Calcas que cuenta el mensajero nos enteramos (bien que muy avanzada la tragedia) del motivo de la cólera y el castigo de la diosa (cf. vv. 748-757). Nuevamente, Áyax es unilateral: él solo tiene en cuenta el ultraje que considera que han cometido contra él, pero no la arrogancia que él ha ejercido contra Atenea o contra sus mismos compañeros del ejército.

³⁶ En su *rhêsis* del segundo episodio (vv. 646-692), Áyax pregunta —sugiriendo que ha cambiado de parecer y cederá ante los dioses y los Atridas—: “¿No aprenderemos a ser sensatos?” (v.: 677: πῶς οὐ γνωσόμεσθα σωφρονεῖν;). Pero lo que ocurre a continuación demuestra que Áyax no está dispuesto a ceder.

³⁷ El debate final de la obra, acerca de si Áyax merece o no un funeral honorable entre los argivos, se origina por el intento del hijo de Telamón de asesinar a los jefes de su ejército. Es decir, la *areté* de Áyax es cuestionada por Menelao y Agamenón en base a la traición del héroe, pero en absoluto porque haya cometido suicidio.

³⁸ Sin embargo, apartándonos en cierta medida de esta afirmación tan rotunda de Loraux, podemos notar que Teucro le ordena a un esclavo que descubra el cadáver de Áyax (v. 1003). Y este cuerpo, atravesado por la

Al comienzo de este apartado, de acuerdo con Blundell (1989: 11), caracterizamos el conflicto moral en la tragedia a partir de las perspectivas éticas enfrentadas de diferentes personajes. Y en *Áyax* el conflicto moral en relación al suicidio se produce sobre todo por el aislamiento y la postura inflexible del héroe, pues son estos factores los que agudizan de modo dramático el desencuentro normativo que mantiene rígidamente con la sociedad en la que se encuentra:

He is not willing to acknowledge that other values, or justice, honour and *eugeneia* in a different guise, may conflict with these personal desires. He is surrounded by loyal and affectionate *philoí* whom he has thrown into crisis. When they rally round he withdraws into a heroic isolation of his own making, and persists in indulging the desire for death (Blundell, 1989: 72).

Una hipótesis que viene confirmada si reparamos en que los pensamientos de *Áyax* sobre su padre, su hogar, su hijo, el respeto y la vergüenza (*aidós*) son para él razones para suicidarse; pero precisamente las mismas ideas le parecen a Tecmesa, según ya señalara anteriormente Karl Reinhardt (2010 [1933]: 38-39), razones para no suicidarse. Aunque no podemos aquí analizar pormenorizadamente el parlamento de Tecmesa sobre su hipotética futura suerte de esclava (vv. 485-524), sí resulta pertinente para nuestro estudio ejemplificar algunos puntos que avalarán lo antedicho. En primer lugar, vimos que *Áyax* concluye su primer parlamento con la idea de que el noble debe vivir con honor o debe morir con honor (vv. 479-480). Pero el tipo de *aidós* que para *Áyax* disminuye su honor es el fracaso en la competencia, el fallo en la demostración de fuerza y destreza física (Cairns, 1993: 232). En cambio, Tecmesa apela a una concepción diferente de *aidós*, pues intenta demostrarle a su esposo que es igualmente deshonoroso no ayudar a sus propios *phíloi*, a quienes su muerte, de hecho, los perjudicaría. Ella le dice, por ejemplo, que debería avergonzarse de abandonar a su padre en la vejez, así como a su madre de muchos años (vv. 506-7: αἰδεσθαι μὲν πατέρα τὸν σὸν / ... αἰδεσθαι δὲ μητέρα)³⁹. Sin embargo, coincidiendo con Blundell, Tecmesa “should be on strong ground when she reminds him of his parents [...] Tecmesa's variety of *aidos* is overruled by his own desire to redeem himself in his father's eyes” (Blundell, 1989: 76).

En segundo lugar, Tecmesa finaliza su parlamento con una concepción de “hombre noble” (v. 524: εὐγενῆς ἀνὴρ) que desafía directamente a la de *Áyax* de los versos antes señalados. Para *Áyax*, como sostuvimos, la *timé* se centra en el honor individual. Ella, en cambio, le recuerda que un *eugenés* tiene la obligación de ser recíproco en el beneficio con sus *phíloi*, pues una *cháris* siempre engendra otra *cháris* (v. 522: χάρις χάριν γὰρ ἔστιν ἢ

espada, queda allí, en escena, boca arriba, con “su rostro terrible de contemplar y de cruel audacia” (v. 1004: ᾧ δυσθέατον ὄμμα καὶ τόλμησ πικρᾶς).

³⁹ Recordemos que, para *Áyax*, su padre es el centro mismo de su *aidós* (cf. Cairns, 1993: 231).

τίκτουσ' ἀεὶ)⁴⁰; el hombre que olvida esto, afirma, no podrá llegar a ser noble. La diferencia entre la perspectiva ética de Tecmesa y la de Áyax es inconmensurable. Los principios en los que él basa sus decisiones enfatizan impetuosamente el daño a los enemigos, mientras que ella apela con insistencia al imperativo de ayudar a los *phíloi* (vv. 485-524)⁴¹. Como constata Cairns (1993: 234), aunque en el discurso a su hijo (vv. 550-577) Áyax responde indirectamente a los señalamientos con los cuales Tecmesa intenta despertar su *aidós*, la apelación de la esposa a la *cháris* queda sin responder por parte del héroe.

La “ética de la venganza”

La trascendencia del daño a los enemigos, en cuanto normatividad que motiva el suicidio, tiene otra dimensión ética que aún no hemos explicitado. William Allan (2005: 81) comenta, refiriéndose a los vv. 1318-73 de *Áyax*, que fue muy provocativa, por parte de Sófocles, la exploración trágica de la “ética de la venganza”. Y Garrison (1995: 7) afirma que la libertad (*eleuthería*), la sensatez (*sophrosýne*) y la sabiduría (*sophía*) son facetas cruciales en la decisión trágica de terminar con la vida mediante el suicidio. En particular, el suicidio consumado nunca es solo una respuesta emocional, una hipótesis que viene confirmada por los estudios de van Hooff (2002 [1990]: 131): “Ancient interpretation [*sc.* de la *autothanasia*] is biased towards stressing freedom and consciousness in motivation”. En coincidencia con los estudiosos del tema sostenemos, entonces, que el suicidio del Áyax sofocleo no se explica únicamente a partir de la noción emocional de *aidós* tal como la entiende Cairns⁴². Ahora bien, según intentamos demostrar hasta aquí, Áyax mantiene de forma extrema el imperativo de dañar a los enemigos. Pero su perspectiva ética no se reduce a la reiteración mecánica —o impensada— de actuar según un único principio, pues la rigidez de su actitud tiene implicaciones normativas de amplio alcance, implicaciones que el mismo héroe explicita en reflexiones de carácter filosófico⁴³. Porque, si es cierto, como dice Garrison (1995: 48), que la intransigencia de Áyax nutre su soledad, también es verdadero lo contrario: su aislamiento del mundo humano y divino (provocado por la enemistad) alimenta su intransigencia.

⁴⁰ “She has given him pleasure, which puts him under an obligation” (Blundell, 1989: 75). Aunque Tecmesa se refiriera aquí a la *cháris* o placer sexual que le ha proporcionado (v. 521: *τερπνόν*), ella deduce de esto un principio ético general (de reciprocidad). La polisemia está en el mismo término: “*χάρις* is a key word in the vocabulary of reciprocity [...], but can also have a specifically erotic edge” (Finglass, 2011: 289).

⁴¹ La visión de muerte noble que presenta Teucro se alinea explícitamente con la concepción de Tecmesa. En los vv. 1310-1312, Teucro dice que es más “noble” (*kalós*) para él morir defendiendo el cuerpo de Áyax.

⁴² Cf. “That *aidos* is an emotion is, I take it, uncontroversial” (Cairns, 1993: 5).

⁴³ Nótese que hemos sostenido la hipótesis de que Áyax carece de un tipo específico de *sophrosýne*, la de la obediencia. Pero el héroe no carece de *sophrosýne* en el sentido de “inteligencia” y, en tal sentido, el suicidio de Áyax no se explica meramente como una respuesta irreflexiva o emocional.

En un pasaje de su tercer discurso que, por razones de espacio, no podremos analizar aquí en detalle (vv. 646-692), Áyax desarrolla una cosmología basada sobre la alternancia recíproca de contrarios, que recuerda la de Anaximandro (cf. Belfiore, 2000: 111). Pero un punto interesante es que de esta cosmología el hijo de Telamón parece derivar una concepción ética de validez filosófica y universal, toda vez que Áyax se sustrae en esta *rhêsis* de su situación particular y habla desde un punto de vista cósmico. En los vv. 678-683, si bien dice que el enemigo (v. 679: ἐχθρὸς) debe ser odiado de manera tal que también pueda ser amado en otra ocasión, y, a su vez, que él ayudará al amigo (v. 680: φίλος) sabiendo que la amistad no perdurará por siempre, a continuación, de alguna forma reitera —y con ello enfatiza— que el refugio (v. 683: λιμῆν) de la amistad o camaradería (v. 683: ἐταιρείας) no es de fiar. Esta afirmación, enmarcada en un discurso que, como sostuvimos, tiene la intención (exitosa) de engañar a sus *phíloi*, posibilita que Áyax demuestre con sus palabras, por un lado, su capacidad para comprender una perspectiva ética diferente a la suya, es decir, la perspectiva de la flexibilidad y la concesión (ver especialmente los vv. 666-670⁴⁴), y, por otro lado, revela su aptitud para comprender su propio conflicto moral desde un plano global o meta-reflexivo. Esto nos sugiere que la inflexibilidad de Áyax, entonces, es una elección moral deliberada —y no una mera respuesta emocional— que muestra que si el cambio entre los contrarios es una ley constante que afecta las relaciones de *phília*, no es posible mirar una sola cara de esta verdad: si lo que permanece —en cuanto ley— es el cambio, lo que cambia permanece (dentro o a través de ese mismo cambio)⁴⁵. Por ende, el cambio entre los contrarios también posibilita, y justifica, la duradera permanencia de la enemistad⁴⁶. Esta parece ser la inquebrantable verdad de Áyax. Aunque parcial, unilateral, dentro de un esquema cosmológico y ético de alternancia incesante entre contrarios, es una rígida verdad. Esta, en conclusión, también parece ser una ley de la provocativa “ética de la venganza” que explora Sófocles. Y esta “ley” de permanencia de la enemistad también está en juego en la ironía trágica del suicidio de Áyax, porque una vez que el héroe se ha vuelto enemigo de

⁴⁴ “Así, pues, de aquí en adelante sabremos ceder ante los dioses y aprenderemos a respetar a los Atridas. Son jefes, de modo que hay que doblegarse ¿Por qué no? Pues también las cosas terribles y las más poderosas se doblegan ante las prerrogativas”.

⁴⁵ Así, si un enemigo se torna mi amigo, se volverá en otra ocasión mi enemigo. Como señala Belfiore (2000: 113-114), la espada misma de Héctor ejemplifica este principio de alternancia entre contrarios. Sin embargo, la permanencia de la enemistad (dentro del juego de la alternancia) también es resaltada en la épica: “Their attempt to escape enmity through reciprocal *philia* is purely symbolic, even in Homer — ‘We shall fight again another day’, says Hector (*Il.* 7.291). But in Sophocles it has turned out to symbolise the victory of hatred and mutual destruction” (Blundell, 1989: 88).

⁴⁶ Así, cuando Teucro afirma que la espada de Héctor con la cual se suicidó Áyax fue forjada por las Erinias (vv. 1029-1039) parece estar sugiriendo que las diosas vengadoras, garantizando precisamente el retorno de la enemistad, ejecutaron a Áyax en nombre del enemigo troyano.

amigos y enemigos por igual, incluido él mismo, solo puede considerar que esta situación de completa enemistad es de alguna manera irreversible.

El suicidio de Áyax: ¿una muerte noble (*kalôs thaneîn*)?

Áyax persigue la venganza sobre sus enemigos, y ya del primero de sus cuatro discursos se sigue que busca una forma honorable de terminar con su vida (v. g. vv. 470-472 y 479-480). Como su concepción de honor está intrínsecamente vinculada al daño exitoso sobre los enemigos, su suicidio, para ser honorable, debería permitirle dañar a sus enemigos. Pero, tal como señala Belfiore (2000: 102-104), aunque el suicidio sea un medio para escapar de la humillación, o resulte justificable para evitar el deshonor, de ello no se sigue necesariamente que puede restaurar el honor perdido y eliminar la vergüenza⁴⁷. La última *rhêsis* de Áyax parece indicar que ha encontrado la muerte noble que buscaba, así como su subsiguiente entierro honroso parece sugerir que tenía razón; sin embargo, por otro lado, los griegos no consideraban el suicidio masculino algo honorable. Así, las reflexiones de Loraux evidencian que el suicidio aparece en la tragedia como una muerte desprovista de *andreía*, pues es “solución de mujer y no, como en ocasiones se ha pretendido, acto heroico. Que Áyax, el héroe, se suicide —tanto en Sófocles como en la tradición épica— es una cosa; otra, muy distinta, que se suicide de modo viril” (Loraux, 1989 [1985]: 32). La muerte honorable para el hombre es esencialmente aquella que se produce en el campo de batalla: por tanto, en virtud de mantener el honor heroico, el hombre debe morir como guerrero.

Para intentar, así, responder si el suicidio de Áyax es honorable será necesario, recuperar, una vez más, su perspectiva aislada y singular. Y, en este sentido, hay muchos indicios textuales de que, cuando se suicida, Áyax no ve su acto de forma negativa o neutral, como humillación o evitación de mayor deshonor, sino de una manera muy positiva, como un medio para recuperar el honor perdido. Por ejemplo, en vv. 690-692 el héroe afirma que será “salvado” aunque ahora sufra el “infortunio” (v. 692: κεί νῦν δυστυχῶ, σεσωσμένον).

⁴⁷ Garrison (1995: 45-46) considera que el suicidio le permite a Áyax mantener (o recuperar) su honor y superar (o evitar) su vergüenza, toda vez que, según la autora, los griegos distinguían entre suicidio “cobarde” y “honorable” (1995: 19), y el suicidio destinado a “restaurar” el honor conllevaba la aprobación social. Garrison deduce la distinción de los suicidios de Platón y Aristóteles, y la convalida con otras fuentes, como Heródoto y Tucídides. No obstante, estimamos (*pace* Garrison) que se encuentra bien testimoniado en las fuentes el repudio a ciertos tipos de suicidio, pero no hay elementos suficientes para justificar de modo general la categoría laudatoria de “suicidio honorable”. De hecho, Garrison (1995: 53) afirma que el suicidio de Áyax es honorable a los ojos de la sociedad del héroe porque nunca se describe su muerte como un acto cobarde y, al final, el hijo de Telamón recibe sepultura con honores. Pero nosotros destacamos que la muerte de Áyax es honorable desde la perspectiva singular del héroe, que logra imponer a sus enemigos, porque en la obra nunca se describe, por parte de otros personajes (si exceptuamos a Áyax), la muerte del héroe como un acto “honorable” y que el debate sobre el entierro no guarda relación con el hecho de que el héroe se haya suicidado.

Como hemos mencionado, el suicidio para *Áyax* es *πεῖρα* (470), una tentativa, un proyecto o una “simulación”. Matándose con la espada de Héctor su suicidio se asemeja a la muerte de un guerrero en batalla; sin embargo, según Loraux, esto no bastaría para hacer de la suya una muerte noble, ya que “su muerte no pasa de mala imitación de la muerte gloriosa del guerrero” (1989 [1985]: 46)⁴⁸. Pero, aunque esto fuera cierto a los ojos de los griegos, más que de una mala imitación de la muerte de un guerrero, sostenemos que la muerte de *Áyax* es de carácter noble u honorable sustancialmente porque, dado que según su concepción de *timé* (y su propia visión de los valores heroicos) lo primordial es triunfar sobre el enemigo, suicidarse simulando una muerte en batalla le permite no solamente no ceder ante sus adversarios, sino vengarse efectivamente de ellos —y recuperar con ello su honor— extendiendo un daño que se prolonga más allá de su muerte.

Erika Weiberg (2018)⁴⁹, en efecto, en un reciente estudio, llama la atención sobre el hecho de que la espada —un doble de Héctor con la que *Áyax* a su vez se identifica— le permite al héroe sofocleo, a partir del compromiso afectivo que mantiene con ella, volver a traer a su presente dramático sus conflictos pasados, pero no como recuerdos, sino como “actuaciones repetidas”. Sobre todo, la espada le permite recuperar su pretérito honor: “Through this re-enactment of his one-on-one duel with Hector, this conjuring act, Ajax bends time back to a moment before his crisis of *philia* and his loss of honor” (Weiberg, 2018: 69).

Áyax repite a través de acciones, con la orquestación de su suicidio, los enfrentamientos pasados con sus enemigos, para proyectarlos hacia el futuro —más allá de su muerte— sobre los Atridas, mediante el recurso ominoso de la maldición⁵⁰. Subsidiariamente, *Áyax* perpetra su venganza al maldecir a todo el ejército (vv. 843-844: Ἴτ', ὃ ταχεῖαι ποίμιοί

⁴⁸ La expresión de *Áyax* en vv. 479-80, “vivir noblemente o morir noblemente” (καλῶς ζῆν ἢ καλῶς τεθνηκέναι), ocurre con frecuencia en el drama griego en contextos donde una muerte noble es aquella que tiene lugar durante el combate. Ello implica que una muerte es noble cuando y precisamente porque tiene lugar a manos de un enemigo.

⁴⁹ La estudiosa aplica un enfoque “psicoanalítico”. Retomando un texto de Freud de 1914 (cuyo título usualmente se traduce como *Recordar, repetir, reelaborar*), Weiberg sostiene la hipótesis de que *Áyax* “repite” el comportamiento hostil hacia sus enemigos y pretende perpetuar esta repetición incluso después de su muerte, por medio del suicidio vengativo. Por otra parte, la identidad de un guerrero se entrelaza de manera conflictiva con las armas: en cuanto “amigos” (*philoí*) materiales, las armas forman parte esencial de los intereses personales y las actividades corrientes de un combatiente (que se auto identifica como “propietario de armas”); en cuanto “enemigos”, las armas que el mismo guerrero posee (o desea poseer) pueden convertirse en una incitación y un instrumento del suicidio (Weiberg, 2018: 63-64).

⁵⁰ El suicidio precedido por una imprecación se basa en la creencia —todavía muy viva incluso en la Grecia del siglo IV a. C.— de que, por un lado, el “fantasma” del muerto puede atormentar a un adversario inquebrantable y hasta devastar un país entero; y, por otro lado, de que el suicidio mismo es un medio para hacer efectiva la maldición (cf. Delcourt, 1939: 155-156). En palabras de Finglass (2011: 384): “The curse is based on the idea of homeopathy the target is meant to suffer the same punishment as some person or thing mentioned by the curses”.

τ' Ἐρινύες, / γεύεσθε, μὴ φείδεσθε πανδήμου στρατοῦ⁵¹), no solo a los Atridas. En la maldición que Áyax profiere justo antes de morir, utiliza el término *autosphagés* (v. 841), para referir a su propia muerte y la muerte que desea para los Atridas:

Καί σφας κακοὺς κάκιστα καὶ πανωλέθρους
 ξυναρπάσειαν, ὥσπερ εἰσορῶσ' ἐμὲ
 αὐτοσφαγῆ πίπτοντα, τῶς αὐτοσφαγεῖς
 πρὸς τῶν φιλίστων ἐκγόνων ὀλοίατο. (vv. 839-842)

¡Ojalá los arribasen a ellos, malvados, del peor modo, destruidos por completo, igual que ven que yo caigo muerto por mi propia mano! ¡Así perezcan aniquilados por sus más queridos familiares! (BCG)

El término *autosphagés* se aplica tanto a quienes se matan a sí mismos como a quienes mueren asesinados por sus familiares más cercanos⁵² (Belfiore, 2000: 115). Por otra parte, este vocablo, derivado de *sphagē*⁵³, evoca asimismo el sacrificio⁵⁴. Precisamente, Tecmesa, al encontrar el cuerpo inerte del héroe, lo describe como *neosphagē*, “recién sacrificado”⁵⁵ (vv. 898-899: Αἴας ὄδ' ἡμῖν ἀρτίως νεοσφαγῆς / κεῖται κρυφαίῳ φασγάνῳ περιπτυχῆς⁵⁶). A partir de estas consideraciones, podemos comprender por qué cuando el coro pregunta a manos de quién murió⁵⁷ Áyax, Tecmesa responde que por las suyas propias (es decir, no por las de un familiar), ya que la espada se encuentra clavada en la tierra (vv. 905-907⁵⁸). Y en el v. 919

⁵¹ “Venid, rápidas y vengadoras Erinis, hartaros, no tengáis clemencia con ninguno del ejército” (BCG).

⁵² Tal será el caso de Agamenón. No obstante, si la maldición se cumple o no es un hecho independiente, que no mengua la importancia de la motivación de venganza en el acto suicida. Áyax se mata para prolongar un daño; consecuentemente, lanza una “maldición” y no una “predicción” (Delcourt, 1939: 158-159).

⁵³ “*Sphagē* es el nombre de la degollación sacrificial, aunque también de la herida y de la sangre” (cf. Loraux, 1989 [1985]: 37).

⁵⁴ Áyax describe su suicidio con vocabulario del sacrificio (cf. Garrison, 1995: 46), tal como es habitual en la tragedia, que remarca de este modo la perversión del sacrificio como rasgo propio. Así, por ejemplo, el esposo de Tecmesa se refiere a la espada de Héctor con el término *sphageús* (v. 815), que se aplica al arma sacrificial. No obstante la presencia de este aspecto, en el presente trabajo, hemos preferido centrarnos en el elemento de venganza del suicidio de Áyax más que en el sacrificial, con el fin de resaltar su búsqueda de una muerte honorable. A partir de los estudios de Loraux (1989 [1985]: 37-38) y van Hooff (2002 [1990]: 64-73), consideramos que, en relación con el problema del suicidio (sobre todo masculino), los términos cargados de valores religiosos como *spházo*, *sphagē*, *sphágion*, se aplican sobre todo en la tragedia con el fin de remarcar que la muerte se produce a través del “hierro” (y no de la “soga”, asociada a la “impureza” y/o la feminidad del ahorcamiento). De este modo, si el suicidio “por medio del hierro” es descrito con términos que lo aproximan a una muerte “heroica” (como la del guerrero en batalla) o “pura” (como la del sacrificio) es porque está siendo distanciado de suicidios que se consideran, decididamente, reprobables o despreciables.

⁵⁵ Por otro lado, Tecmesa utiliza este término en el primer episodio (v. 219) para referirse al sacrificio de los animales por parte de Áyax. Nuevamente, consideramos que la venganza se impone sobre la asociación con el sacrificio: “At 815–22, Ajax is transformed from sacrificer to victim of sacrifice [...] in the same speech, Ajax turns away from his confrontation with Hector’s sword to curse his original victims in the sacrifice, for whom the sheep were unsatisfactory doubles” (Weiberg, 2018: 70).

⁵⁶ TECMESA: “Áyax yace aquí, se nos acaba de sacrificar atravesado por la espada que está oculta” (BCG).

⁵⁷ “This question typically follows news of a suicide” (Finglass, 2011: 403).

⁵⁸ XO. Τίνος ποτ' ἄρ' ἔπραξε χειρὶ δύσμορος;

TE. Αὐτὸς πρὸς αὐτοῦ· δῆλον. Ἐν γὰρ οἱ χθονὶ

πηκτὸν τόδ' ἔγχος περιπετὲς κατηγορεῖ.

CORIFEΟ: “¿Y por mano de quién el desdichado lo llevó a cabo?”

Tecmesa utiliza nuevamente el término *sphagé* para referirse de una forma más inequívoca, esta vez, a la muerte auto-infligida:

οὐδεὶς ἂν ὄστις καὶ φίλος τλαίη βλέπειν
φυσῶντ' ἄνω πρὸς ῥίνας ἕκ τε φοινίας
πληγῆς μελανθὲν αἷμ' ἀπ' οἰκειίας σφαγῆς (vv. 917-919)

Nadie, ni siquiera un amigo, podría soportar verle expulsando negra sangre por las narices y de su mortal herida por su propio suicidio. (BCG)

Áyax, entonces, pretende dañar a sus enemigos humanos incluso allende su muerte. Pero, según consideramos, su suicidio es igualmente un acto de intransigencia y coacción con respecto a la misma divinidad⁵⁹. Aunque su muerte tenga el resultado de recomponer —o simplemente neutralizar— el aborrecimiento de los dioses, con sus palabras finales el héroe intenta, principalmente, mantener la primacía de sus propias prerrogativas y deseos. Así, en su discurso de vv. 824-858 se dirige directamente a Zeus, solicitándole que envíe un mensajero a Teucro con la noticia de su muerte para que sus *phíloi* encuentren su cuerpo antes que sus enemigos. También a Hermes, las Erinias, el Sol y la Muerte y “this prayer is no humble appeal for help, but an imperious claim of his due” (Blundell, 1989: 67).

Áyax adhiere, entonces, de modo unilateral y vehemente, al imperativo de dañar a los enemigos. Parfraseando a Platón (*Leyes* 9, 873c2-3), podemos definir su suicidio como la muerte asestada al enemigo más cercano. Pues, según la “ética de la venganza” de Áyax, una vez que su *phílos* más próximo y más querido se ha vuelto su enemigo, como a todos sus enemigos, él solo puede dañarlo. En el plano de las relaciones humanas, aplica el principio que Dover llama “cabeza por ojo” (1994 [1974]: 184), aunque lo hace retribuyendo más daño del que él mismo había ocasionado. Porque al dar una vida a cambio de un asesinato que simplemente se intentó, él paga su deuda a los griegos con creces (Belfiore, 2000: 112).

Y si consideramos el plano divino, según señala Belfiore (2000: 115), muchos de los personajes nunca ven más allá de los estrechos límites mortales de los sufrimientos del día presente: aparte de Áyax, solo Odiseo adquiere la visión divina de la alternancia de opuestos, entendiendo que un día baja y levanta otra vez todas las cosas humanas (vv. 131-132). Atenea, de acuerdo a su dignidad divina, al enloquecer a Áyax, daña a un enemigo y protege

TECMESA: Él mismo por sí mismo. Es evidente: la espada sobre la que ha caído, clavada por él en tierra, lo manifiesta” (BCG).

⁵⁹ En los vv. 666-667, Áyax dice que cederá ante los dioses y respetará a los Atridas. Pero aquí la declaración no es sincera, porque se trata de una afirmación que queda enmarcada por hechos que la desmienten drásticamente. Desde muy temprano en la obra, el héroe ya ha expresado su enemistad con los dioses (v. g. vv. 589-590) y los Atridas (v. g. vv. 388-391), así como su resolución —inquebrantable— de morir. Cuando finalmente se suicida, no está haciendo una concesión a los Atridas, sino prolongando el daño hacia ellos.

a sus *phíloi* con un solo acto. Odiseo, en cambio, el favorito de la diosa, declara que es capaz de asumir internamente la alternancia entre contrarios (v. 1361) y aceptar la transformación de la enemistad en amistad (v. 1359)⁶⁰. Pero, aunque Áyax reconoce la mutabilidad de las relaciones humanas, al actuar en consecuencia, deliberadamente elige el daño a los enemigos. Con su suicidio parece recomponer su relación hostil con la divinidad⁶¹, así como obtener el honor que buscaba, según también lo dice Tecmesa en vv. 966-970:

Ἔμοι πικρὸς τέθνηκεν ἢ κείνοις γλυκὺς,
 αὐτῷ δὲ τερπνός· ὧν γὰρ ἠράσθη τυχεῖν
 ἐκτίσαθ' αὐτῷ, θάνατον ὄνπερ ἤθελεν.
 Τί δῆτα τοῦδ' ἐπεγγελάωεν ἂν κάτα;
 Θεοῖς τέθνηκεν οὗτος, οὐ κείνοισιν, οὐ

Su muerte me es amarga, en la medida que es dulce para aquéllos y, para él mismo, es agradable. Lo que deseaba obtener lo ha conseguido para sí: la muerte que quería. ¿Por qué, en ese caso, podrían reírse de él? A los dioses concierne su muerte, no a aquéllos, no. (BCG)

Retomando los términos de Vernant (2002 [1972]: 37) citados al comienzo del capítulo, podemos afirmar que Tecmesa está describiendo la ironía trágica del suicidio de Áyax, es decir, la amarga experiencia del sentido que el héroe se obstinaba en no reconocer en sus propias palabras. “By returning evil for the evil he has done to friends and self, Aias also, paradoxically, reciprocates *kharis* for *kharis* and himself exemplifies the principle he states: «our enemy is to be hated but as one who will hereafter be a friend» (679-80)” (Belfiore, 2000: 116). Tecmesa también nos permite comprender otro de los modos en que Áyax ejemplifica en sí mismo la alternancia divina de los opuestos, al describir el desencuentro que mantiene su esposo con los mundos humano y divino: el héroe es feliz (v. 266: ἠδονὰς) afligiendo a los suyos, es decir, disfruta su estado de locura (vv. 271-273); mientras que, cuando está consciente, experimenta nuevos dolores (v. 259: ἄλγος). Áyax, que ha intentado perpetrar un mal contra el ejército, devuelve un mal contra sí mismo. Y su muerte le resulta agradable (v. 967: τερπνός) porque, así como la locura que le infunde la diosa Atenea es un medio de ayudar a los *phíloi* y a la vez dañar a los enemigos, el héroe, con un solo acto, paradójicamente se daña y se ayuda a sí mismo.

⁶⁰ Sin embargo, la postura flexible de Odiseo no “triumfa” sobre el comportamiento rígido de Áyax, pues no es capaz de transformar esta enemistad en amistad. En los vv. 1376-1380, Odiseo le declara, es decir, le “dice” (v. 1376: ἀγγέλλομαι) a Teucro que ahora es un amigo (v. 1377: φίλος), en la misma medida en que antes era un enemigo (v. 1377: ἐχθρός). Pero Odiseo no puede “realizar” lo que dice, porque Teucro precisamente no le permite participar en el entierro (vv. 1393-1395), y debe marcharse (1400-1401). Parafraseando a Vernant (2002 [1972]: 37), Odiseo no es un héroe “preso por la palabra”, sino preso “en” la palabra.

⁶¹ El pedido de Áyax a Zeus (vv. 823-830) se cumple (pues a su cadáver la encuentran sus *phíloi*) y es justamente Odiseo, el favorito de Atenea, quien logra que Agamenón permita que se lleve a cabo su entierro.

Capítulo II

El problema del suicidio en *Heracles* de Eurípides

El problema del suicidio en *Heracles* de Eurípides, como dijimos ya en la introducción, comprende la totalidad del drama. La tragedia presenta el *crescendo* de la situación desesperada de la familia de Heracles en Tebas como suplicantes, a la espera del retorno del héroe y amenazados de muerte por el tirano Lico, que se ha apoderado de la ciudad tras matar a Creonte, su rey. Cuando esta familia ha perdido ya toda esperanza de sobrevivir, aparece el hijo de Anfitrión (v. 523) para restablecer el orden en Tebas, asesinando al tirano (vv. 599-605), y rescatando así a los suyos. Pero Heracles es luego enloquecido por Lisa, quien actúa bajo las órdenes de Hera (vv. 822 ss.), y provoca que el héroe mate a Mégara, su mujer, y a sus hijos, un terrible acontecimiento que será anticipado en la obra primero por la propia diosa de la locura (vv. 858-873), y que, además, narrará después un mensajero, testigo de los hechos (vv. 922-1015). Solo Atenea logra detener la locura del héroe, arrojándole una piedra que le hace perder el conocimiento y salva así a Anfitrión de la matanza (vv. 1001-1005). Cuando Heracles despierta (v. 1089 y ss.), su padre le informa de los crímenes que ha cometido (vv. 1133-1139) y el héroe expresa su deseo de suicidarse (vv. 1146-1152). A continuación (v. 1163 y ss.), Teseo se presenta y Anfitrión le explica las muertes recientes. Ante ello, Teseo manifiesta su intención de ayudar a su *phílos*, y procura revertir sus propósitos de muerte ofreciéndole asilo en Atenas, lugar donde Heracles, finalmente, decide “forzarse” a vivir (v. 1352), aceptando el ofrecimiento de su antiguo y más querido huésped.

Mégara y Anfitrión frente al problema del suicidio

Hasta aquí, someramente, el argumento de la tragedia. Ahora bien, al inicio de la obra tenemos, en relación con nuestro tema, dos cuadros que merecen ser diferenciados y analizados, en la medida que plantean por parte de Mégara y Anfitrión una opción cercana al suicidio, más allá del explícito anhelo formulado por Heracles al final de la obra. Por un lado, en el prólogo (vv. 1-137), Anfitrión y Mégara discuten acerca de la conveniencia de optar por la muerte en su situación; tal discusión surge de considerar si tiene sentido o no mantener esperanza alguna de salvación⁶², pues el énfasis está puesto en la falta de *phíloi*, incluido

⁶² En este contexto, la esperanza es entendida también como “espera” por la llegada de Heracles (un sentido que es inherente al concepto de *elpís* o ‘esperanza’ en el mundo griego). Según Anfitrión (vv. 22-25), el regreso del

Heracles, que puedan efectivamente rescatarlos (v. g. vv. 55-57 y 84-85). Por otro lado, en el primer episodio (vv. 138-347), la muerte voluntaria se les presenta a ambos como una resolución apremiante, ya que se trata de evitar una desgracia mayor e inminente: el cumplimiento de la amenaza del tirano Lico (vv. 240-246) de quemarlos en el palacio real en el cual se han refugiado.

En el prólogo, entonces, Mégara manifiesta una posición más desesperanzada que la de su suegro (vv. 91-92). Dando por hecho que todos van a morir (vv. 69-71), le pregunta a Anfitrión si él puede brindarles aún esperanza de salvación (vv. 80-81) o algún plan (vv. 85-86). Que la pregunta es retórica se desprende con bastante claridad, por ejemplo, de lo que Mégara dice a Anfitrión en el v. 90: *λύπης τι προσδεῖς ἢ φιλεῖς οὕτω φάος;* (“¿Es que te falta algo por sufrir o es que amas tanto la vida?” [BCG]). Mégara insinúa que deben elegir la muerte, aunque no lo afirma de manera explícita e inequívoca, ni intenta persuadir a Anfitrión de quitarse la vida (Yoshitake, 1994: 137). Por otro lado, Anfitrión, cuyo objetivo tenaz es salvar a los niños (v. g. v. 47 y vv. 316-318), manifiesta la intención de mantener la esperanza, *ἐλπίς* (v. 91) en el retorno de Heracles. Para el anciano “en el aplazamiento de los males está su curación” (v. 93: *ἐν ταῖς ἀναβολαῖς τῶν κακῶν ἔνεστ' ἄκη*) y el “hombre noble” (v. 105: *ἀνὴρ ἄριστος*) es aquel en el que siempre prevalece la esperanza, mientras que la desesperación es propia de hombres cobardes (v. 106: *τὸ δ' ἀπορεῖν ἀνδρὸς κακοῦ*)⁶³.

Quien tercia este indeciso debate del prólogo es Lico que, enojado por las “altivas” palabras de Anfitrión (vv. 238-239), amenaza con prender fuego al anciano, a Mégara y a los niños, a pesar de su condición de suplicantes en al altar de Zeus (vv. 240-246)⁶⁴. Ante esto, en el primer episodio, Mégara recrudece su posición y argumenta abiertamente a favor de la opción por la muerte y del sinsentido de la esperanza de salvación que mantuvo animosamente Anfitrión (vv. 279-311). Su preocupación se centra en la perspectiva del deshonor. En primer lugar, señala que rechazar la muerte implica, para la familia de Heracles, someterse a un mal y una vergüenza mayores:

ἡμᾶς δ', ἐπειδὴ δεῖ θανεῖν, θνήσκκειν χρεῶν
μὴ πυρὶ καταξανθέντας, ἐχθροῖσιν γέλων
διδόντας, οὐμοὶ τοῦ θανεῖν μείζον κακόν.

héroe puede ser, aunque incierto, inminente. Por otro lado, Lawrence (2013: 246) indica que el que la esperanza sea una virtud o un vicio depende, sin embargo, de las circunstancias. En este sentido, Mégara, sobre todo en los vv. 279-311, intenta demostrarle al anciano Anfitrión que la esperanza, en la situación en que se encuentran, no es una virtud, pues los conducirá finalmente a una muerte deshonrosa, que ella intentará evitar.

⁶³ Según Adkins (1966: 213), la definición de *áristos* u “hombre noble” de Anfitrión está construida *ad hoc* para apuntalar su autoestima, e inequívocamente destinada a valer en su sola situación actual, en la que no puede hacer nada para protegerse a sí mismo ni a sus *phíloi*.

⁶⁴ Para Lawrence (2013: 249), la muerte por fuego es un tipo de muerte particularmente humillante, sin obviar aquí el carácter impío de una muerte que transgrede los derechos de los suplicantes.

ὀφείλομεν γὰρ πολλὰ δώμασιν καλά· (vv. 284-287)

Si tenemos que morir, moriremos; pero no abrasados por el fuego ni para risa de nuestros enemigos, lo que considero un mal peor que la muerte. Debemos dignidad a nuestra familia.

Los nobles (οἱ εὐγενεῖς), dice a continuación (vv. 292-293), sufren por la vergüenza o deshonor (αἰσχρός) de sus hijos. Por lo cual Mégara decide seguir el ejemplo de su marido (v. 294), quien —afirma— no querría salvar a sus hijos si eso implicara caer en el deshonor (vv. 290-292). Mégara rechaza, a su vez, la opción de Anfitrión del exilio (vv. 213-214), considerándola penosa (v. 303: ἄθλιον).

En segundo lugar, rebate directamente las consideraciones de Anfitrión sobre tener esperanzas en el retorno de Heracles (v. 295 ss.). Finalmente, la esposa de Heracles le requiere a su suegro (vv. 307-311) que afronte la muerte inevitable con ellos, para lo cual apela a su nobleza (v. 308: εὐγένειαν). En este contexto, lo que se necesita entonces es una “moralidad” para enfrentar la muerte inevitable —y vergonzosa— y no el coraje falso de un optimismo inútil y engañoso (Lawrence, 2013: 249). Mégara es más convincente esta vez, y Anfitrión no desafía su pensamiento, aceptando finalmente la conveniencia de la muerte (vv. 319-320).

De la concepción de “hombre noble” que plantea Anfitrión (vv. 105-106) a la que plantea Mégara (vv. 284-294 y 307-311), recorreremos, junto al cambio de situación (vv. 240-246), una progresión dramática de desesperanza (para Anfitrión) y evitación de la humillación (para Mégara) que desemboca en la elección del suicidio como única alternativa posible para ambos⁶⁵. Y decimos “suicidio” porque, como sostiene Yoshitake (1994: 137-138), en Anfitrión y Mégara hay más deseos de abandonar sus vidas que mera aceptación de la muerte⁶⁶.

Hemos realizado este análisis introductorio a *Heracles* con un doble propósito. Por un lado, clarificar la desesperanza y la aprensión por el deshonor como los dos motivos válidos para la elección voluntaria de la muerte que presenta la obra de Eurípides —para ciertos personajes, en determinado contexto dramático—, antes de que Heracles se enfrente a la misma elección⁶⁷. Por otro lado, quisiéramos señalar la “ejemplaridad” esclarecedora de la postura de Mégara con relación al problema del suicidio en el mundo antiguo. Con vistas al

⁶⁵ La amenaza de Lico representa el punto de inflexión tanto de la postura de Mégara como la de Anfitrión: la posibilidad inmediata de una muerte vergonzosa y el fin de toda esperanza de salvación, respectivamente.

⁶⁶ Así, ellos eligen “activamente” la muerte cuando, por ejemplo, Anfitrión provoca a Lico para que lo mate (vv. 319-321) y cuando Mégara (vv. 336-338) con sus propios hijos deja el altar de Zeus para abandonar el estado de suplicante: “These actions are not far from suicidal” (Yoshitake, 1994: 137).

⁶⁷ Como veremos, Heracles presentará ambos motivos, el de la desesperanza y la preocupación por el deshonor, en grado sumo. Eurípides parece predisponer así a la audiencia a la expectativa verosímil del suicidio del héroe.

honor y ante una muerte forzosa inminente, ella quiere morir de una manera lo menos ridícula o vergonzosa posible, pero esto no significa que vaya a tener un fin honorable. Su paradigma nos permite sostener la hipótesis de que, en general, se considera que el suicidio es “aceptable”, en el sentido específico de que se lo tolera sin censura o admonición, cuando se lo comete para escapar de una situación vergonzosa —actual o inminente— o para evitar el deshonor —presente o futuro—. En este sentido, concordamos con Arthur Adkins⁶⁸ (1966: 211): todo el énfasis de las palabras de Mégara (v. g. vv. 291-294) está puesto en la vergüenza, lo *aischrón*, aquello que recaería sobre ellos si mostraran cobardía; pero, afirmar que la cobardía es vergonzosa no quiere decir que cualquier otro curso de acción sea noble. Ni Anfitríon ni Mégara pueden mostrar *areté*⁶⁹, pero podrían mostrarse a sí mismos bajo una luz aun peor; y esto es lo que debe evitarse a toda costa.

Heracles y la opción por el suicidio. De la respuesta emocional a la elección racional

La opción del suicidio para el héroe se plantea, como hemos señalado al comienzo del capítulo, en el éxodo de la pieza, cuando el hijo de Anfitríon recupera paulatinamente la razón, después de su ataque de locura. Heracles, luego de haber asesinado a sus hijos y a su esposa enloquecido por Lisa, no reconoce el “mundo” en el cual se encuentra durante el lento recobrar de su conciencia (1089-1108); se pregunta, por ejemplo, si no habrá vuelto al Hades (vv. 1101-1102). Su padre le comunica los crímenes que ha cometido y el héroe desea suicidarse, propósito para el cual imagina varios métodos:

οἶμοι· τί δῆτα φείδομαι ψυχῆς ἐμῆς
 τῶν φιλάτων μοι γενόμενος παίδων φονεύς;
 οὐκ εἶμι πέτρας λισσάδος πρὸς ἄλματα
 ἢ φάσγανον πρὸς ἦπαρ ἐξακοντίσας
 τέκνοις δικαστῆς αἵματος γενήσομαι,
 ἢ σάρκα †τὴν ἐμὴν† ἐμπρήσας πυρὶ
 δύσκλειαν ἢ μένει μ' ἀπόσομαι βίου; (vv. 1146-1152)

¡Ay de mí! ¿Qué me importa la vida cuando soy el asesino de mis queridos hijos? ¿No iré a saltar desde una roca escarpada o a arrojar la espada contra mi vientre para vengar en mí la muerte de mis hijos? ¿O quemaré mis carnes con el fuego para apartar de mi vida el deshonor que me aguarda? (BCG)

⁶⁸ También con otros estudiosos (v. g. Loraux, 1989 [1985]; Belfiore, 2000: 107), que afirman que la tragedia ofrece poco apoyo a la opinión de que el suicidio (y, sobre todo, masculino) se consideraba, en el mundo griego antiguo, una forma de “restaurar” el honor perdido o una muerte “honorable”. A la vez nos distanciamos, así, de la postura asumida por otro grupo de críticos, y consideramos que es muy problemático emplear el concepto de “suicidio heroico” (cf. van Hooff, 2002 [1990]: 110, 145) o distinguir entre “suicidios honorables” y “suicidios cobardes” (Garrison, 1995: 31-32).

⁶⁹ Porque “the ἀρετή [*areté*] consists in fighting bravely, not merely in not running away from something unpleasant” (Adkins, 1966: 212).

En primer lugar, consideremos los motivos que Heracles presenta para suicidarse. Por un lado, se auto caracteriza como asesino (v. 1147: φονεὺς⁷⁰) de sus hijos y sugiere que la *díke* (v. 1150) lo insta a suicidarse por sus crímenes. En este sentido, su suicidio podría definirse como —y estaría motivado por— el hecho de ejecutar, sobre sí mismo, la venganza o el castigo legal que le corresponde por ser un homicida de sus *phíloi* (v. 1150). El hecho de que sea el héroe quien refiera este motivo de la venganza o el castigo, y de que sugiera que podría, para cumplimentarlo, arrojarse sobre la espada, invita a la comparación con Áyax. Sin embargo, la diferencia es notoria: si Heracles pretende dañar al enemigo (*i. e.* él mismo), su motivación no responde en la tragedia solo al honor personal, sino también a sus obligaciones de *philía*. Mientras Áyax comete suicidio únicamente para dañar a sus enemigos, Heracles contempla la posibilidad de darse muerte para “ayudar” a sus *phíloi*. Por otro lado, su intención de suicidarse se motiva en el deshonor futuro que debe afrontar (v. 1152: δύσκληϊαν)⁷¹.

En segundo lugar, en relación con la consideración de los métodos suicidas en estos versos, adherimos a la observación de Stuart Lawrence (2013: 257) acerca de que Heracles, a diferencia de Áyax, no reflexiona cuidadosamente sobre cómo debe ejecutar su suicidio: más bien procede como Edipo al cegarse a sí mismo. Heracles quiere simplemente aniquilar la conciencia. Por lo tanto, sostenemos la hipótesis de que tanto la consideración por parte del héroe del método suicida de auto-incineración (vv. 1151-1152), como la tentativa contemplada de arrojarse desde una roca (v. 1148), responden al propósito dramático de intensificar la desesperación de Heracles, la respuesta emocional más inmediata del héroe⁷². Así, por ejemplo, según los estudios de van Hooff (2002 [1990]: 64-77), saltar desde una prominencia (como un puente o un acantilado) fue considerado por los griegos —ya desde los mismos relatos mitológicos— como un método suicida empleado por los desesperados, pues se lo veía como un acto impulsivo por demás violento, una repentina “explosión de agresión” motivada por un dolor “ánimico” (como la pena por la muerte de un ser querido, la furia o la vergüenza, especialmente producto de la humillación sexual).

⁷⁰ Término que, unido al pronombre personal (φονεὺς αὐτῶν), designa a quien se suicida. Anfitríon, en el v. 320, se sirve del mismo sintagma al instar a Lico a que le corte la garganta con su espada.

⁷¹ Ya hemos analizado anteriormente esta motivación, así como la postura de Mégara que consideramos que legítima, al interior de la obra, la elección de la muerte ante la perspectiva del deshonor o la vergüenza (αἰσχρὸς). Este sentimiento es el que Heracles manifiesta en el v. 1160 al usar la forma αἰσχύνομαι.

⁷² En cuanto al método de arrojarse sobre la espada (vv. 1149-1150), ya hemos mencionado que tal referencia responde en la obra al doble propósito dramático de vincular este tipo de suicidio, por un lado, con el motivo de vengar o punir un homicidio y, por otro lado, con el paradigma de Áyax. Baste con agregar ahora que el mismo tipo de arma remite al método que un guerrero utilizaría normalmente para defender a sus *phíloi* y dañar a sus enemigos.

Ahora bien, ante la aparición de Teseo, Heracles manifiesta una doble preocupación. Por un lado, lamenta que la llegada de su amigo y pariente ateniense (v. 1154: συγγενῆς φίλος) venga a entorpecer su propósito de muerte (v. 1153: μοι θανασίμων βουλευμάτων). Por otro lado, Heracles teme contaminar a Teseo —descrito ahora como el más querido de sus huéspedes (v. 1156: φιλότατοι ξένων ἐμῶν)— con el miasma de los crímenes cometidos (su mujer y sus hijos). *Áyax*, en los instantes previos a consumir su muerte, se refiere a la espada suicida como “un regalo de Héctor, el que es para mí el más aborrecible de mis huéspedes, y el más odioso de ver” (Sófocles. *Áyax*, vv. 817-818: δῶρον μὲν ἀνδρὸς Ἑκτορος ξένων ἐμοὶ / μάλιστα μισηθέντος, ἐχθίστου θ' ὀρᾶν). En *Heracles*, estas imágenes sofocleas de enemistad y aislamiento están invertidas. En el momento de la fatídica inminencia del suicidio, Heracles se encuentra con su amigo más querido y, preocupado por no contaminar la vista de Teseo, cubre su cuerpo y oculta su rostro⁷³. A diferencia de *Áyax*, rompe el aislamiento que le impone su propio sufrimiento al mostrar preocupación por otros; pues incluso en un momento de pesadumbre extrema Heracles no quiere perjudicar a quienes son inocentes (vv. 1161-1162).

Podemos confrontar la visión de Heracles con la de su padre. Anfitríon, que le cuenta a Teseo los recientes acontecimientos desgraciados, le dice que su hijo se avergüenza ante la mirada de Teseo (v. 1199: αἰδόμενος τὸ σὸν ὄμμα), ante su amistad de hermano (v. 1200: καὶ φιλίαν ὀμόφυλον) y ante la sangre de sus hijos asesinados (v. 1201: αἷμα τε παιδοφόνον). Como sostiene Cairns (1993: 294-296), Anfitríon está en lo correcto al atribuir estos motivos a Heracles, pues simplemente son una reformulación de las preocupaciones hacia los demás que este último ya ha expresado. Pero aquí la diferencia radica en que Anfitríon suplica a su hijo no cometer suicidio (vv. 1207-1210) por considerar que hacerlo sería adicionar otro crimen impío (v. 1212: φόνιον ἀνόσιον) a los ya perpetrados.

Sin embargo, Heracles está lejos de poder aceptar la objeción de impiedad en relación con sus “propósitos suicidas” (v. 1153). Para el héroe, los motivos a favor del suicidio se acumulan de una manera acuciante en su situación actual: “ya estoy saturado de males y no tengo dónde añadir otro”, deplora en el v. 1245. A la pregunta de si hay alguien en una situación más desgraciada (v. 1239), Teseo responde que con su desventura (v. 1240: δυσπραξίᾳ) Heracles llega hasta el cielo. Esta declaración nos debe permitir colocar en el adecuado contexto religioso la discusión subsiguiente (vv. 1241-1244), pues cuando Heracles

⁷³ Heracles se cubre con el manto, una reacción de *aidós* típica que no puede distinguirse tajantemente de la preocupación por no contaminar a otra persona con la mancha del crimen (Cairns, 1993: 292). Cf. el análisis de esta emocionalidad en Filócomo (2014: 40 ss.).

responde, a la afirmación anterior de Teseo, que está en disposición de devolver el golpe (v. 1241), se sobreentiende que él está culpando a los dioses de su desgracia actual⁷⁴. Por lo tanto, proyectando su suicidio como un medio para dañar, a su vez, a la misma divinidad⁷⁵.

Pero es interesante notar que Teseo vincula este tipo de suicidio de venganza contra la divinidad con una motivación impropia, la cólera (v. 1246: θυμούμενος), y califica entonces las palabras de Heracles como concernientes a un “hombre vulgar” (v. 1248: ἐπιτυχόντος ἀνθρώπου), lo que reduciría la muerte voluntaria de este a una respuesta brusca o puramente emocional. De hecho, en el mismo tono argumental, en su intento por disuadir a Heracles, Teseo conceptúa el suicidio como una “muerte insensata” (v. 1254: ἀμαθία θανεῖν), es decir, carente de deliberación. A este reproche, Heracles (v. 1255 y ss.) le opondrá razones (v. 1255: λόγοις) que justifican su opción por la muerte:

ἄκουε δὴ νυν, ὡς ἀμιλληθῶ λόγοις
πρὸς νοουθετήσεις σάς· ἀναπτύξω δέ σοι
ἀβίωτον ἡμῖν νῦν τε καὶ πάροιθεν ὄν. (vv. 1255-1257)

Escúchame ahora, que voy a oponer mis razones a los reproches. Te voy a demostrar que mi vida ya no es vida —ni tampoco antes lo fue—. (BCG)

Las palabras de Heracles en este pasaje (vv. 1255-1310) son de notable importancia para nuestro estudio porque, si hasta ahora parecía primar en él su angustia emocional, a partir de aquí hallamos una argumentación que se basa en la interpretación de su vida desde los inicios hasta el desenlace del suicidio, que se le presenta al héroe como lógico y preferente⁷⁶. Nos ceñiremos a tres aspectos de este discurso. Los dos primeros están en conexión: las consecuencias del crimen de sus *phíloi* y la imposibilidad de hallar un lugar en el cual vivir. Que el filicidio y la muerte de la esposa se le presenten a Heracles como la última prueba que debe soportar (vv. 1263-1280) implica, para él, el reconocimiento de que

⁷⁴ Eurípides hace que Heracles atribuya su intención de suicidarse a la culminación de su calamidad que “alcanza el cielo” (v. 1240), es decir, el asiento de los dioses (Yoshitake, 1994: 148).

⁷⁵ Heracles procura responder con odio al odio (de Hera), pues asevera que los dioses son arrogantes (αὔθαδες, v. 1243), por lo que él también lo será con ellos, suicidándose (vv. 1246-1247). Marie Delcourt (1939: 167-168) justifica la “amenaza” de suicidio de Heracles en estos pasajes como un intento de venganza o daño contra los dioses a partir de la hipótesis de que las creencias que hacen efectivas la amenaza del suicidio son las mismas que crean el poder del suplicante. Por otra parte, Yoshitake (1994: 148) enumera varios pasajes de la tragedia que constatan que el suicidio no es un comportamiento normal cuando un hombre se encuentra bajo la protección divina, pero se lo acepta (o se lo espera) cuando los dioses lo han abandonado.

⁷⁶ Van Hooff (2002 [1990]: 122-123) tipifica, bajo el nombre de *taedium vitae*, una clase de suicidio cometido en el mundo antiguo por ancianos y motivado principalmente por el dolor físico. Este suicidio consumado, por ejemplo, en los umbrales de una penosa enfermedad, lejos de ser un acto de desesperación repentina, era un medio decoroso y reflexionado de terminar con la vida (pues implicaba la elección de una muerte plácida ante la perspectiva de un tortuoso futuro): “Typical for this kind of self-killing is the high degree of forethought. The individual draws up the balance-sheet of his existence. This type of suicide comes close to what in modern time is styled ‘balance-suicide’ or ‘autolysis’” (van Hooff, 2002 [1990]: 122). Por nuestra parte, consideramos que el balance de la existencia orientado al suicidio es un rasgo del discurso de Heracles que evidencia que su decisión en este punto es producto de la reflexión y no del impulso.

su carrera heroica ha llegado a su “fin”, es decir, la culminación trágica de sus males (vv. 1279-1280). Anteriormente, sus trabajos solo tenían sentido para él si podía proteger a su familia, aunque esta defensa de sus *phíloi* implicara su propia muerte (vv. 574-582). Pero el asesinato se le revela como la irónica consumación de su destino heroico, consumación que le insta a optar por su propia muerte. Forzosamente (v. 1281: ἀνάγκης) en las circunstancias actuales debe marcharse de Tebas, aunque no conciba en qué ciudad pueda vivir sin verse avergonzado (vv. 1286-1290)⁷⁷. Heracles reinterpreta su carrera heroica como un destino que, en adelante, solo cree que puede conducirle a un recrudescimiento progresivo e insoportable de su desgracia (vv. 1294-1298), hasta llegar, por ejemplo, al punto tal de que la tierra cobre voz para impedirle que la toque. De aquí en más, para Heracles, no tiene sentido vivir (vv. 1301-1302), pues de un modo irremediable su vida sería, en un sentido heroico, inútil (v. 1302: ἀχρεῖον), y en un sentido religioso, impura (v. 1302: ἀνόσιον)⁷⁸.

El tercer aspecto que tomaremos del discurso de Heracles (vv. 1255-1310) concierne a su dicerio contra Hera. Al argumentar a favor del suicidio, el héroe concibe su propia caída como el triunfo del odio de Hera (vv. 1303-1307), cuya danza (v. 1303: χορευέτω) es signo de su celebración triunfante. Se pregunta (vv. 1307-1310) quién podría dirigir súplicas a una diosa de tal calaña, una insinuación que, junto con la mención displicente de Zeus (vv. 1263-1265), anticipa la diferente concepción teológica de los vv. 1342-1347, que preceden al cambio de decisión de terminar con su vida⁷⁹. Y es que para variar su posición con respecto al suicidio, Heracles debe cambiar su visión de la divinidad. Lo interesante del discurso de Heracles de los vv. 1255-1310 sobre lo divino es que Hera es, con respecto a su vida, una suerte de incansable mecanismo interventor hostil, y Zeus, un poder compensatorio ausente (cf. vv. 827-832); ellos le obligan a concebir su destino, su vida entera, como el desenvolvimiento de una trama trascendente que lo coloca, en las circunstancias actuales, en la *quasi* obligación de “aceptar” el suicidio como la mejor opción. Si Hera es quien domina (v. 1253), el poder de decisión de Heracles queda restringido a un mero sometimiento a la voluntad —y al odio— de la diosa, y a evitar que su situación siga empeorando. Hera lo impele forzosamente a la muerte desde su nacimiento (vv. 1255-1310), por lo tanto él debe

⁷⁷ Heracles muestra despreocupación por lo divino, perpetrando su suicidio como un daño a los dioses. Pero, en relación a los mortales, le preocupa la vergüenza (vv. 1286-1290) y la contaminación de los inocentes (vv. 1161-1162) a causa de sus crímenes.

⁷⁸ Garrison (1995: 74) señala que el deseo de Heracles de morir para evitar contaminar a otros refleja las actitudes culturales de la audiencia del siglo V a. C.: el suicidio detendría el miasma de los asesinatos.

⁷⁹ Cuando Heracles sugiere que Hera es moralmente indigna de adoración por parte de los humanos y desplaza a Zeus de su rol paternal, el héroe abraza su propia naturaleza como enteramente humana (Lawrence, 2013: 262).

acoger voluntariamente y auto infligirse el aniquilamiento inevitable que la diosa tanto desea para él (vv. 1266-1268)⁸⁰.

Como sostiene Yoshitake (1994: 140), la concepción de la divinidad refuerza el argumento para el suicidio y hace que la desesperación de Heracles sea “perfecta”, porque él cree que su infelicidad es designada por los dioses y que su mal destino no puede ser alterado en el futuro. El héroe opone a la divinidad caprichosa una teología diferente (vv. 1342-1347), racional y moralmente aséptica⁸¹. Los dioses antropomórficos son “lamentables historias de los aedos” (v. 1346). Pero un dios desapasionado, que no tiene necesidad de nada (vv. 1345-1346: δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός, / οὐδενός), es seguramente un dios que no interviene en el mundo humano y no se mezcla con los asuntos de los mortales. Heracles, entonces, justo antes de retractarse de su resolución de morir (1348-1353), pasa de considerar la malicia de los dioses a contemplar un mundo desamparado por la divinidad (vv. 1342-1347). Porque en un mundo “sin dioses” la opción por la vida se le presenta, en principio, capaz de ser asumida sin que se le oponga una resistencia invencible. El héroe quiere impugnar un hado que lo lleva a concebir su suicidio como imperioso.

Finalmente, en los motivos que exhibe Heracles para optar por el suicidio podemos vislumbrar la importancia de los argumentos de Anfitrión y Mégara a favor de la muerte voluntaria. Pues, como sostiene Yoshitake (1994: 139), el héroe presenta en grado sumo los dos motivos que al comienzo del drama se han preludiado como decisivos para abandonar la vida. La preocupación por la vergüenza y el deshonor es común a Heracles y a su esposa. Por otro lado, la “desesperación”, entendida como la creencia en la imposibilidad de recibir la ayuda necesaria, es común a Anfitrión y Heracles. Para el anciano padre del héroe, la desgracia (v. 57: δυσπραξία) consiste en la falta de *phíloi* que puedan ayudarlos —a él y a la familia del héroe—, como expone en los vv. 55-59. Y Anfitrión finalmente se decide por la muerte, dado que ve frustrada su esperanza de salvación. En el caso de Heracles, al final de la pieza, su desgracia llega hasta el cielo. Y Heracles mismo no cree que mortal o dios alguno pueda ayudarlo (v. g. v. 1253). De este modo, entonces, hasta el v. 1310, “his wish to kill himself appears to the audience perfectly justifiable. There is no need of his further argument, for the audience look at it from the viewpoints which have already been staked out in the play and established as valid” (Yoshitake, 1994: 139-140).

⁸⁰ *Mutatis mutandis*, Mégara y Anfitrión enfrentan al inicio de la obra una decisión análoga: ellos finalmente aceptan voluntariamente la muerte que la hostilidad creciente y constante de Lico les impone.

⁸¹ Esta teología se contrapone directamente a la de Teseo en los vv. 1313-1322. Y Heracles responde de una manera muy específica a los argumentos de este, rebatiendo su lógica punto por punto (Halleran, 1986: 175). A la vez, la concepción que Heracles presenta en los vv. 1342-1347 es abiertamente irreconciliable con la imagen que se desprende de la actuación de la divinidad al interior de la misma obra (cf., v. g., vv. 822-832).

Heracles y el rechazo del suicidio. Entre la normatividad y la “ética del auto-concepto”

En el presente apartado analizaremos cómo Heracles revierte su decisión de suicidarse. Intentaremos demostrar que Teseo cumple un rol disuasorio importante, y que su intervención es de hecho crucial, pues le brinda al héroe alternativas (teóricas y prácticas) efectivas con relación a su elección por la muerte. Pero esto no mengua la autonomía de Heracles, quien encuentra también sus propios motivos para seguir viviendo, ya que los ofrecimientos de Teseo subsanan aspectos capitales de la elección por el suicidio, sin soslayarlos a todos, al menos en principio.

Analicemos, entonces, el discurso de Teseo en el éxodo de la pieza (vv. 1313-1340), para extractar de su ofrecimiento lo que se presenta como una opción factible para Heracles. En primer lugar, el rey ateniense se refiere a la divinidad (vv. 1313-1322), con el fin de que Heracles acepte y soporte los golpes de la fortuna (τύχη) a los que los mismos dioses están expuestos y toleran⁸². Heracles neutraliza este primer argumento en su respuesta (vv. 1342-1347), pues, como vimos, revela estar más predispuesto a dejar de tener en cuenta a los dioses al tomar decisiones que a cambiar su visión de la divinidad. En términos de Lawrence (2013: 260), Heracles aceptará la necesidad de “soportar” (vv. 1348-1353), independientemente del argumento acerca de lo que los dioses supuestamente soportan.

En segundo lugar, Teseo le pide a Heracles que, según lo ordena la ley, abandone Tebas y lo acompañe a Atenas (vv. 1323-1324). Mientras Heracles considera que debe suicidarse como merecido castigo a sus crímenes, Teseo sugiere, en cambio, que el justo castigo es una pena ya establecida legalmente: el exilio y no la muerte. Teseo hace primar la normatividad legal, y no la venganza de tipo personal en la solución que propone a Heracles⁸³.

En tercer lugar, el rey ateniense le ofrece purificarlo en su ciudad de la mancha del crimen, y darle un palacio y bienes (vv. 1325-1326). La purificación del crimen es de vital importancia, no solo porque la preocupación de Heracles por la contaminación de su miasma lo asalta desde un comienzo, sino también porque la impureza —que el héroe cree que no

⁸² A este argumento de Teseo, sostiene Jacqueline Romilly (1980: 4-5), le es inherente una “regla moral” que consiste en la exhortación a mantener la serenidad o la independencia en relación con todo lo que proviene del destino.

⁸³ Seguramente Teseo está en lo correcto, en sentido histórico, al decir que la pena que el *nómos* le impone no es la muerte, sino el destierro, pues este parece haber sido el caso para los homicidios involuntarios en Atenas durante el siglo V a. C.; de hecho, Heracles no lo refuta en este punto (cf. MacDowell, 1963: 117-123; Gagarin, 1981: 118-24 [citados ambos por Yoshitake]; Yoshitake, 1994: 139). En cuanto a los bienes materiales ofrecidos, Teseo seguramente trata de indicar que el exilio no es penoso; en este sentido, parece querer mitigar el temor común de que el destierro es siempre lamentable, incluso materialmente, como manifiesta Mégara en los vv. 302-306.

podrá ser expiada (v. g. vv. 1282-1284)— es para él un fuerte móvil para terminar con su vida (vv. 1301-1302)⁸⁴. Además, Teseo le ofrece honor, durante su vida y después de su muerte (vv. 1329-1336)⁸⁵. Teseo reafirma aquí su vínculo de *philia* con Heracles (vv. 1337-1340), y lo hace explícitamente en los términos tradicionales de reciprocidad, como devolución de una *cháris*⁸⁶.

A partir de estas consideraciones, concordamos con Yoshitake (1994: 140) en señalar que Teseo restablece la posibilidad de la esperanza para Heracles destruyendo la integridad de su “desesperación perfecta”. Porque muestra que las aflicciones expresadas como razones imperativas del deber del Anfítrionida de suicidarse (vv. 1255-1310) —el miasma y el deshonor— pueden superarse, al menos en principio⁸⁷. A ello el héroe le responde: οἴμοι· πάρεργα < > τάδ' ἔστ' ἐμῶν κακῶν· (“¡Ay de mí! Estas cosas nada tienen que ver con mis males presentes”, v. 1341). Y aunque más tarde acepta el ofrecimiento de su amigo, el v. 1341 suena como un rechazo no solo de los argumentos de Teseo, sino también de su oferta de asilo (Yoshitake, 1994: 140)⁸⁸. Pero, antes de que los espectadores puedan conocer estos males, el héroe se resuelve a seguir viviendo:

ἐσκεψάμην δὲ καίπερ ἐν κακοῖσιν ὦν
μὴ δειλίαν ὄφλω τιν' ἐκλιπὼν φάος·
ταῖς συμφοραῖς γὰρ ὅστις οὐχ ὑφίσταται
οὐδ' ἄνδρὸς ἂν δύναιθ' ὑποστῆναι βέλος.
ἐγκαρτερήσω βίον· εἴμι δ' ἐς πόλιν
τὴν σὴν, χάριν τε μυρίαν δῶρων ἔχω. (vv. 1348-1353)

Mas he estado considerando —en medio de la desgracia como me hallo— si no se me podría acusar de cobardía por abandonar la vida. Pues quien no soporta la desgracia no podría aguantar a pie firme la lanza de un hombre. Me forzaré a vivir y marcharé a tu ciudad con un millón de gracias por tus dones. (BCG)

Que la decisión de no abandonar la vida es autónoma se desprende del mismo argumento que la motiva (evitar la acusación de cobardía, cf. v. 1349: δειλίαν), y de que la misma no es sugerida por Teseo. No obstante, nótese que Heracles afirma que “se forzará” a vivir (v. 1352: ἐγκαρτερήσω βίον). Para comprender el carácter peculiar de esta afirmación, tenemos que explicitar cuáles son los males que para Heracles permanecen sin solución y por qué sería acusado de cobarde si se suicidara. Todas estas cuestiones están

⁸⁴ Sobre la noción de miasma en el mundo griego, ver el tradicional estudio de Robert Parker (1983).

⁸⁵ Para Heracles (como para Mégara), según vimos, la perspectiva del deshonor futuro es una fuerte motivación para morir (v. g. v. 1152 y vv. 1286-1290).

⁸⁶ *i. e.* la mencionada en vv. 1170-1: el haber rescatado a Teseo del Hades.

⁸⁷ “Theseus, by promising to overcome Heracles' fears of disgrace and pollution, deprives him of the precious chance of killing himself justifiably in the name of honour” (Yoshitake, 1994: 151).

⁸⁸ Sin embargo, nosotros entendemos que estas palabras no son un rechazo inmediato de los ofrecimientos de Teseo, sino que indican, en tono de lamentación, que hay males (κακῶν) que permanecen sin solución, y que el héroe aún desea suicidarse.

ligadas y explican también que su suicidio en particular —y ciertamente no cualquier forma de *autothanasia* en general— podría ser censurado como un acto cobarde.

El dolor por la muerte de su esposa y de sus hijos son los males que Heracles quisiera olvidar (v. 1397), aunque permanecerán por siempre. El héroe debe forzarse a seguir viviendo con este dolor que es una amenaza constante que le hace desear la muerte, una amenaza contra la cual deberá luchar por el resto de sus días:

ἔν μοί τι, Θησεῦ, σύγκαμ' ἀγρίου κυνὸς
κόμιστρ' ἐς Ἄργος συγκατάστησον μολῶν,
λύπητι τι παίδων μὴ πάθω μονούμενος. (vv. 1387-1389)

Teseo, algo más te pido: acompáñame a Argos para hacer que me entreguen la recompensa por el salvaje perro. No vaya a sufrir alguna cosa, si voy solo, por la desgracia de los niños.

Entendemos que lo que Heracles puede “sufrir”, si va solo a Argos, es el hecho de caer en la tentación de terminar con su vida, como lo sugiere con bastante claridad el v. 1389⁸⁹. Asimismo, Yoshitake (1994: 142-143) ha señalado que la escena que sigue al rechazo del suicidio está dedicada a la descripción del compromiso de Heracles con su dolor por la pérdida de sus hijos y su esposa, y con el “remordimiento” que siente como resultado de haberlos matado. De este modo, así como la desesperación de Heracles es total —pues no concibe que pueda ser redimido ni por los hombres ni por los dioses—, su dolor también es “perfecto” o “completo”. Los males que tendrá que soportar continuamente conjugan tanto el dolor (la pena o el pesar) por la pérdida de su familia como el “remordimiento” (la auto-recriminación) por haberlos matado él mismo.

Asimismo, nótese que Heracles proclama que está dispuesto a soportar las desgracias o sufrimientos (v. 1350: συμφορᾶς) y que se forzará a vivir (v. 1352: ἐγκατερήσω βίον), a pesar de haber reconocido previamente que esta desgracia suya (v. 1249: συμφορᾶς) sobrepasa la medida de lo soportable⁹⁰, y a pesar de haber sugerido, en los vv. 1291-1302, que la desgracia (v. 1294: συμφορᾶς) permanente —y creciente— es un motivo válido para desear la muerte, pues convierte la vida de un hombre en inútil o sin sentido (v. 1302: ἀχρεῖον).

Y es que en el corazón de la decisión de Heracles por forzarse a vivir late un fuerte imperativo histórico-cultural, que podemos formular del siguiente modo: no es aceptable que un hombre, y menos aún un héroe, se suicide motivado por el dolor. En tal situación, suicidarse sería un acto escandaloso o transgresor según los cánones morales. En efecto,

⁸⁹ “Heracles does not want to be alone; there may be a hint of violence or suicide in μὴ πάθω, as Pohlenz thought” (Bond, 1981: 408).

⁹⁰ Cf. la afirmación del v. 1251.

según explica van Hooff (2002 [1990]: 99-105 y 181-185), el suicidio motivado por el dolor del duelo “corresponde” a la mujer en la Antigüedad.⁹¹ Los hombres, en cambio, deben evitar un comportamiento “feminizado”. Un imperativo que, v. g., los filósofos estoicos elevaron al estatus de prueba de sabiduría, al sostener que si la esposa o los hijos mueren, el sabio debe demostrar su condición de tal aceptando el acontecimiento de esas muertes como inmodificable, y evitando realizar una tonta protesta contra el gran plan que gobierna el cosmos al apenarse o suicidarse. Van Hooff (2002 [1990]: 184) asimismo constata que, en el plano reflexivo, en el mundo antiguo ni siquiera se discute que el “sufrimiento mental insoportable” —como el dolor agudo del duelo— pueda ser un motivo válido para el suicidio⁹². El imperativo al que adhiere Heracles también se confirma al interior del plano más específicamente literario. Yoshitake (1994: 143-145) corrobora, efectivamente, que en la poesía griega anterior a Eurípides es altamente improbable que un hombre —un personaje masculino— cometa suicidio por un dolor “psicológico” (pena, remordimiento, etc.)⁹³.

A partir de estas consideraciones podemos comprender con mayor profundidad cómo el conflicto trágico al que se enfrenta Heracles gravita en torno al problema del suicidio. La perfección de los males del héroe —su completa desesperación y su completo dolor— lo convierten *ipso facto* en un candidato perfecto al suicidio. El cúmulo de desgracias que han abarrotado su mismo ser determina que ya no tenga en dónde añadir otro mal (v. 1245). Sin embargo, como contrapartida, “Euripides puts him in a situation in which his suicide would have been seen as a distinctive mark of cowardice [...] If he had insisted on killing himself in that situation before the eyes of the Athenian audience, he would have appeared to them exceptionally womanish or cowardly” (Yoshitake, 1994: 144).

Podemos comprender asimismo por qué Heracles se lamenta, en principio, de la ayuda que le brinda Teseo, como si no se tratara de una verdadera ayuda o no fuera bienvenida (v. 1341). Teseo le quita a Heracles la posibilidad de justificar su suicidio en el deshonor futuro que le aguarda al héroe y en el miasma de su crimen. Aun así, Heracles quiere suicidarse, pese a que ya no le resten argumentos “aceptables” para hacerlo, pues el motivo principal que permanece sin curar es el dolor. Adhiriendo al imperativo cultural que impone que no es

⁹¹ El mundo de la mujer era el ámbito familiar o doméstico (el *oikos*), y si ella se suicida cuando su esposo o sus hijos mueren, nadie se plantea preguntas “Grieving for the dead is the task of a woman in antiquity: mourning befits Elektra. She represents the values of the *oikos* and as such is expected to experience most poignantly the loss of relatives” (van Hooff, 2002 [1990]: 99-100).

⁹² Este mismo silencio confirma la existencia del imperativo al que hacemos referencia; y, de igual modo, los muy escasos testimonios de suicidios masculinos causados por el dolor del duelo.

⁹³ El autor ejemplifica que, tanto en Homero como en la tragedia, casi siempre son las mujeres quienes realmente se suicidan o intentan hacerlo por estos motivos. “The pang of bereavement and self-reproach was for male Greeks normally something that they had to endure” (Yoshitake, 1994: 144).

aceptable la *autothanasia* motivada por el dolor, considera su suicidio un acto de posible cobardía, como ilustra el pasaje ya citado (vv. 1348-1353), y muy especialmente su afirmación:

ταῖς συμφοραῖς γὰρ ὅστις οὐχ ὑφίσταται
οὐδ' ἀνδρὸς ἂν δύναιθ' ὑποστῆναι βέλος (vv. 1351-1352)

Quien no soporta la desgracia no podría aguantar a pie firme la lanza de un hombre. (BCG).

Estas palabras contraponen dos formas de morir (y de vivir) que responden a paradigmas antagónicos. No soportar la desgracia es propio de un comportamiento femenino (cf. vv. 1411-1412). En cambio, el enfrentar la lanza de un hombre es lo que debe definir la vida y la muerte de un guerrero:

Porque ningún varón digno de tal nombre ha de morir sino por la espada o por la lanza de otro hombre, en el campo de batalla. [...] Esta norma imperativa que exige que el hombre muera a manos de otro hombre, por espada y con derramamiento de sangre, no queda derogada en la tragedia ni siquiera por el suicidio; y, tanto en Sófocles como en Píndaro, a hierro muere Áyax” (Loroux, 1989 [1985]: 35-36).

Dados estos paradigmas, el rechazo del suicidio por parte de Heracles es, entonces, el comienzo de su propia “redefinición” heroica, pues “soportar la desgracia” (v. 1351), es decir, el dolor es la nueva batalla que debe librar exitosamente. Heracles debe transmutar la interpretación total de su destino⁹⁴ y redefinir —pero no abandonar— una de sus distintivas cualidades heroicas, la resistencia, la capacidad de soportar, expresada en la forma verbal *tláo* (v. g. v. 1250 y v. 1411). El que tanto ha resistido, como le recuerda Teseo (v. 1250), ahora tiene que “soportar”, sostener la decisión de no suicidarse⁹⁵. Si en cuanto héroe civilizador acostumbraba hacer frente a las “amenazas físicas externas y tangibles” (Lawrence, 2013: 248), ahora tendrá que sufrir, mostrar su resistencia “interior” (Yoshitake, 1994: 145)⁹⁶.

En el plano ético, entonces, el rechazo al suicidio del héroe no puede calificarse de manera negativa como la simple o automática sumisión al imperativo de no morir cobardemente. En un sentido positivo, retomando una expresión de Lawrence (2013: 267), podemos afirmar que Heracles adhiere a una “ética del auto-concepto”, pues el héroe debe reajustar o reinventar, en base a las desacostumbradas desgracias interiores que ahora lo

⁹⁴ El héroe concebía la protección de sus *philoí* como un fin prioritario de sus acciones (vv. 574-582), que ahora es trágicamente incapaz de cumplir. Igualmente los vv. 1264-1265, en que se reivindica como hijo de Anfitrión (no de Zeus), resultan un claro indicio de su redefinición heroica. Por otro lado, como ha sido reiteradamente señalado, en el tratamiento del mito Eurípides, deliberadamente trastoca la versión tradicional de la carrera heroica de Heracles, pues la invierte al colocar los trabajos antes del filicidio y de la muerte de su esposa. En otras versiones del mito, estos trabajos son un acto de expiación por sus crímenes.

⁹⁵ “Suicide then, though the logical course for Ajax, would not be so for Heracles; it would be a failure of endurance in the great endurer” (Lawrence, 2013: 259).

⁹⁶ En síntesis, Heracles “remains, [...] above all, a man of endurance, the quality by which he must now chiefly define (or rather redefine) himself” (Lawrence, 2013: 259).

acechan, la imagen o el concepto heroico que tiene de sí mismo ante los demás, como alguien con capacidad para soportar. De acuerdo con Lawrence (2013: 267), el nuevo desafío de Heracles consiste en aceptar los golpes de una fortuna injusta y vivir sin la expectativa de *eudaimonía*; en sentido moral, se le exige que extienda su lograda capacidad de resistencia a una arena más amplia que incluye sus propios pensamientos desesperados, a medida que surge el deseo en él de acabar con su vida.

Podemos adentrarnos en alguna medida en el tratamiento dramático eurípideo de esta resistencia interior que debe librar el héroe retomando los planteos de Weiberg (2018: 72-73), especialmente aquellos que demuestran cómo el episodio final del drama se centra en el proceso de Heracles de reconocerse a sí mismo como salvador (o héroe civilizador) y a la vez como asesino de sus *phíloi*. Según señala la autora, las armas del héroe juegan un papel fundamental en su autodescubrimiento y en su decisión de seguir viviendo sin olvidar lo que le hizo a su esposa y a sus hijos. En los vv. 1378-1386 Heracles se cuestiona si seguirá portando estas armas que le permitieron realizar hazañas y han sido las ejecutoras de sus *phíloi*⁹⁷. Como en una suerte de desdoblamiento de conciencia, se auto interroga moralmente dotando a sus armas de voz; reconoce en ellas tanto compañeros de lucha (“amigos materiales”) como “enemigos” asesinos de su familia, y esto refleja su progresiva aceptación de sí mismo como héroe capaz de ejercer una violencia tanto civilizadora como destructiva (Weiberg, 2018: 73). La personificación de las armas —y este es un punto clave— le permite a Heracles entenderlas como “instrumentos” y a la vez “agentes” del mismo crimen, lo que le posibilita “reelaborar” su propio rol en los asesinatos, dejando de concebirse como instrumento de la venganza de Hera para aceptarse como agente de las muertes de su familia (cf. Weiberg, 2018: 75-76).

Eurípides retrata en el drama la complejidad de esta lucha interior y la incertidumbre de su resultado en los momentos de contradicción y duda que tiene Heracles al final de la pieza:

ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὐτε λέκτρ' ἄ μὴ θέμις
 στέργειν νομίζω δεσμά τ' ἐξάπτειν χεροῖν
 οὔτ' ἠξίωσα πάποτ' οὔτε πείσομαι
 οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι.
 δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός,
 οὐδενός· ἀοιδῶν οἶδε δύστηνοι λόγοι. (vv. 1342-1347)

⁹⁷ Dado el alto grado de correspondencia y “auto-identificación” que un guerrero mantiene con sus armas (Weiberg, 2018: 63), entendemos que esta pregunta bien podría consistir en un tropo que refleja la pregunta más concreta del héroe acerca de cometer o no suicidio.

Yo no creo que los dioses deseen uniones que no están permitidas, y nunca he creído ni nadie me convencerá jamás de que han encadenado sus manos ni que uno es soberano de otro. Pues un dios, si de verdad existe un dios, no tiene necesidad de nada. Esto son lamentables historias de los aedos. (BCG)

Según lo que hemos dicho, el héroe cambia aquí la forma de comprender su destino y, con ello, cambia la forma de concebirse a sí mismo a través de su fortuna: ¿él es el agente de su destino o el instrumento del odio de Hera?, ¿es el agente o el instrumento de la matanza de sus *phíloi*? Rechazando totalmente el odio de Hera como motivación de su impulso a la *autothanasia*, Heracles debe asumirse como un agente autónomo y enteramente responsable de la matanza de sus hijos; sus crímenes familiares no pueden explicarse entonces como el resultado de la venganza de la diosa⁹⁸. Refiriéndose al pasaje antes citado, Yoshitake (1994: 147) afirma: “we have no good reason to deny that the passage is the genuine expression of Herakles' faith”. Sin embargo, Heracles mismo “duda” de sus palabras, ya que inmediatamente después se pronuncia en sentido contrario, reafirmando una vez más la responsabilidad de Hera:

πάντες ἐξολώλαμεν
Ἥρας μιᾷ πληγέντες ἄθλιοι τύχηι (vv. 1393-1394)

Pues todos hemos perecido golpeados por una suerte desgraciada enviada por Hera.

A Heracles le resulta forzoso aceptar el odio de Hera para sostener, en el tiempo, su decisión de no suicidarse, en la medida en que esto implica “liberar(se)” del peso de la entera responsabilidad de la muerte de los *phíloi* y no concebirse como agente único de los crímenes. De este modo, el héroe no solo no es capaz de impugnar la teología que opera al interior del drama, sino que la requiere para cancelar una de las dimensiones de su “perfecto” dolor, la de la auto-recriminación. El recurso a un dios como justificación de un dolor que supera la medida de lo soportable (v. 1251) le permite reducir su aflicción, al concebirse principalmente como el instrumento del odio de una divinidad (vv. 1393-1394)⁹⁹. Consideramos que Heracles, entonces, finalmente es capaz de asumir en profundidad solo

⁹⁸ Es decir, en los términos en los que aparece en la obra (v. g. vv. 827-832), y como él mismo se justifica en primer lugar (v. g. v. 1142).

⁹⁹ Esta visión, que conjuga paradójicamente responsabilidad humana y decisión divina, se construye ya desde el inicio mismo del estado de locura de Heracles. En efecto, el cuarto episodio (vv. 815-1015) expone, bajo el estado de *manía*, el comportamiento habitual de intensa violencia en contra de los *phíloi* de un héroe en cuya mente actúa, a su vez, con violencia inesperada y no menos desmedida, una divinidad. Antes de ser enloquecido por Lisa, el héroe manifiesta su capacidad de ejercer intensa violencia contra el tirano Lico y los cadmeos “traidores” (vv. 562-573), una imagen suya que contrasta, v. g., con la de los vv. 621-636 y avala la hipótesis de Lawrence (2013: 255) de que el comportamiento del héroe durante la locura es un rasgo de su carácter, que revela las peligrosas posibilidades que existen en él. La diferencia entre el estado de cordura y de enajenación no radica, entonces, meramente en la violencia (connatural al héroe), sino en el reconocimiento de los seres sobre quienes se desfoga.

una dimensión de su dolor: la de resistir contra su sufrimiento. Pero, en cuanto a la auto-recriminación, él se exonera, al menos en parte, de la responsabilidad por el sufrimiento que ha causado, pues en su “redefinición” heroica no es capaz de concebirse como agente del mal.

La *philía* de Teseo

El final de la tragedia de Eurípides presenta a un héroe totalmente reducido a la condición humana a través del dolor. El sufrimiento interior de Heracles repercute incluso en su estado físico, al punto tal de que apenas podrá moverse (vv. 1395-1396). El padre que ha conducido cariñosamente a sus hijos aferrados a sus prendas y se describe como un navío remolcando a pequeñas barquillas en la primera parte del drama (vv. 631-632), se convierte en el éxodo de la pieza en un amigo dependiente¹⁰⁰, abatido por el dolor, y reducido a una barquilla enteramente destruida que es arrastrada por Teseo (v. 1424).

El final de la tragedia de Eurípides representa el enaltecimiento de la *philía* humana. Teseo restablece la posibilidad de esperanza para Heracles destruyendo la integridad de su completo o perfecto dolor, que él ha venido a compartir (v. 1202)¹⁰¹. Impide el aislamiento del héroe —la nota suicida distintiva e inexorable en *Áyax*—, y no ayuda a su amigo respondiendo únicamente al imperativo cultural que lo obliga a devolver a su *phílos cháris* por *cháris* (v. g. vv. 1169-1171, vv. 1218-1228 y vv. 1337-1339). Ello resulta decisivo para el Anfitriónida, pues le revela al rey ateniense como un amigo deseable (cf. vv. 1403-1404), y así lo expresa en la valoración de la *philía* que traducen sus palabras finales:

ὅστις δὲ πλοῦτον ἢ σθένος μᾶλλον φίλων
ἀγαθῶν πεπᾶσθαι βούλεται κακῶς φρονεῖ. (vv. 1425-1426)

Quien prefiere riquezas o poder a un buen amigo, es insensato. (BCG)

Riqueza (πλοῦτον) y poder (σθένος) se contraponen a buen amigo (φίλων ἀγαθῶν); Teseo, yendo más allá de la estricta o concreta obligación de reciprocidad, se convierte así en el amigo que auxilia a Heracles, ayudándolo a soportar su desgracia y su opción por la vida.

¹⁰⁰ Un elemento de su peripecia trágica. Según afirma Lawrence (2013: 248) antes de su caída eran los otros los que dependían del héroe, mientras él, semejante a una deidad idealizada (cf. vv. 1342-1347), no necesitaba nada de los demás.

¹⁰¹ Teseo ni siquiera teme al peligro de contaminación (v. g. vv. 1218-1220, vv. 1233-1234 y v. 1400).

Capítulo III

El problema del suicidio en Platón

Introducción al estudio del problema en Platón

Al abordar el dilema ético del suicidio en Platón, focalizaremos nuestro estudio en pasajes concretos de *Fedón* y *Leyes*, aunque también mencionaremos en relación con estas obras argumentos relevantes de *Critón* y *República*, respectivamente. De acuerdo con el método seguido en los capítulos precedentes, haremos especial énfasis en el análisis del vocabulario, con el objeto de delimitar el campo ético y el alcance semántico de los términos platónicos referidos al suicidio, situándolos en el marco de la filosofía del autor y de la compleja y paradójica valoración de este tipo de muerte en Grecia.

En principio, nos encontramos en *Fedón* con un enfoque especulativo, de carácter ético-religioso, y una condena absoluta del suicidio. En esta obra, la *autothanasia* se ubica dentro de la concepción platónica más general de la vida y la muerte. Como contrapartida, en *Leyes* se explicitan tres circunstancias bien definidas en las cuales el suicidio es considerado “aceptable”: Platón sitúa así su pensamiento en la órbita de la normatividad popular de su época, es decir, en la concepción de la vida y la muerte dentro del marco social de la *pólis*. Como veremos en las conclusiones, no se trata de diferencias irreconciliables.

En cuanto a la relación dialéctica entre tragedia y filosofía, consideraremos cómo la composición dialógica de las obras guarda un vínculo esencial con los propósitos filosóficos del autor. Así, algunos elementos del contexto dramático de las mismas permiten dimensionar el verdadero alcance del cuestionamiento ético que el filósofo lleva a cabo y, por ende, nos permiten situar nuestras conclusiones en el marco general de la filosofía platónica.

El problema del suicidio en *Fedón*¹⁰²

Al analizar el problema del suicidio en *Fedón* comenzaremos por destacar el componente dramático del diálogo¹⁰³. En función de ello, retomaremos, a su vez, el enfoque dual con el cual Garrison (1995) inicia su estudio sobre el suicidio en la tragedia griega. En él

¹⁰² Este apartado incluye parte del trabajo presentado en el XXV Simposio Nacional de Estudios Clásicos (UBA-Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 31 de julio al 3 de agosto de 2018) y que desarrolláramos en el marco del PGI Cód. 24/I 237 (SGCyT-UNS).

¹⁰³ El diálogo tiene un componente dramático innegable, pues en él Fedón le narra a Equécrates los acontecimientos que tuvieron lugar durante el último día de vida de Sócrates, día que culmina con el filósofo ateniense bebiendo la cicuta con motivo de su condena a muerte. La narración de Fedón consta, como las escenas trágicas, de tres interlocutores: Sócrates y los jóvenes pitagóricos Simmias y Cebes.

se combinan las cuestiones prácticas —o más específicamente trágicas— “¿cómo vivir?, ¿cómo morir?” con las cuestiones teóricas —es decir, más propiamente filosóficas, éticas— “¿por qué vivir?, ¿por qué morir?”. Aplicaremos, además, una distinción propuesta por van Hooff (2002 [1990]: 179-197), quien sostiene que si bien la *autothanasia* es la muerte más individual, siempre está conectada, tanto en sus motivaciones como en su valoración aprobatoria o condenatoria, con el “mundo circundante” de quien la comete (van Hooff, 2002 [1990]: 182-183). Las motivaciones —lo que en nuestro contexto del diálogo platónico serán, dicho con mayor propiedad, argumentaciones— que pueden afirmar o condenar el acto del suicidio surgen, en el mundo griego antiguo, con relación a tres ámbitos: el *oïkos*, la *pólis* y el *kósmos*. Se trata de ámbitos de progresiva amplitud desde los cuales un conjunto de valores puede darle a la *autothanasia* un sentido determinado. En primer lugar, entonces, desde el ámbito privado del *oïkos* se pueden considerar motivos personales válidos para cometer el acto¹⁰⁴. En segundo lugar, en relación con la *pólis*, es posible observar que “to sacrifice oneself for the well-being of the whole was always held as an exemplary deed” (van Hooff, 2002 [1990]: 183). Por último, la valoración del suicidio puede hacerse desde un plano más bien abstracto, *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista de su integración a un *kósmos*¹⁰⁵.

Al analizar el problema del suicidio en *Fedón*, entonces, situaremos las preguntas de Garrison dentro del ámbito correspondiente según la triple distinción de van Hooff. Como veremos, la condena platónica del suicidio se basa en argumentos que trascienden el marco temporal de la *pólis* y se corresponden con aquello que, según van Hooff, es un punto de vista “cósmico”, intemporal del problema: se trata de cómo vivir y cómo morir teniendo en cuenta la voluntad de los dioses y la creencia en la inmortalidad del alma.

En principio, Sócrates dice en *Fedón* 62a2-7:

ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανεῖται εἰ τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπλοῦν ἔστιν, καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τᾶλλα, ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον <ὄν> τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστόν ἴσως σοι φαίνεται εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὄσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην. (62a2-7)

Quizá, sin embargo, te parecerá extraño que solo este asunto frente a todos los demás sea simple, y que nunca le ocurra al hombre, como sucede con los otros seres, que se encuentra en ocasiones en que también a él le sea mejor estar muerto que vivir, y en los casos en que le es mejor estar muerto, quizá te parezca extraño que a esos hombres les sea impío hacer un bien [sc. dándose muerte] a sí mismos, sino que deban aguardar a otro benefactor.

¹⁰⁴ En este sentido, como ya hemos afirmado, que una mujer cometa suicidio por la pérdida de su *oïkos* no representa un hecho moralmente insólito o inexplicable para la mentalidad ética antigua.

¹⁰⁵ “Finally, the self-killer is part of a cosmos: do nature, the gods and God allow self-destruction?” (van Hooff, 2002 [1990]: 183).

En concordancia con la interpretación de Leonardo Taran (1966: 332), sostenemos que el propósito del pasaje parece ser afirmar que la prohibición incondicional del suicidio es una excepción paradójica a alguna regla, y por eso Sócrates sorprende a su interlocutor, Cebes¹⁰⁶. Sócrates opina que al hombre, como a cualquier ser, puede ocurrirle que se encuentre en ocasiones en las cuales la muerte le resulte mejor que la vida. Pero incluso en esas circunstancias, no debe escoger la muerte, es decir, no debe elegir lo que en ese momento sería un bien para él:

That is, in the case of suicide, men cannot do good to themselves; even for those who consider that death is better than life (i. e. that death is good) it is *wrong* to do good to themselves (μη ὄσιον αὐτοῦς ἑαυτοῦς εἶ ποιεῖν). The paradox or the exceptional character of suicide consists in its being wrong in any circumstance; and, whereas in all other cases if something is good we can do it, in the case of suicide, despite the fact that death is good, *it is wrong to do good to ourselves*. So, τοῦτο in 62 A 2 is not the only thing absolutely prohibited, but it is the only exception to a general rule (Taran, 1966: 335).

La condena del suicidio en *Fedón* es, pues, absoluta desde el comienzo de la obra. El hombre no debe proceder según el beneficio personal que le reportaría cometer tal acto, esto es, librarse de sus desgracias temporales. Hacerlo resultaría impío (μη ὄσιον), porque, como se explica en 62b-c, el alma del hombre vive en el cuerpo como en una especie de prisión; pero los hombres son posesiones de los dioses, y solo a ellos les corresponde cuidar de los mortales y decidir cuándo ha llegado el momento de la liberación. De aquí surge precisamente la analogía platónica entre el plano del *kósmos* y el del *oîkos*: los hombres pertenecen a los dioses, así como el esclavo es una propiedad (κτῆμα) del amo. Por lo tanto, dice Sócrates a Cebes, si un esclavo se quita la vida sin que medie el consentimiento de su propietario, el amo se irritaría con aquel y, si pudiera, le aplicaría algún castigo como pena.

La reprobación del suicidio en estos términos tiene un cariz fuertemente ético-religioso. En primer lugar, porque las circunstancias “terrenales” adversas no justifican que el hombre opte por la muerte; más importante aún para tomar nuestras decisiones es la disposición divina¹⁰⁷. En segundo lugar, porque Platón reafirma la doctrina de que el cuerpo es una suerte de cárcel (φρουρά) para el alma de lo que, según él mismo dice, se “declara en los misterios” (ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος, 62b). En su reelaboración filosófica de estas doctrinas, de origen órfico (Strachan, 1970: 220), Platón acentúa el hecho de que somos

¹⁰⁶ Cebes, en efecto, se muestra perplejo ante la absoluta ilegalidad del suicidio, no ante la disposición de los filósofos a morir: esto queda claro por lo que manifiesta en 61d3-5 y 61e5-9. El joven pitagórico solo desafía la noción socrática de que el filósofo está bien dispuesto a morir recién en 62c9 y ss., después de que Sócrates le explica a qué responde la absoluta ilegalidad del suicidio.

¹⁰⁷ Es decir, el hombre debe orientar sus acciones de acuerdo al orden intemporal del universo, el bien superior divino, y no según los reveses circunstanciales de la fortuna.

posiciones de los dioses¹⁰⁸. Por esto mismo cometer suicidio es un acto de impiedad: decidir discrecionalmente sobre el momento de nuestra propia muerte es hurtarle una prerrogativa que corresponde a la divinidad¹⁰⁹. Entonces, se condena la *autothanasia* como el abandono ilegítimo por parte del hombre del lugar que le corresponde ocupar (en el *oikos*, la *pólis*, y el *kósmos*) según lo dispuesto por un orden superior. Para Platón “the man who kills himself does not know his place. Like a fugitive slave he steals himself” (van Hooff, 2002 [1990]: 187)¹¹⁰. Asimismo, Sócrates dice en 61c, y el pitagórico Cebes ratifica a su vez en 61d y 61e —en acuerdo con los principios del pitagorismo—, que no es lícito (οὐ θεμιστόν) suicidarse; es decir, no es un acto de acuerdo con la *thémis*, el derecho divino¹¹¹.

Entonces, si en *Fedón* el tópico del suicidio se aborda desde un plano “cósmico” o intemporal, ello se deriva de la concepción platónica general de la vida y la muerte. Y la muerte está definida en 64c como la separación del alma del cuerpo (τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν). El estar muerto (τὸ τεθνάναι) consiste en que estos elementos estén solos en sí mismos. Por ello, la vida del filósofo se aproxima, de hecho, a lo que para cualquier hombre es la muerte: el filósofo es quien procura durante su existencia la mayor separación posible entre el alma y los placeres del cuerpo, pues ellos son un impedimento en la contemplación o adquisición de la sabiduría. Así, se entiende la concepción platónica de que la filosofía es una preparación para la muerte: lo que para el común de los hombres llega únicamente al momento de morir como una liberación, el filósofo lo practica a lo largo de su vida como una purificación constante¹¹².

Sin embargo, como cualquier otro hombre en principio, el filósofo no tiene permitido desvincular totalmente su alma de su cuerpo a través del suicidio. Así, Sócrates dice en 61c que Eveno, aunque esté bien dispuesto a morir, no debe ejercer violencia contra sí mismo —es decir, no debe suicidarse—, pues esto no es lícito:

¹⁰⁸ “It is unclear which ideas are originally Orphic or Pythagorean and which are later interpretations” (van Hooff, 2002 [1990]: 192). Sin embargo, J. Christopher Strachan (1970) había fundamentado ya que Platón toma de la mitología órfica la doctrina del cuerpo como cárcel del alma y la prohibición del suicidio. Un punto interesante, señalado por el autor, es que en *Cratilo* 400c Platón atribuye a los órficos —y no a los pitagóricos o a los misterios en general— la creencia de que el cuerpo es una suerte de prisión dentro de la cual el alma cumple una pena impuesta.

¹⁰⁹ Así, Sócrates ve en su condena a muerte una señal divina de aprobación para terminar con su vida.

¹¹⁰ Siguiendo la analogía platónica, el suicida se hurta a sí mismo de los dioses, sus verdaderos poseedores, al apartarse de lo que estos disponen.

¹¹¹ “El suicidio es algo ilegal (*ou themistón*) porque es arrogarse un derecho que le pertenece a los dioses (es decir, la propia vida no es la posesión de uno mismo sino del dios; *Phd.*, 62b; 62d)” (Boeri, 2002: 23).

¹¹² Todos los que de verdad filosofan se ejercitan en morir, se dice en 67d; es decir, se esfuerzan en liberar al máximo el alma de su cárcel.

Τί δέ; ἦ δ' ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὐηνος; Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Σιμμίας. Ἐθελήσει τοίνυν καὶ Εὐηνος καὶ πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν. οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν· οὐ γάρ φασι θεμιτὸν εἶναι. (61c7-10)

—¿Cómo? —dijo él [*sc.* Sócrates]— ¿No es filósofo Eveno?

—Me parece que sí —contestó Simmias.

—Pues entonces Eveno estará dispuesto [*sc.* a morir], como cualquier otro que participe de esta profesión. Sin embargo, probablemente no se hará violencia. Pues afirman que no es lícito (BCG).

Aquí Platón no recurre a la forma verbal θνήσκω (62a5) o ἀποθνήσκω (61d5) para referir a la muerte, sino que utiliza la expresión βιάζω + αὐτός, lo cual refleja nuevamente una condena del suicidio de tipo ético-religioso. En particular, se condena la violencia que es ejercida contra uno mismo en el caso de la *autothanasia* voluntaria¹¹³. Van Hooff recoge la distinción en el léxico griego en relación a la muerte provocada por ejercicio de la violencia sobre uno mismo, al señalar la diferencia entre “morir antes de tiempo” (*proapothneísko*) y una muerte violenta (*biaiothanasia*)¹¹⁴. Esta distinción, explica el autor, no es exclusiva de los griegos, sino que muchos pueblos de la Antigüedad testimonian el temor de que aquellos que murieron antes de tiempo, especialmente por suicidio, no encuentren descanso¹¹⁵. A partir de estas consideraciones podemos entender por qué no solo también, sino muy especialmente, el filósofo no tiene permitida la *autothanasia* voluntaria: el alma, en cuanto elemento divino en el hombre, debe ser liberada de su prisión a través de la adquisición de sabiduría, del ejercicio de la virtud, no a través de la violencia¹¹⁶.

Y es que la concepción platónica de la filosofía como una preparación para la muerte encuentra su fundamento en la creencia en la inmortalidad del alma; pero también se basa en la esperanza de una vida mejor para el filósofo después de la muerte, pues él practica la virtud con esta esperanza¹¹⁷. En este sentido, como Sócrates mismo señala respecto de su situación en 62c, no resulta absurdo, ni tampoco representa una forma de violencia, que se dé muerte a

¹¹³ Es decir, la *autothanasia* que no surge como el resultado de una condena por parte del Estado.

¹¹⁴ “In ancient behaviour the distinction between a natural and a violent death was always felt. When life is cut short, the natural order is disturbed. Greek has a special compound verb for ‘dying before one’s time’ (*proapothneísko*). Violent death (*biaiothanasia*) could be brought about by a falling object, by murder or by suicide” (van Hooff, 2002 [1990]: 162).

¹¹⁵ Con el mito escatológico de *Fedón* (107c-115a) se avala la idea de que hay una justicia retributiva en el Hades, castigos y recompensas, para las almas de los injustos y de los justos respectivamente. Es decir, se sostiene la creencia más general de que la vida temporal determina la vida *post mortem*.

¹¹⁶ Una muerte natural implica que el tiempo o el destino, la *moira* correspondiente a una persona se cumple de modo apropiado. En un *biaiothanatos*, en cambio, la separación entre cuerpo y alma está forzada. Y, dado que las muertes violentas pueden ser involuntarias (v. g. provocadas por un accidente), según señala van Hooff (2002 [1990]: 192), la *autothanasia* voluntaria se clasifica como la peor de las muertes violentas.

¹¹⁷ En 63b, por ejemplo, Sócrates afirma que él no comete una injusticia al no irritarse por su muerte, pues tiene la certeza de que, una vez muerto, su alma estará en la compañía y bajo el cuidado de dioses sabios y buenos, y de personas ya fallecidas mejores que las que aún viven.

sí mismo, pues sabe que en su caso cuenta con el beneplácito de los dioses, ya que le han dado a conocer la “necesidad” de que ello suceda (πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ):

Ἴσως τοίνυν ταύτη οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτείνουσαι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν (62c6-8).

Tal vez, entonces, desde ese punto de vista, no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta que ahora se nos presenta (BCG).

Platón describe la aceptación voluntaria de la muerte en estas circunstancias como una decisión “racional” o, más literalmente, “no absurda” (62c6: οὐκ ἄλογον). Y utiliza específicamente en este pasaje para designar la *autothanasia* de Sócrates el sintagma ἀποκτείνω + ἑαυτοῦ, utilizado también en 61e5-6, por Cebes: Κατὰ τί δὴ οὐδὲν ποτε οὐ φασι θεμιτὸν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτείνουσαι, ὃ Σώκρατες; (“¿Con qué fundamento, pues, afirman que no es lícito matarse a sí mismo, Sócrates?”, BCG).

Esta expresión tiene una connotación valorativa neutral con relación a otras formas de referirse al suicidio en *Fedón*, como las ya citadas anteriormente, y ello es porque Platón, obviamente, no puede considerar que Sócrates con su *autothanasia* esté cometiendo impiedad o violencia consigo mismo. Pero la connotación “neutral” de ἀποκτείνω + ἑαυτοῦ puede ser entendida de dos maneras. Por un lado, tanto en boca de Sócrates como de Cebes, indicaría en términos simples o corrientes el acto de quitarse la vida. Así, en el contexto de los pasajes mencionados, Platón no estaría asignándole ningún matiz religioso o ético particular al acto de beber la cicuta o quitarse la vida, sino más bien recogiendo una terminología de uso ordinario para referir a la *autothanasia*. Según señala van Hooff:

Greek coins terms with the prefix *auto-*, without making any one the key-word: ‘self-seizing (*autagretos*) I leave the sun’s light’, ‘self-chosen death’ (*authairetos thanatos*), ‘self-willing (*autothelei*) I go to Hades’. Latin expresses the same syndrome with *sponte*, ‘on one’s own initiative’ in connection with ‘leaving, quitting and taking death’ (*decedere, exire, mortem sumere*). More simply somebody can be said to die by way of himself (*hup’ heautou apothneisko*) (van Hooff, 2002 [1990]: 140).

Pero, por otro lado, consideramos que, si la lengua griega permite expresar con total claridad el concepto de que una persona no se mató voluntariamente a sí misma sino que “su mano la mató”¹¹⁸, Platón utiliza deliberadamente en 62c ἀποκτείνω + ἑαυτοῦ para señalar que Sócrates es quien ejecuta sobre sí la pena capital¹¹⁹. Es decir, en un sentido estricto, se resalta terminológicamente que Sócrates no solo no estaría violando ninguna prohibición religiosa o ética, sino que incluso no estaría cometiendo suicidio, sino más bien poniendo tan solo fin a

¹¹⁸ Van Hooff (2002 [1990]: 140) también recoge parte del léxico que demuestra el asombro expresado por los griegos de la Antigüedad ante la mano que actuó “autónomamente” contra el cuerpo del que formaba parte.

¹¹⁹ ἀποκτείνω tiene este sentido de “ejecutar”, “hacer matar”.

su vida conforme lo ha decidido ya la ciudad en su condena. La suya no sería una *autothanasia* voluntaria, sino que en su persona coinciden las figuras —jurídicamente separables o autónomas— de reo y verdugo, de condenado y ejecutor de la pena.

De esta manera, queda salvada una aparente contradicción: que el suicidio sea condenado en *Fedón*, en boca de Sócrates, y que a la vez el mismo filósofo acepte voluntariamente beber la cicuta para terminar con su vida. La virtual incoherencia se aclara porque tanto para Platón como para Aristóteles es aceptable —se encuentra debidamente justificado— aquel suicidio que puede considerarse de tipo institucional, es decir, el cometido en nombre del Estado:

With regard to the polis, suicide is laudable as long as it happens on behalf of (hyper) the fatherland. This view is attacked by no philosophical school; it is regarded as self-evident. More attention is paid to the place of institutionalized self-destruction in utopian societies (van Hooff, 2002 [1990]: 185-186).

En efecto, Sócrates expresamente dice en *Fedón* (62c) que cuando un dios envía al hombre una ocasión forzosa, como la que se le ha presentado mediante su condena, no es absurdo o ilógico (οὐκ ἄλογον) que uno deba darse muerte a sí mismo¹²⁰.

Una justificación más detallada de la *autothanasia* que surge como el resultado de una condena por parte de la *pólis* la encontramos en un pasaje de un diálogo anterior de Platón: *Critón* 50a-52b¹²¹. Sócrates explica allí que si ha podido “vivir bien” (con justicia, educación, libertad, etc.), como cualquier otro ciudadano, es porque las leyes de la *pólis* se lo han posibilitado¹²². Entonces, si aceptó vivir de acuerdo a las leyes cívicas —y, según se afirma, Sócrates lo hizo desde el momento en que no se exilió a otra ciudad con anterioridad a su condena a muerte—, debe aceptar asimismo morir cuando las mismas leyes se lo ordenan. De lo contrario, estaría atentando contra la *pólis* y el régimen cívico en su conjunto. Pues, si en *Fedón* 62b —desde la perspectiva del *kósmos*— se dice que los hombres son posesiones (κτῆμα) de los dioses, en *Critón* 50e —desde la perspectiva de la *pólis*— se dice que los hombres son esclavos (δοῦλος) de las leyes. En el contexto de tal argumentación, entonces, el

¹²⁰ Es decir, no es absurdo aseverar que Sócrates, aunque acepte voluntariamente beber la cicuta, no está cometiendo *autothanasia* voluntaria.

¹²¹ El contexto dramático de *Critón* es un elemento significativo en el tratamiento del tema, pues se presentan los argumentos que justifican la negativa de Sócrates a aceptar la propuesta de Critón, quien le ofrece a aquel los medios para huir de la prisión, mientras espera el arribo de la nave de Delos que permitirá realizar el cumplimiento efectivo de la pena capital. Por otra parte, aunque en el orden de la realidad cronológica *Critón* se halla antes del final de *Fedón*, en el presente escrito se aproximan ambas fuentes solo por su vinculación temática, *i. e.*, por su visión ética complementaria.

¹²² En *Critón*, la discusión sobre la *autothanasia* se enmarca dentro del ámbito de la *pólis* —según la distinción de van Hooff mencionada al comienzo—. Por otra parte, en relación con la doble serie de preguntas de Garrison —sobre todo, “¿cómo vivir?”—, nótese que en 48b Sócrates dice a Critón que no se ha de tener en la mayor estima el vivir, sino el vivir bien (καὶ τόνδε δὲ αὖ σκόπει εἰ ἔτι μένει ἡμῖν ἢ οὐ, ὅτι οὐ τὸ ζῆν περι πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν).

“¿cómo morir?” aparece como la consecuencia directa del “¿cómo vivir?”: sobre todo el filósofo no puede responder de manera independiente o contraria a uno y otro interrogante, sino mantener una concordancia entre los modos de asumir ética y políticamente ambos interrogantes prácticos.

Ahora bien, recordemos que la cuestión de carácter práctico formulada por Garrison, “¿cómo morir?”, es en rigor la que inicia el *Fedón* (57a-b): ¿cómo murió Sócrates? (καὶ πῶς ἐτελεύτα;). Esta pregunta, junto a la pregunta de índole filosófica “¿por qué murió?”, es respondida por parte de Platón con igual ironía en el diálogo¹²³. Porque, según la mentalidad ética antigua, hay una valoración distinta, jerárquica, de los modos de quitarse la vida. Y “this order corresponds to the degree of freedom in suicidal behaviour, from a conscious choice to a panicked reaction” (van Hooff, 2002 [1990]: 41).

En *Fedón*, junto a su condena de la *autothanasia*, Platón brinda a la vez antecedentes a favor de la postura que sostiene que “el suicidio puede, *en ciertas circunstancias*, no solo ser un acto perfectamente racional, sino también el más racional de todos” (Boeri, 2002: 22). Después de todo, Sócrates, en 62c se refiere a “su propia muerte como autoinfligida pero, dado que su ‘suicidio’ es el resultado de un mandato divino, es razonable. Este punto es interesante pues constituye un claro antecedente de la posición estoica: el sabio puede quitarse la vida, no el tonto” (Boeri, 2002: 23). Lo que para cualquier hombre sería una forma impía de terminar con su vida, la *autothanasia*, es para Sócrates —un ateniense acusado y condenado por impiedad— el cumplimiento feliz de un destino divino, como se dice en *Fedón* 58e (θείας μοίρας). Y es que el sabio cuenta precisamente con cualidades éticas e intelectuales, señaladas tanto por van Hooff (2002 [1990]: 41) como por Garrison (1995: 7): *eleuthería* (libertad para distanciarse y examinar la relación con los valores de su cultura, y decidir conforme a ello), *sophrosýne*, *sophía* y *métis* (poder de razonar, controlar emociones y deseos, y actuar con prudencia). Estas cualidades le permiten interpretar que un acontecimiento fortuito es una señal divina de autorización para terminar con su vida; y, paradójicamente, una señal divina puede ser incluso una condena a muerte injusta¹²⁴. Además, el sabio puede conservar su plena libertad y autonomía aun en el momento extremo de ejecutar con sus propias manos la imposición de esa injusta pena capital.

¹²³ “Can suicide committed on orders be regarded as a *mors voluntaria*? Ancient authors play with oxymoron to give relief to the paradox” (van Hooff, 2002 [1990]: 94).

¹²⁴ Que Sócrates acepte cumplir la pena de muerte que le impone el tribunal ateniense (incluso, de acuerdo con *Critón* 50a-52b, que considere injusto no aceptar o impedir por su parte la ejecución efectiva de esa sentencia) no significa que considere justa su condena. Recuérdese la “pena” que cree merecer: ser alojado y alimentado en el Pritaneo, como símbolo de gratitud oficial por los servicios brindados a su patria. Cf. *Apología*, 36b-37a.

El problema del suicidio en *Leyes* 9, 873c-d

A los fines de contextualizar el pasaje en el cual se sitúa la sucinta discusión sobre el suicidio en *Leyes* 9, 873c-d, debemos recordar que el concepto griego de *autothanasia* designa en principio, con un significado más vasto que nuestro moderno término “suicidio”, a los asesinos de sus *phíloi*¹²⁵. Ello explica por qué en *Leyes* el suicidio es el punto al que se llega, obligadamente, mediante el tratamiento previo de dos clases de homicidios directos (*i. e.* voluntarios) contra los propios *phíloi*¹²⁶. Una tercera forma de daño a un *phílos* es la de aquellos que, matándose a sí mismos, matan al *phílos* más cercano y más querido de todos (873c2-3: τὸν δὲ δὴ πάντων οἰκειότατον καὶ λεγόμενον φίλτατον ὃς ἂν ἀποκτείνῃ).

En el pasaje estudiado, Platón se pregunta qué pena debe sufrir aquel que se mata a sí mismo (873c3-4: κτείνω + ἑαυτοῦ) impidiendo con violencia el cumplimiento de su destino o *moíra* (873c4: τὴν τῆς εἰμαρμένης βίαν ἀποστερῶν μοῖραν). Utiliza, para referir a este tipo de muerte, el sintagma κτείνω + ἑαυτοῦ, que tiene una denotación muy amplia y una connotación ética neutral, pues se aplica tanto a quienes se matan censurablemente con violencia (como se señala con el dativo βίαν) como a quienes se suicidan de modo “aceptable” (de quienes se tratará a renglón seguido)¹²⁷; es decir, κτείνω + ἑαυτοῦ, como *autothanasia*, es un sintagma que sirve para designar tanto los suicidios “aceptables” como los reprobables.

Platón no busca, entonces, asignar un castigo a todos los que cometen *autothanasia*, sino solo a quienes se auto imponen una muerte violenta. La *autothanasia* resulta aceptable, en primer lugar, cuando lo ordena judicialmente la ciudad (873c4: μήτε πόλεως ταξάσης δίκη), tal como vimos en el caso de Sócrates. En segundo lugar, cuando el hombre es forzado a tal acto por un infortunio en extremo doloroso e inevitable (873c5-6: μήτε περιωδύνῳ ἀφύκτῳ προσπεσοῦσιν τύχῃ ἀναγκασθεῖς). Y, en tercer lugar, cuando aqueja al hombre una vergüenza intransitable con la que no se puede vivir (873c6-7: μηδὲ αἰσχύνῃς τινὸς ἀπόρου καὶ ἀβίου μεταλαχῶν). Platón, en definitiva, dice que debe ser objeto de pena aquel suicida que se aplica un castigo injusto a sí mismo por pereza y por una cobardía propia de la falta de

¹²⁵ De este modo, únicamente “in a narrow sense an *authentes* could become the killer of himself (*autothanasatos*)” (van Hooff, 2002 [1990]: XV).

¹²⁶ Es decir, estrechando cada vez más el “círculo” de la *phíla*, luego de haberse debatido acerca de quienes matan a un compañero de tribu y de quienes asesinan a sus parientes, se consideran en tercer término los suicidas. Y, según lo que ya hemos dicho acerca del suicidio como el tipo de muerte más violenta, también resulta comprensible por qué inmediatamente después de los suicidas se tienen en cuenta otros *biaiothánatoi*, aquellos que han tenido una muerte violenta involuntaria (provocada por animales u objetos inanimados).

¹²⁷ Nótese que aquí no se utiliza, como en *Fedón* 61b, βιάζω + αὐτός, lo cual indicaría directamente, sin necesidad de aclaraciones, que alguien se mata a sí mismo con violencia, sino κτείνω + ἑαυτοῦ.

hombría (873c7-d1: ἀργία δὲ καὶ ἀνανδρίας δειλία ἑαυτῶ δίκην ἄδικον ἐπιθῆ). Y la sanción para esta clase de *authéntes* se especifica en 873d5-8:

τάφους δ' εἶναι τοῖς οὕτω φθαρεῖσι πρῶτον μὲν κατὰ μόνας μηδὲ μεθ' ἐνὸς συντάφου, εἶτα ἐν τοῖς τῶν δώδεκα ὁρίοισι μερῶν τῶν ὅσα ἀργὰ καὶ ἀνώνυμα θάπτειν ἀκλειεῖς αὐτούς, μήτε στήλαις μήτε ὀνόμασι δηλοῦντας τοὺς τάφους.

Pero las tumbas para los muertos de esta manera deben ser, en primer lugar, particulares y no compartidas con otro. Además, deben enterrarlos sin fama en los confines de los doce distritos en aquellos lugares que sean baldíos y sin nombre, sin señalar sus tumbas con estelas o nombres (BCG).

Respecto del tratamiento del suicidio en *Leyes*, ha sido señalado que Platón guarda sintonía con la “moralidad popular” de su tiempo (cf. van Hooff, 2002 [1990]: 185-188; Garrison, 1995: 28-29). En conexión con esto, y según lo ya desarrollado en el presente trabajo, afirmamos que el filósofo aborda aquí la *autothanasia* desde el punto de vista de la normatividad vigente en la *pólis*, no desde su anterior perspectiva “atemporal” del *kósmos* (a diferencia de *Fedón*, no se apela en *Leyes* a los dioses o a la creencia en la inmortalidad del alma). Partiendo de esta hipótesis, consideramos entonces que la sistematización de los casos de suicidio que realiza Platón en este pasaje de *Leyes* puede ser ejemplificada con casos históricos de su época, desde el momento mismo en que —como creemos— a partir de ellos fue, muy probablemente, elaborada. De este modo, en síntesis, el filósofo estaría tipificando en su obra los casos de suicidio más frecuentes en la *pólis*.

Comenzaremos, entonces, con el segundo tipo sistematizado de suicidio aceptable, aquel que se produce cuando el hombre es forzado a tal acto por un infortunio en extremo doloroso e inevitable (873c5-6)¹²⁸. En un sentido histórico, resulta esperable y para nada reprochable el suicidio en tales situaciones. Así, van Hooff (2002 [1990]: 94-96 y 107-120) señala, por ejemplo, casos de “suicidio forzoso” en la esfera militar: como los de los guerreros que han caído prisioneros y se suicidan para evitar una muerte tortuosa a manos del enemigo. Por otro lado, en la esfera “civil”, en el siglo V a. C. se registra la experiencia, al parecer frecuente, de muerte voluntaria por ayuno, motivada principalmente por el dolor agudo del duelo, entre las mujeres, y por enfermedad incurable o *desperata salus*, entre los hombres (van Hooff, 2002 [1990]: 41-47; 85-94). Estos casos extreman la paradoja de nuestro objeto de estudio, y muestran el reverso, sumamente inquietante, de la cotidianidad de quienes lo cometen. Los hemos considerado ilustrativos en relación con el pasaje de Platón porque el filósofo mismo reconoce que a veces no es posible sobreponer nuestra libre

¹²⁸ Dado que el primer tipo, el ordenado por la *pólis*, lo hemos abordado en el tratamiento del tópico en *Fedón* y *Critión*, solo lo retomaremos en el apartado final del presente capítulo.

decisión al poder coactivo de la *týche* (873c6: τύχη ἀναγκασθεῖς). Y es que el infortunio puede hendir el curso habitual de la vida y evidenciar que el suicidio, normalmente sumido en el silencio, es una de las alternativas posibles para el ser humano. Incluso más, a través del ineluctable poder coactivo de la *týche*, lo posible puede tornarse necesario. Los casos que extreman la paradoja confunden los límites entre la muerte voluntaria y la inevitable: el acto suicida es en ellos el último reducto de libertad frente a un tormento fatal o insoportable¹²⁹.

Ahora bien, que la enfermedad incurable sea un caso de infortunio en extremo doloroso e inevitable que justifica la muerte auto infligida viene avalado —al menos indirectamente— por un pasaje de *República* (3, 405c-407e). En *República* 3, 406b Sócrates menciona el caso de Heródico, un maestro de gimnasia que contrajo una enfermedad mortal y consagró su vida al intento inútil de curarse. Lo único que logró, dice Sócrates a Glaucón, es hacer que su muerte fuera más lenta, viviendo toda su vida sin tiempo para nada más que su tratamiento médico. Este ejemplo le permite a Sócrates expresar una idea más general en 406c: el comportamiento de Heródico no se condice con la concepción de la medicina que Asclepio transmitió a sus descendientes y que consiste en reconocer —acertadamente, según el punto de vista platónico— que, como todos los ciudadanos de una *pólis* bien ordenada tienen una función asignada que necesariamente deben cumplir, nadie ha de pasar toda la vida enfermo y ocupado en la tarea de curarse¹³⁰. En 407c-e se resume el sentido general de lo discutido en estos pasajes. El punto enfatizado es que un tratamiento prolongado de las enfermedades representa un obstáculo para que la virtud sea practicada, pues la persona solo se lamenta por el estado de su cuerpo. Por esta razón Platón, por boca de Sócrates, dice en 407e que Asclepio fue un gran estadista, pues no intentó, en los casos de enfermedades incurables, prolongar la vida, lo cual no resultaría provechoso para el enfermo ni para el Estado. Estos pasajes de *República* son relevantes porque en ellos se responde a la pregunta de Garrison “¿por qué se ha de morir?”¹³¹.

Retomando nuestro pasaje de *Leyes*, detengámonos entonces en el tercer tipo de suicidio aceptable para el filósofo: el de quienes cometen el acto motivados por una

¹²⁹ Como señala van Hooff, en ciertas circunstancias la libertad de elegir la muerte solo significa la libertad de elegir el método (2002 [1990]: 94). Mégara y Anfitríon, en *Heracles* de Eurípides, ejemplifican el oxímoron del “suicidio forzoso”.

¹³⁰ De este modo, dice Sócrates en 406d-e, si un carpintero enferma, y el médico le prescribe un tratamiento prolongado, aquel no ha de aceptarlo porque esto le implicaría descuidar el trabajo que le corresponde para atender su enfermedad. Por el contrario, debe emprender su modo habitual de vida: así, sanará, y podrá continuar ejerciendo su oficio; o, su cuerpo no resistirá y morirá, quedando librado de sus preocupaciones.

¹³¹ Aunque se hable de la duración pertinente —breve— que ha de tener un tratamiento médico, la *autothanasia* voluntaria no queda excluida de la conveniencia de morir en el caso de padecimientos que requieren de cuidados prolongados o permanentes. Es decir, el sentido general de estos pasajes de *República* incluye la conveniente posibilidad de cometer suicidio —o “dejarse morir”— ante el padecimiento de enfermedades incurables.

vergüenza o deshonra (αἰσχύνη) intransitable con la que no se puede vivir (873c6-7). Una vez más, Platón parece estar extrayendo su tipificación de casos históricos. Así, por mencionar un ejemplo, para la mujer, la humillación sexual era causa de este tipo de suicidio (van Hooff, 2002 [1990]: 107-120). La vergüenza (αἰδώς, αἰσχύνη) como motivación suicida es emblemática del mundo antiguo greco-romano: “the predominance of shame as a motive is the most important difference from the modern paradigm of suicide, which concentrates on internal motives like depression and feelings of guilt” (van Hooff, 2002 [1990]: 120).

Finalmente, concluyendo el tratamiento de este apartado, debemos referirnos a aquel suicida que según Platón debe ser objeto de sanción (*Leyes* 9, 873c7-d1). Se trata de quien se aplica un castigo injusto a sí mismo por pereza (ἀργία) y por cobardía (ἀνανδρία) propia de la falta de hombría (δειλία). El filósofo está reformulando aquí en términos filosóficos el imperativo cultural que determina que no es aceptable que un hombre se suicide motivado por el dolor “anímico” o “psicológico”. Platón pone todo el acento en la “falta” de hombría de este tipo de suicidio. Incluso la pereza se subsume a esta falta, porque la pereza es considerada un vástago de la cobardía (*Leyes* 9, 901e6: δειλίας γὰρ ἔκγονος ἔν γε ἡμῶν ἀργία). Además, la pereza y la cobardía son definidas como elementos del alma (900e-901c): “In other words, cowardice and laziness are intellectual properties, and so Plato implies that ignoble suicide results from a defective soul” (Garrison, 1995: 29)¹³².

De este modo, podemos constatar en el pasaje de *Leyes* 9, 873c-d que, de todos los tipos de suicidio mencionados, solamente uno es inequívocamente vergonzoso o deshonroso. Los restantes se alegan por vía de excepción; introducidos textualmente con la conjunción negativa μήτε, indican que o bien no deben ser sancionados o bien no deben ser considerados muertes violentas. Esto nos obliga a distanciarnos, al menos parcialmente, de las conclusiones de Garrison: “Plato admits categories of acceptable suicides, and makes a clear distinction between cowardly and honorable suicide, because throughout *Laws* 9 he generally asserts that punishments for crimes must vary according to the motive and circumstance of them” (1995: 28). En primer lugar, el único tipo de “suicidio” que Platón sin dudas legitima *per se*, según ya hemos visto, es el de tipo institucional. En *Leyes*, el filósofo parte de la pregunta “¿qué pena debe sufrir el suicida?” (*Leyes* 9, 873c3), y el suicidio institucional debe quedar descartado porque ya supone en sí mismo una pena. Por otro lado, difícilmente se trate de una muerte “honorable”, desde el momento mismo en que surge como resultado de

¹³² La valentía es por supuesto una virtud y la cobardía es un vicio o un mal (*Leyes* 9, 900e1-2: Τί δέ; ἀρετῆς μὲν ἀνδρείαν εἶναι, δειλίαν δὲ κακίας;).

una condena social¹³³. En segundo lugar, Platón sin dudas legitima la categoría de “suicidio cobarde” como perteneciente a la cosmovisión antigua pero ni en *Fedón* ni en *Leyes* califica de “honorable” a algún tipo de suicidio. Si bien consideramos que para el filósofo hay suicidios “aceptables”, no nos brinda elementos suficientes como para ensalzarlos positivamente de aquel modo.

A pesar de ello, entendemos igualmente que hay una valoración distinta, jerárquica, tanto en un sentido filosófico como histórico-cultural, entre los diferentes tipos de suicidio¹³⁴. Pero, una vez que hemos descartado el honor como calificativo probado, ¿cuáles son los polos de la valoración del acto? Esperamos haber demostrado que, en el marco de la filosofía platónica, se confirma lo que van Hooff teoriza del suicidio en un sentido histórico: “this order corresponds to the degree of freedom in suicidal behaviour, from a conscious choice to a panicked reaction” (2002 [1990]: 41). Consideramos que Platón respalda y trastoca el imperativo que identifica una muerte viril con una muerte en batalla, cuando por su parte transmuta la muerte “valiente” en la muerte “sabia” (es decir, libre, racional). A partir de esto, al filósofo ateniense le interesa destacar, en todos los casos mencionados en *Leyes*, que el suicidio se comete con libertad o “racionalidad” frente, paradójicamente, a una situación que “fuerza” a la persona a tomar la decisión. Como vimos al concluir el análisis del *Fedón*, la “auto-ejecución” es por parte de Sócrates un acto libre y racional porque surge de una “ocasión forzosa” enviada por la divinidad (62c7: πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεοῦ ἐπιπέμψῃ). Y, en *Leyes*, las otras dos clases de *atutothanasia* aceptable que se agregan a la institucional, aparecen como “ocasiones forzosas” del mismo tipo: nótese cómo Platón se esmera en remarcar que tanto la vergüenza como el infortunio disculpan un suicidio cuando se presentan, innegablemente, en grado superlativo¹³⁵. Como contrapartida del sabio o del legítimo suicida común, el “suicida cobarde” tiene un alma defectuosa (un bajo umbral de tolerancia) que le impide apreciar aquel grado superlativo. Así, su suicidio será un desacierto, una torpeza intelectual y ética, pues lo cometerá cuando no le ha sido enviado el verdadero tiempo funesto para entregarse a la muerte.

¹³³ Así, la *pólis* no puede haber sentenciado a Sócrates a una muerte honorable, desde el momento en que, pese a la valoración contraria de Platón sobre esta condena, a los ojos de los atenienses Sócrates es un reo a punto de cumplir su pena capital. Por otra parte, Platón se empeña en demostrar que la de Sócrates no es una muerte impía ni violenta y, por esto mismo, parece sugerir que la muerte por condena social (institucional), a excepción del caso de los filósofos, podría ser una muerte violenta. Cf. *Fedón* 68a-d.

¹³⁴ Una afirmación que hemos realizado al concluir el análisis más estrictamente filosófico del problema del suicidio en *Fedón* y que consideramos oportuno retomar ahora, a la luz del tratamiento más histórico.

¹³⁵ El infortunio o dolor debe resultar “excesivamente doloroso” (873c5: περιωδύνω) e “ineludible” (873c5: ἀφύκτω); y la vergüenza debe ser “infranqueable” (873c6: ἀπόρου) e “invivable” (873c6: ἀβίου).

Resulta evidente que no solo la vida del hombre —“¿cómo vivir?, ¿por qué vivir?”—, sino también su muerte —“¿cómo morir?, ¿por qué morir?”— son fenómenos esencialmente sociales, que problematizan o reinventan la normatividad vigente. Y el suicidio es una clase de muerte que no puede ser tasada como algo puramente individual, ni siquiera en la parte que concierne a sus motivaciones. Pues la sociedad o la filosofía le darán un determinado sentido ético a estas motivaciones, que en el fondo son inescrutables, de acuerdo a cierto tipo de normatividad. De este modo, Platón responde, en *Leyes* 9, 873c-d, a las preguntas “¿por qué se ha de vivir?, ¿por qué se ha de morir?” sin desvincularse completamente de las respuestas que la sociedad de su tiempo daba de hecho a esos mismos interrogantes. Después de todo, la pena que el filósofo propone imputar a los suicidas que la sociedad califique de cobardes bien puede ser “utópica”, sin lugar en un código vigente; en el sentido de que no recoge ninguna normativa legal existente en la época. Sin embargo, es plausible pensar que el filósofo no pretenda legislar sobre una realidad sin ningún asidero, quimérica. Por lo tanto, uno puede esperar, con mucha probabilidad, que los casos de suicidio que considera, antes de establecer una pena para alguno de ellos, sean el resultado de una sistematización filosófica a partir de lo que realmente ocurría y a partir de cómo efectivamente la sociedad griega ponderaba moralmente esos acontecimientos.

Garrison (1995: 32), retomando las postulaciones de Durkheim, sostiene que las víctimas de suicidio en la tragedia, en su gran mayoría, no cuestionan la validez de las reglas sociales; por el contrario, muchos personajes trágicos se suicidan precisamente para mantener los valores de la sociedad que conocen. Pero Platón también muestra que el suicidio puede ser un acto “ejemplar” para el conocimiento y la conservación de los valores sociales. De acuerdo con el pasaje de *Leyes* 9, 873c-d, el suicidio, en cuanto fenómeno social, no necesariamente es un acto de transgresión o rebeldía; incluso resulta ser afirmativamente conservador de los cánones morales de una época. Platón evidencia esto desde un plano descriptivo, al establecer una clasificación del comportamiento suicida que se reduce en última instancia a discernir entre suicidios socialmente “aceptables” e inaceptables. Y lo muestra desde su propuesta normativa, al dictaminar que deben ser castigados quienes cometen un suicidio deshonroso según aquellos cánones morales.

Los aspectos dramáticos y éticos del problema del suicidio en Platón

Hemos encontrado en *Fedón*, desde un punto de vista cósmico o intemporal, una condena categórica de la *autothanasia* voluntaria en tanto “muerte impía” y “muerte

violenta”. Solo es aceptable para el filósofo la *autothanasia* que impone el Estado y, como tal, puede entenderse como “auto-ejecución” (ejecución por parte de —y sobre— uno mismo de una condena a muerte) o “muerte racional” (para el caso específico del sabio o el filósofo que, como Sócrates, conoce el destino que la divinidad le ha asignado y, entonces, no se mata de forma impía o violenta).

Ahora bien, en *Fedón* 62a, Platón considera impía la *autothanasia* voluntaria incluso en aquellas circunstancias en las que la muerte resulta preferible a la vida. Sin embargo, esta postura de reprobación radical no es la que encontramos en los pasajes analizados de *Leyes* (9, 873c-d) y *República* (3, 405c-407e), en los cuales la *autothanasia* motivada por el infortunio —es decir, por circunstancias “terrenales” aciagas— se presenta como “aceptable”, aunque más no sea por vía de excepción. Estas diferencias que encontramos en el tratamiento del problema del suicidio en *Fedón* y en *Leyes* 9, 873c-d quedan explicadas tanto por el contenido como por el contexto dialógico (o la situación comunicativa “dramática”) de las obras.

En *Fedón*, la especulación filosófica sobre la *autothanasia* desborda el marco eventual de la *pólis* y adquiere dimensiones cósmicas. Pero, como contrapartida, si tenemos en cuenta el contexto dramático, la discusión sobre el suicidio que se produce al interior del diálogo narrado por Fedón es relevante, teórica¹³⁶ y prácticamente, solo para el círculo íntimo de Sócrates, sus *phíloi* más cercanos que lo acompañan hasta el último instante de su vida. Entonces, la prohibición del suicidio está, sino única, sí especialmente dirigida a los filósofos, no a los ciudadanos en general. De hecho, la primera mención de dicha prohibición tiene la forma de una exhortación dirigida por parte de Sócrates (a través de sus interlocutores) al filósofo Eveno en su calidad de tal, en 61c6 y ss. (Τί δέ; ἢ δ' ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὐηνος;¹³⁷). Y, en última instancia, la creencia en la inmortalidad del alma —y en una justicia retributiva en el Hades— que sustenta esta prohibición del suicidio es presentada por Sócrates en 114d como un hermoso riesgo que vale la pena asumir:

ἐπεὶπερ ἀθάνατόν γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὕσα, τοῦτο καὶ πρέπει μοι δοκεῖ καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν – καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος – καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ [...] (114d4-7)

Una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así —pues es hermoso el riesgo—, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo (BCG).

¹³⁶ En un sentido “teórico”, recuérdese que Cebes afirma (61e) que él ha oído del pitagórico Filolao la prohibición de suicidarse, a la vez que dice desconocer los fundamentos de tal prohibición.

¹³⁷ “—¿Cómo? —dijo él [s. c. Sócrates]— ¿No es filósofo Eveno?” (BCG).

El riesgo de esta creencia atañe a los filósofos, ya que solo estos consagran su vida al cuidado exclusivo del alma. Y con toda urgencia y propiedad atañe al círculo íntimo de Sócrates y a sus interlocutores, los pitagóricos Simmias y Cebes, desde el momento en que todos estos comparten la creencia misteriosa que sostiene que los hombres son posesiones de los dioses. Esta comunión ético-religiosa hace que la discusión se ciña sobre un círculo aún más estrecho de *phíloi*. De hecho, Sócrates mismo apunta en esta dirección, cuando le dice a Fedón que tendrá que cortarse los cabellos (en señal de duelo) no por su muerte, sino por la eventual muerte del “razonamiento”, del *lógos* que él “defiende” en la discusión¹³⁸.

Por otra parte, en *Leyes* 9, 873c-d, la sistematización filosófica del suicidio se circunscribe al ámbito normativo de la *pólis*. En el contexto de la obra, se trata de establecer una norma —mejor dicho, una pena legal— que sea válida para todos en principio, es decir, que rija para cualquier ciudadano. Dicha norma se aplicaría concretamente como castigo a determinada clase de suicidas: a los que cometen un suicidio censurable según los criterios morales de la época (y no ya, como en *Fedón*, condenable según una doctrina religiosa o filosófica en particular). En este sentido, las *Leyes* se aproximan, en su forma dialógica, a la *República* —y se distancian de *Fedón*—: en la utopía política de Platón, el filósofo ha de gobernar sobre todas las clases y, por lo tanto, ha de establecer medidas concretas para el cumplimiento de tal fin. Ya no se dirige al círculo filosófico íntimo de *phíloi*, sino que habla desde el “púlpito” del poder. De ahí los ejemplos que vimos en el pasaje de *República* comentado: con el tema del suicidio, o la cuestión “¿por qué se ha de morir?”, Platón no se refiere a la clase gobernante de los filósofos, sino en particular a gimnastas y artesanos (*i. e.*, generalizando, a las clases gobernadas).

El pasaje del temprano diálogo *Critón*, por su parte, aborda la cuestión de la *autothanasia* en el marco de la *pólis*, pero su enfoque guarda mayor sintonía con el tratamiento en *Fedón*. Según vimos, el “suicidio” de tipo institucional queda en *Critón* debidamente justificado desde las consideraciones filosóficas que Platón pone en boca de

¹³⁸ – Αὔριον δὲ, ἔφη, ἴσως, ὃ Φαίδων, τὰς καλὰς ταύτας κόμας ἀποκερῆ. Ἔοικεν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Σώκρατες. Οὐκ ἄν γε ἐμοὶ πείθῃ. Ἀλλὰ τί; ἦν δ' ἐγώ. Τήμερον, ἔφη, κάγω τὰς ἐμὰς καὶ σὺ ταύτας, ἐάνπερ γε ἡμῖν ὁ λόγος τελευτήσῃ καὶ μὴ δυνώμεθα αὐτὸν ἀναβιώσασθαι. (89b4-c1)

—Mañana tal vez, Fedón, te cortarás estos hermosos cabellos.

—Parece ser, Sócrates —contesté [*sc.* contestó Fedón]

—No, si es que me haces caso.

—¿Por qué? —le dije yo.

—Hoy —dijo— también yo me cortaré los míos y tú éstos, si es que el razonamiento se nos muere y no somos capaces de revivirlo (BCG).

Sócrates¹³⁹. Pero estas son contrarias a las que introduce Critón al comienzo del diálogo y que representan, en ese contexto, la opinión de la mayoría (cf. *Critón* 44b-c y 45c-46a)¹⁴⁰.

En *Fedón* Platón presenta el imperativo que prohíbe el suicidio, y este surge entonces desde una doctrina ético-religiosa propia de su cosmovisión filosófica. Por lo tanto, su prohibición es una construcción teórico-práctica original. Pero su punto de partida no lo es. Ya hemos señalado, en el pasaje antes comentado de *Fedón* 62a, que Cebes se sorprende en primer término de la absoluta “ilegalidad” del suicidio y en segundo término de la disposición del filósofo a morir. Pero ningún interlocutor de Sócrates se sorprende de algo que, aunque quizás no lo sea para nosotros, en el contexto del diálogo resulta obvio e incuestionado: el hombre puede encontrarse en circunstancias en las que le sea mejor estar muerto que vivir (62a). Precisamente, en *Fedón*, son estas circunstancias de las cuales debe abstraerse el filósofo, apartándose de la visión “común” de las cosas. En *Leyes*, podemos entender que, a la par de los suicidios aceptables, se puntualizan estas circunstancias en las que la muerte resulta para el hombre mejor que la vida y, entonces, se especifica la visión “común” del problema del suicidio¹⁴¹. Dado que Platón “legisla” para todos los ciudadanos en esta obra, él no impone su imperativo filosófico a la población, sino que recoge la normatividad efectivamente vigente. Una normatividad que se ajusta de modo muy conveniente a su visión ética del tema, según el pasaje que hemos citado de *República*, y que nos permite “definir” el suicidio aceptable como aquel que es cometido por el ciudadano que se encuentra en una situación tal que le impide ejercer su virtud (su rol en la *pólis*).

Finalmente, el contexto dramático de *Critón* y *Fedón* es un elemento definitorio para el mismo abordaje ético del problema del suicidio. En *Critón* (v. g. 50b y ss.) asistimos a una personificación “trágica” de las leyes: Sócrates, al figurarse el hipotético escape de la prisión según la propuesta de Critón, imagina a la vez que se le presentan las leyes de su ciudad junto con sus conciudadanos (*i. e.* sus *phíloi*) para conjurar ese escape y convencerlo de que acepte la muerte dictaminada. En *Fedón*, presenciemos la personificación “trágica” del *lógos*, en el pasaje antes citado (89b-c): Sócrates le anuncia a Fedón que, si el *lógos* muere y ellos no pueden revivirlo, ambos tendrán que sufrir un verdadero luto por este *phílos*. Y claro que se

¹³⁹ Desde esta perspectiva, se trata para Sócrates de determinar lo que está de acuerdo con la virtud, y esto implica aceptar el cumplimiento de la condena.

¹⁴⁰ Cf. *Critón* 45e-46a. Critón, por un lado, se avergüenza (45e1: αἰσχύνομαι) de todo el procesamiento a Sócrates y del final ridículo (45e5: κατάγελως) que debe afrontar el filósofo ateniense. Por otro lado, considera que si no ayuda a Sócrates a huir de la prisión, ambos pueden ser acusados de cobardía (45e6: ἀνανδρία) y ser, así, deshonrados (46a2: αἰσχρὰ).

¹⁴¹ Como ya hemos señalado, en *Leyes* no encontramos, como en *Fedón*, una condena absoluta del suicidio en términos ético-religiosos porque no se recurre a los dioses ni a la inmortalidad del alma.

trata de un *phílos*, y muy íntimo, porque no se trata de cualquier *lógos*, sino del propio de Sócrates, la promesa de una bienaventuranza *post mortem*: Sócrates va a morir de todos modos; pero si este *lógos* muere, la muerte de ambos será definitiva. Estas personificaciones trágicas de las leyes atenienses y del *lógos* socrático presentan cuadros de desdoblamiento y “auto-convencimiento” en los que el filósofo arriesga mucho más que una simple discusión, porque su pensamiento pone dramáticamente en juego su vida. *Mutatis mutandis*, estos cuadros platónicos de desdoblamiento y “auto-convencimiento” guardan paralelos sustanciales con la tragedia. Recuerdan, por ejemplo, la escena de Heracles “auto-debatiendo” con sus armas que le recriminan a partir de su decisión de forzarse a vivir. Y recuerdan la escena del Áyax sofocleo dirigiendo sus palabras a la espada que lo ha de matar tan benévolaente (v. 822: εὐνοῦστατον).

Conclusiones

Para finalizar nuestro trabajo, retomaremos solo ciertos aspectos del cuestionamiento ético y/o normativo que realizan los autores que hemos trabajado, y los vincularemos con nuestra contemporaneidad, con el fin de ilustrar que los pensadores griegos brindan valiosos aportes a nuestra comprensión actual del problema del suicidio.

En los tres capítulos de nuestro escrito, vimos que tanto Sófocles como Eurípides y Platón realizan cuestionamientos éticos sobre el problema del suicidio. No obstante, el cuestionamiento ético no se correlaciona de modo necesario con el cuestionamiento de la normatividad socialmente vigente. Así, el imperativo moral según el cual no es aceptable el suicidio “cobarde” (el que comete un hombre motivado por dolor en sentido “anímico” o “psicológico”) aparece de forma manifiesta en *Heracles* y en el corpus platónico que hemos analizado: en el drama se lo cumple de forma bastante incuestionada (además, Teseo “refuerza” su cumplimiento cuando amonesta a Heracles por conducirse como mujer), y Platón acredita el imperativo éticamente, como una elección legítimamente fundada.

Sófocles, sin embargo, yuxtapone en *Áyax* el cuestionamiento ético con el cuestionamiento normativo. Pues el daño a los enemigos, por un lado, es en *Áyax* la asunción tanto de un imperativo social válido como de una ética propia (y socialmente “impropia”) y, por otro lado, el mismo principio de dañar a los enemigos permite explicar su suicidio como la relación conflictiva del héroe consigo mismo y con los demás. *Áyax* “pone en jaque”, a través de su “ética de la venganza”, el sistema relacional griego de *philia*: el lance de sus daños es desmesurado, pero no porque simplemente pervierta un código social, sino porque expone la perversión inherente al código al hacerlo valer a una escala cósmica. Además, nos hemos visto compelidos a considerar su suicidio como honorable, yendo contra el imperioso paradigma antiguo de la muerte heroica en batalla. El *Áyax* sofocleo es un ejemplo que con su *êthos* heroico, en el cual se concierta esta singular concurrencia de cuestionamiento ético y normativo, solo habla de sí mismo. Nos obliga a (intentar) explicar su perspectiva aislada, es decir, a adentrarnos en el desencuentro ético-normativo que mantiene con los valores de la sociedad de su tiempo y con los valores de la —más bien pretérita— sociedad heroica. Pero, aunque apartado de toda sociedad, el hijo de Telamón nunca es denostado por su *autothanasia* y, al final de la pieza de Sófocles, recibe los honores propios de un héroe: la sociedad humana y la divina deben ceder a su intransigencia. *Áyax* es un paradigma valioso

para nuestra actualidad, en la que una actitud común ante el suicidio —además de la negación— es la condena moral a quien comete el acto. Sófocles, en cambio, nos coloca en la imposibilidad de aproximarnos al acto suicida de Áyax con una preconcebida mirada condenatoria o laudatoria. Nos obliga a dejar de lado las consabidas categorías (tanto antiguas como modernas) con las cuales nos acercamos al problema del suicidio, y a realizar un verdadero esfuerzo por comprender las motivaciones singulares de la más individual de las muertes. Quizás la condena moral de nuestro tiempo simplemente encubra el temor ante el peligro de comprender un problema ético como el suicidio, es decir, un problema en donde el “conocimiento” compromete la misma existencia.

Eurípides, por otra parte, toma como punto de partida la conservación normativa para realizar uno de sus cuestionamientos éticos sobre el problema de la *autothanasia*. Heracles decide forzarse a vivir porque, al querer evitar la acusación de cobardía, adhiere al imperativo cultural que dicta que un hombre no puede suicidarse motivado por el dolor “anímico”. A través de su elección deliberada, entonces, el héroe acredita éticamente la validez de este imperativo moral. Pero si trascendemos el punto de vista de su decisión, en una perspectiva más global el dramaturgo nos muestra, al final de la obra, a un héroe abatido por el dolor interior, un dolor que se percibe exteriormente en el desfallecimiento físico, en la impotencia de Heracles para sostenerse a sí mismo. Eurípides representa dramáticamente cuán difícil es para el héroe el cumplimiento de aquel imperativo. De este modo, según vimos, tanto el rechazo inicial al suicidio por parte de Heracles, como la posibilidad de sostener efectivamente esta decisión a lo largo del tiempo, se imbrican de modo esencial a la ayuda, material y “anímica”, que le brinda Teseo. Con Eurípides, el problema —de la decisión— sobre el suicidio desborda los límites de una muerte individual y se traslada al ámbito ético de las relaciones de *philia*. Un desplazamiento que merece ser recuperado. Cuando Heracles manifiesta por primera vez su decisión de suicidarse, ante la llegada de Teseo, se cubre completamente con el manto, ocultando su cuerpo y su rostro por el temor de contaminar a su amigo y pariente ateniense con el miasma de sus crímenes. Pero Teseo insiste, en reiteradas ocasiones, en que él no teme al peligro de la contaminación: el rey ateniense va mucho más allá de la devolución concreta de una *cháris*, y está dispuesto a compartir el dolor de su *phílos*. Y esto verdaderamente quebranta el aislamiento “suicida” de Heracles e inaugura un intercambio ético que supondrá para el héroe la genuina posibilidad de rechazar su opción por la muerte —y nótese que hablamos solo de la “posibilidad” de tomar una opción que antes no estaba disponible—.

Estas escenas merecen ser consideradas con mayor detenimiento porque, a los ojos de nuestra contemporaneidad, Teseo realmente previene el suicidio, y el modo en que lo hace conlleva el cuestionamiento latente de un imperativo cultural bajo el cual vivimos. En la actualidad, en efecto, se asume usualmente una actitud de ocultación, y se cree que “del suicidio no hay que hablar, al menos no abiertamente, porque hacerlo es replicar un comportamiento contagioso”. De alguna forma, entonces, nuestra sociedad ha “criminalizado” al suicida, y le arroja un manto de silencio para apartarlo de su vista y evitar contaminarse con el miasma de su impío crimen. La actitud de Teseo, además de desactivar la eficacia de este tipo de pensamiento mágico (el temor de “contagiarse” por un impío “crimen”), resulta ejemplar en otro aspecto. El diálogo ético que el rey ateniense inaugura con su *philos* evidencia que la ocultación y el silencio (mejor dicho, el silenciamiento) no tienen en todos los casos un valor homogéneo. Algo que parece desconocer nuestra sociedad actual, ya que se muestra tan reacia, por ejemplo, a difundir estadísticas de suicidio como a hablar abiertamente de este tipo de muerte a los fines de su prevención.

Platón, por su parte, relaciona los aspectos éticos y normativos del tratamiento del problema de la *autothanasia* de maneras dispares. En *Fedón*, v. g., el cuestionamiento ético implica básicamente una propuesta normativa: el imperativo filosófico (es decir, no social) que prohíbe el suicidio en toda circunstancia. Pero, en *Leyes*, el “cuestionamiento” ético se traduce en una clasificación según la normatividad vigente, que estandariza los actos suicidas aceptables e inaceptables. Platón, con su ponderación de los suicidios aceptables, como el de tipo institucional (que no es una *autothanasia* voluntaria), exhibe sugerentes aristas políticas del problema y nos previene de utilizar con ligereza la categoría de “suicidio”. Cuando a la muerte por mano propia la reglamenta la sociedad, exigiendo en determinadas circunstancias el auto-sacrificio de alguno de sus miembros, como cuando la *pólis* condena a alguien a beber la cicuta, resulta difícil de aceptar eso como un suicidio y llamarlo de tal modo. Tanto el acto suicida como la normativa social muestran en este caso que la vida humana no tiene un valor social en sí misma: no importa la conservación *per se* de una vida (aunque se pregone lo contrario), sino que resulta más importante la conservación de aquellos valores que hacen que la vida pueda ser vivida de un modo socialmente aceptable. Toda sociedad regula normativamente prácticas que, eventualmente, se transforman en auto-sacrificios impuestos.

Finalmente, consideremos que entre la normatividad socialmente vigente y el nivel meta-reflexivo de la ética se ubica el plano intermedio del sentido de la opción por el suicidio. Dicho en términos simplificados: la normatividad no es solo imperativa y la ética no es únicamente reflexiva, pues ambas se retroalimentan. Por lo tanto, la decisión humana

—incluso la más meditada— se desprende de un porqué imbricado a un cómo. Heracles, por ejemplo, quería arrojar desde un elevado risco, y esto hubiese sido un arrebatado de desesperación para aniquilar su conciencia. Pero luego, con su conciencia más sosegada, reordena su destino atroz, y Hera se le descubre como un poder interventor que le permite justificar o sobrellevar tanto su opción por la muerte como su opción por la vida. Porque, en definitiva, la opción por la muerte no es menos absurda que la opción por la vida: si es imposible hallar un motivo último e inquebrantable para vivir, también es imposible hallar un motivo último e inquebrantable para morir. Pero, como a Heracles, la normatividad social nos impele a veces a buscar unos con mayor urgencia que otros.

Sócrates, en cambio, nos ofrece un paradigma muy difícil de asimilar, un sentido de la *autothanasia* que hoy es culturalmente resistido, ya que nuestra sociedad tiende a aprehender el fenómeno del suicidio bajo el sentido de la culpa —o incluso de la lástima—. Pero, insistimos, no existe “el” suicidio, sino que hay suicidios, ¿y acaso se trata de prevenirlos o lamentarlos todos? Sócrates, en efecto, bebe la cicuta, pero no cumple una condena como lo haría cualquier otro ciudadano irritado o temeroso, sino que ejecuta el acto supremo de su razón y su libertad. Un acto que surge del compromiso existencial que mantiene con la verdad, porque su *autothanasia* es la consecuencia cabal —en sentido lógico y ético— de darle vida al pensamiento, algo que en definitiva es tan inevitable como la muerte.

EDICIONES y TRADUCCIONES

I. Sófocles. *Áyax*

Alamillo, Assela (trad.) (1981). *Sófocles. Tragedias* (introducción de J. Bergua Cavero, revisión de C. García Gual), Madrid (BCG).

Ferrari, Francisco - Medda, Enrico & Pattoni, Maria Pia (1997). *Sofocle. Aiace-Elettra*, Milano.

Finglass, Patrick J. (ed.) (2011). *Sophocles. Ajax*, Cambridge.

Jebb, Richard (1907). *Sophocles: The Plays and Fragments*. Part VII: The Ajax, Cambridge.

Pearson. Alfred C. (ed.) (1955²). *Sophoclis. Fabulae*, Oxford.

II. Eurípides. *Heracles*

Barlow, Shirley (ed.) (1996). *Euripides Heracles*, Warminster.

Bond, Godfrey W. (ed.) (1981). *Euripides Heracles*, Oxford.

Calvo, José L. - García Gual, Carlos & de Cuenca, Luis A. (trad.) (1982). *Eurípides. Tragedias II*, (rev. de A. Bernabé), Madrid (BCG).

Diggle, John (ed.) (1981-1994). *Euripidis Fabulae*, vols. 1-3, Oxford.

III. Platón

Burnet, John (ed.) (1952 [1900]). *Platonis Opera*, 5 vols., Oxford.

Bury, R. G. (ed.) (1926). *Plato. Laws*, vol X (I-II) *LCL*, Harvard.

Duke, E. A. *et al.* (1995). *Platonis Opera. Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Sophista, Politicus, Theaetetus*, vol. I. (OCT), Oxford.

Eggers Lan, Conrado (trad.) (1986). *Platón. Diálogos IV. República* (introducción, traducción y notas), Madrid (BCG).

Emlyn-Jones, Chris & Preddy, William (eds.) (2013). *Plato. Republic*, vol V (I-II) *LCL*, Harvard.

Emlyn-Jones, Chris & Preddy, William (eds.) (2017). *Plato. Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo*, vol I *LCL*, Harvard.

García Cual, Carlos - Martínez Hernández, M & Lledó Iñigo, Emilio (trad.) (1986). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (introducción, traducción y notas), Madrid (BCG).

Lisi, Francisco (trad.) (1999). *Diálogos Vol. 9 Leyes (Libros VII-XII)* (introducción, traducción y notas), Madrid (BCG).

Slings, Simon R. (2003). *Platonis. Respublica*, Oxford.

DICCIONARIOS, LÉXICOS, GRAMÁTICAS

- Bailly, Anatole (1963). *Dictionnaire Grec-Français*, Paris.
- Chantraine, Pierre (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris.
- Crespo, Emilio, Conti, Luz & Maquieira, Helena (2003). *Sintaxis del griego clásico*, Madrid.
- Liddell, Henry G., Robert Scott & Henry S. Jones (1996⁹). *A Greek-English Lexicon*, with rev. supp., Oxford.
- Smyth, Herbert W. (1956²). *Greek Grammar*, rev. by G. Messing, Harvard.
- Thesaurus Linguae Graecae: a digital library of Greek literature*, Irvine, CA. Versión E [CD ROM], University of California, 2000. Actualizaciones posteriores disponibles en: http://www.tlg.uci.edu/authors/post_tlg_e.php.

BIBLIOGRAFÍA

- Adkins, Arthur W. H. (1960). *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford.
- (1966). “Basic Greek Values in Euripides’ *Hecuba* and *Hercules Furens*”. En *CQ* 16: 193-219.
- Allan, William (2005). “Tragedy and the Early Greek Philosophical Tradition”. En Gregory, Justine (ed.). *A Companion to Greek Tragedy*, London, pp. 71-82.
- Assael, Jacqueline (2001). *Euripide, philosophe et poète tragique*, Louvain.
- Belfiore, Elizabeth (2000). *Murder among Friends. Violation of Philia in Greek Tragedy*, Cambridge.
- Biggs, Penelope (1966). “The disease theme in Sophocles’ *Ajax*, *Philoctetes* and *Trachiniae*”. En *CPh* 61.4: 223-235.
- Blundell, Mary W. (1989). *Helping Friends and Harming Enemies. A Study in Sophocles and Greek Ethics*, Cambridge.
- Boeri, Marcelo (2002). “Sobre el suicidio en la filosofía estoica”. En *HYPNOS. Revista do Centro de Estudos da Antiguidade* 8.1: 21-33.
- Buis, Emiliano - Rodríguez Cidre, Elsa & Atienza, Alicia (eds.) (2016). *El nómos transgredido. Afectaciones poéticas de la normatividad en el mundo griego*, Buenos Aires.
- Cairns, Douglas (1993). *Aidôs: the psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature*, Oxford.
- Darbo-Peschanski, Catherine (2010). “Questions sur la normativité dans l’antiquité grecque et romaine”. En *Métis* 8: 7-20. Disponible en línea: <https://books.openedition.org/editionsehess/2505>
- Delcourt, Marie (1939). “Le suicide par vengeance dans la Grèce ancienne”. En *Revue de l’histoire des religions* 119: 154-71.

- Dihle, Albrecht (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*, California.
- Dodds, Eric R. (1999). *Los griegos y lo irracional*, Madrid.
- Dover, Kenneth J. (1994 [1974]). *Greek Popular Morality. In the Time of Plato and Aristotle*, Oxford.
- Durkheim, Émile (2012 [1897]). *El suicidio*, Madrid (tít. original: *Le suicide*, Paris).
- Easterling, Pat (ed.) (1997). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge.
- England, Frank (2010). “Affirming Human Bonds in a Time of Crisis. A Central Action of Euripides’ *Heracles*?”. En *Journal of Literary Studies* 26.4: 1-16.
- Faber, Melvin Donald (1970). *Suicide and Greek Tragedy*, New York.
- Filócomo, Constanza (2014). “Y vamos a correr por las cornisas” Marginalidad y locura en Heracles de Eurípides (trabajo final de grado). Disponible en línea: <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/2978>
- Gambon, Lidia (2016). “La tragedia y la *paideía* del dolor y la locura: *Heracles* y *Orestes*”, en *Saga* 5: 160-189. Disponible en línea: <http://sagarevistadeletras.com.ar/numero/primer-semester-2016/>
- Garland, Robert (1983). “Death without dishonor. Suicide in the ancient world”. En *History Today* 33.1: 33-7.
- Garrison, Elise (1991). “Attitudes Toward Suicide in Ancient Greece”. En *TAPhA* 121: 1-34.
- (1995). *Groaning Tears. Ethical and Dramatic Aspects of Suicide in Greek Tragedy*, Leiden.
- Gibbert, John (1997). “Euripides *Heracles* 1351 and the Hero's Encounter with Death”. En *CPh* 92: 247-257.
- Goldhill, Simon (1997). “The language of tragedy: rhetoric and communication”. En Easterling, Pat (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, pp. 127-150.
- Gregory, Justine (1997²). *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Ann Arbor.
- (2002). “Euripides as social critic”. En *G&R* 49.2: 145-162.
- (ed.) (2005). *A Companion to Greek Tragedy*, London.
- Hall, Edith (1997). “The sociology of Athenian tragedy”. En Easterling, Pat (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, pp. 93-126.
- Halleran, Michael (1986). “Rhetoric, Irony, and the Ending of Euripides’ *Herakles*”. En *Classical Antiquity* 5.2: 171-181.
- Katsouris, Antigoni G. (1976). “The suicide motive in ancient drama”. En *Dionysio* 47: 5-36.
- Lawrence, Stuart (2013). *Moral Awareness in Greek Tragedy*, Oxford.
- Loraux, Nicole (1989 [1985]). *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid (tít. original: *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris).
- Montiglio, Silvia (2000). *Silence in the Land of Logos*, Princeton.
- Nussbaum, Martha (1986). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.
- Ogden, Daniel (ed.) (2007). *A Companion to Greek Religion*, Singapore.

- Ormand, Kirk (ed.) (2012). *A Companion to Sophocles*, Oxford.
- Parker, Robert (1983). *Miasma, Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.
- Perczyk, Cecilia J. (2018). *La locura en Heracles y Bacantes de Eurípides*, Buenos Aires.
- Rademaker, Adriaan (2005). *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint*, Leiden.
- Reinhardt, Karl (2010 [1933]). *Sófocles*, Madrid.
- Romilly, Jacqueline (1980). “Le refus du suicide dans *l’Heracles* d’Euripides”. En *Archaiognosia* 1: 1-10.
- Santas, Gerasimos (ed) (2006). *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Oxford.
- Silk, Michael S. (ed.) (1996). *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford.
- Strachan, J. Christopher G. (1970). “Who did forbid suicide at *Phaedo* 62b”. En *CQ* 20: 216-220.
- Szlezak, Thomas (1991). *Leer a Platón*, Madrid.
- Taran, Leonardo (1966). “Plato, *Phaedo*, 62 A”. En *AJPh* 87.3: 326-336.
- van Hooff, Anton J. L. (2002 [1990]). *From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity*, London.
- Vernant, Jean-Pierre & Vidal-Naquet, Pierre (2002 [1972]). *Mito y tragedia en la Grecia Antigua I*, Barcelona (tít. original: *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris).
- Walcot, Peter (1986). “Suicide. A question of Motivation”. En *Studies in Honour of T.B.L. Webster I*, Bristol, pp. 231-7.
- Weiberg, Erika L. (2018). “Weapon as Friends and Foes in Sophocles’ *Ajax* and Euripides’ *Heracles*”. En Mueller, Melissa & Telò, Mario (eds.). *The Materialities of Greek Tragedy. Objects and Affect in Aeschylus, Sophocles and Euripides*, London.
- Williams, Bernard (1993). *Shame and Necessity*, Berkeley.
- Yoshitake, Sumio (1994). “Disgrace, Grief and Other Ills. Herakles' Rejection of Suicide”. En *JHS* 114: 135-153.