

Revista de la Escuela de Estudios Generales, Universidad de Costa Rica

Enero-junio, 2017 • Volumen 7, número 1 • EISSN 2215-3934 • pp. 1-46

Recibido: 12-Marzo-2016 **Aceptado:** 02-Junio-2016

Kairotanasia y ancianidad en la antigüedad clásica

DOI: <http://dx.doi.org/10.15517/h.v7i1.27642>

Alfonso López Pulido

Docente en la Facultad de Educación de la Universidad Internacional de La Rioja, España.

Correo electrónico: alfonso.lopezpulido@unir.net

Todos los derechos reservados. Universidad de Costa Rica. Esta revista se encuentra licenciada con Creative Commons. Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 Costa Rica.

Correo electrónico: humanidades@ucr.ac.cr / Sitio web: <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/humanidades>

***Kairotanasia* y ancianidad en la antigüedad clásica**

Resumen

En el contexto de la ancianidad en el mundo clásico es muy difícil establecer una línea divisoria entre el suicidio y la *kairotanasia*, considerada por algunos como la muerte oportuna. A pesar de que la lista de suicidios es amplia, especialmente entre los de índole política, la mayor parte de los casos que se trataron como suicidios entre los ancianos, no fue otra cosa que, la puesta en práctica de la *kairotanasia*. Ello se debe a un matiz distintivo: la decisión de infligirse la muerte se adopta al llegarse a la conclusión de que la vida ya no puede seguir disfrutándose con un mínimo de condiciones psíquicas y físicas, las cuales la hagan apetecible y digna de ser vivida.

Palabras claves:
Muerte, suicidio,
anciano, civilización
antigua, derecho a la
dignidad.

***Kairothanasia* and old age in the classical world**

Abstract

In the Classical World, it is very difficult to establish a dividing line between suicide and *kairothanasia*, considered by someone as the opportune death. Although there is a long list of suicides, especially political ones, most of the cases accepted so far as suicides among the elderly could be considered to be the practice of *kairothanasia*. It is due to different connotation of the idea that the decision to commit suicide appears because of the conclusion that life cannot be enjoyed without a minimum of mental and physical ability to make it worth living.

Keywords: Death,
suicide, elderly,
ancient
civilizations, right
to dignity.

Introducción

Existen un cierto número de dificultades cuando nos enfrentamos al intento de diferenciar el suicidio de la *kairotanasia*,¹ la muerte a tiempo. Por ello, en este artículo vamos a intentar reflejar cómo una serie de personajes pusieron fin a su vida —lo cual puede ser calificado como suicidio—, de una forma en la que se aprecia la conciencia de haber llegado al final del ciclo vital, por las causas que fueren, si bien el mayor número se limitan al ámbito de la senectud, y de que la mejor opción es la de morir.²

En el mundo griego y romano contamos con una amplia nómina de personalidades, gran parte de ellos filósofos, que, aunque vivieron en épocas y tuvieron opiniones diferentes, poseyeron un elemento común: el de morir a una edad avanzada, cuando ya no podían valerse por ellos mismos, voluntariamente, tras unos días sin comer y sin dolor alguno, en el momento oportuno para dejar la vida, como algunos de ellos manifiestan. De esta forma, la idea del momento justo y de la oportunidad enlaza con *Kairós*, dios del momento oportuno,³ que, a la par, era un caro concepto para los pitagóricos⁴ y también tenido en cuenta por los sofistas, los cuales solían resaltar que la retórica era una disciplina inigualable para adaptarse y saber aprovechar las circunstancias cambiantes.

Así las cosas, si *kairós* es, con total claridad, el momento adecuado para llevar a cabo cualquier acción, estos primeros filósofos practicaron la *kairotanasia*, la muerte a tiempo, en el momento oportuno,⁵ quisieron el *kairós* de la propia muerte (Rojas-Osorio, 2002). Nos encontramos pues,

con hombres de edad avanzada que ya no pueden valerse por sí mismos y que racionalizan o justifican su muerte argumentando que ha llegado el momento oportuno y que se provocan la muerte, en un claro acto de libertad, porque no pudieron decidir el momento de su nacimiento, pero sí el su muerte. Para ellos, *kairós* representa esa idea de la oportunidad:

No esperar por el dolor la muerte inevitable, no el sufrimiento en vano y sin recursos, representa una inteligente decisión, tomada con madurez y hecha con pleno conocimiento de la situación (Deshaies, 1947, p. 502).

Dentro de la *kairotanasia*, la inedia ocupa un lugar importante entre los filósofos griegos y romanos. Estamos ante la acción de dejarse morir, puesto que el vocablo griego con el que se denomina este tipo de muerte, el de *apokarteréo*, tiene el significado de cesar o dejar de resistir. Este término *apokarteréo* aparece relacionado, en un texto hipocrático, con la hidromiel, bebida alcohólica fermentada compuesta por agua, miel y levadura. Hipócrates aclara que es falso lo que se afirma sobre que está relacionada con la muerte rápida porque la utilizan aquéllos que se dejan morir de hambre:

La gente acusa a la hidromiel de consumir a quienes la toman, y de ahí la creencia de que provoca rápidamente la muerte. Esta opinión negativa viene de los que se dejan morir de hambre, pues algunos

usan sólo la hidromiel, y enseguida se les achaca eso. Pero en absoluto es así (Hipócrates, trad. en 2000, p. 56).

En la obra de Galeno también el término *apokarteréo* aparece relacionado con la miel, en concreto con la leche y la miel. En algunos de sus comentarios hace alusión a esa falsa creencia que relaciona, con una muerte rápida, la ingesta de leche y miel. Ello debe estar relacionado con el conocimiento de la biografía de Demócrito. Y este término *apokarteréo* es sustituido por *aposjómenos* en la obra de Luciano para referirse a la muerte de Demonacte (López-Pérez, 2013). Significa abstenerse, aunque tanto Hipócrates como Galeno lo empleaban en relación con la abstinencia sexual, que provocaba desequilibrio mental o falta de juicio y, no en vano, *epoché* deriva de *ejo* que significa suspensión del juicio.

En relación con el mundo griego, a continuación se exponen algunos casos importantes.

Para empezar, Porfirio relata que Pitágoras se dejó morir de hambre ayunando:

Y en el territorio de Metaponto dicen que murió Pitágoras; se había refugiado en el santuario de las Musas, donde permaneció cuarenta días privado de alimento (Porfirio, trad. en 2000, p. 57).

Grecia

Anaxágoras de Clazómene (500-428 a. C.) fue uno de los primeros en hacer uso de este procedimiento. Maestro de Eurípides, Demócrito, Tucídides, Empédocles y también de Sócrates, según algunos. Al llegar a la ancianidad sufrió dos graves calamidades, ya que fue acusado de impiedad y tuvo que enterrar a sus hijos:

Fue desterrado de Atenas, tras haber sido defendido por Pericles. Y una vez que llegó a Lámpsaco, puso fin a su vida ayunando. Se suicidó a los setenta años, en razón de haber sido sometido a prisión por los atenienses, [acusado de] introducir una doctrina nueva sobre el dios (Diógenes Laercio, trad. en 2000).

Sobre la muerte de Demócrito de Abdera (370 a. C.), existen varias versiones, aunque coinciden en lo esencial:

Murió Demócrito, como dice Hermipo, en esta forma: como fuese ya muy anciano y se viese vecino a partir de esta vida, a su hermana, que se lamentaba de que si él moría en la próxima festividad de las Tesmoforias,⁶ no podría dar ella a la diosa los debidos cultos, le dijo que se consolase. Mandóle traer diariamente algunos panes calientes, y aplicándoseles a las narices, conservó su vida durante las fiestas; pero pasados sus días, que eran tres, terminó su vida sin dolor alguno, a los ciento nueve años de edad, como dice Hiparco (Diógenes Laercio, trad. en 2000).

El que Demócrito continuase viviendo tres días más, gracias al olor de unos panes calientes, está relacionado con el trigo, uno de los atributos propios de la diosa Deméter. Se aprecia que el filósofo murió eutanásicamente, es decir, sin dolor alguno, de inanición (Soto-Rivera, 1998).

Poseemos otra versión, que nos llega de la mano de Ateneo de Naucratis, en la que el alimento último que el filósofo ingirió fue la miel y no el pan:

Se cuenta que Demócrito de Abdera, debido a su vejez, había decidido quitarse la vida y para lograrlo disminuía día a día, la cantidad de alimento. Pero al llegar los días de las Tesmoforias, las mujeres de la casa le suplicaron que no muriera durante la celebración para que ellas pudieran participar en los ritos sagrados. Él consintió, ordenándoles que colocaran a su lado un recipiente con miel y se mantuvo así con vida los días necesarios, bastándose sólo con el aroma exhalado por la miel. Pasados los días [de la fiesta], al apartar de sí la miel, murió (Ateneo de Naucratis, trad. en 1999).

Esta versión, en la que Demócrito consume miel, un alimento asociado a la muerte por hambre en los textos de medicina grecorromana, nos aporta la información de que el filósofo tenía un especial conocimiento sobre la alimentación, demostrado en una obra de carácter médico, *De la dieta* o *Dieticón* (Diógenes Laercio, trad. en 2000). Pero, es que, si volvemos a Ateneo, que nos informa de esa miel con pan, que constituía una de las fuentes de alimentación preferidas por los seguidores de Pitágoras, de

acuerdo con lo que refería Aristóxeno, el cual añadía que aquéllos que lo empleaban como base de sus comidas podían escapar de todas las enfermedades (Aristóxeno, trad. en 2001), puede colegirse que aquel pan caliente de Demócrito pudiera tener miel (Soto-Rivera, 1998).

En el relato de cómo se produce la muerte de Demócrito, debemos resaltar las súplicas de la hermana, en el sentido de que ello le impediría acudir a los cultos que debía tributarle a la diosa Deméter. Esta cuestión tiene que ver con el hecho de que las mujeres desempeñaban un papel específico en los rituales funerarios, quizá por ser dueñas del nacimiento y, por ello, en estrecho contacto con las fuerzas más secretas, portadoras de la impureza. Si en el nacimiento se hallan íntimamente relacionadas con aquella parte del cuerpo que escapa a la cultura para no obedecer más que a una naturaleza salvaje, en relación a la muerte son las encargadas de vigilar los rituales de preparación del cuerpo del fallecido para purificarlo antes de la presentación a próximos y amigos.

Podemos destacar que Sócrates se lava para prepararse a morir con la intención de evitar que las mujeres tengan que lavar su cadáver. Observamos que es significativo que la misma mujer que viene a ayudar en el nacimiento, acude también a prestar su socorro en estos últimos cuidados. El cadáver es expuesto, durante uno o dos días, sobre un lecho de gala, vestido con ropas blancas, lavado y untado con

esencias perfumadas. Las mujeres de la casa conducen la lamentación ritual y cantan el treno fúnebre.

El cortejo se pone en marcha por la noche, camino de la necrópolis, y solo les está permitido a los parientes próximos el poder ir en él, mientras que la ley de Julis, en la isla de Ceos, que indica quiénes deben mantenerse alejados del acto impuro de los funerales, expresa claramente que las mujeres más allegadas al muerto —madre, esposa, hermanas, hijas y cinco mujeres de la familia— están obligadas a participar ritualmente en el mismo, con el encargo de purificarse luego. Observamos, pues, cómo son las mujeres las que aseguran los ritos de celebración del muerto (Bruit-Zaidman, 2006).

Hegesias de Cirene (nacido en torno al 300 a. C.), al que llamaban “el persuasivo de la muerte”, perteneciente a la escuela cirenaica, sostuvo que la muerte, si se buscaba la verdad, separaba de los males no de los bienes, lo cual hizo que, en sus enseñanzas, se entregase a un profundo pesimismo que habría impulsado a muchos de sus seguidores al suicidio, hasta el punto que el rey Ptolomeo II Filadelfo tomó la decisión de prohibirle que en adelante tratase esta cuestión (Valerio Máximo, trad. en 1988) a través de sus lecciones (Cicerón, trad. en 2000). Escribió una obra titulada *Apokarteréo* que significa “el que se deja morir de hambre” y en la que relata que cierto personaje que se estaba dejando morir de inanición, es

reanimado por los amigos, a los que les increpa, enumerándoles las desventajas de la vida humana (Cicerón, trad. en 2000).

Isócrates, a la edad de noventa y ocho años o de cien, según algunos, también murió privándose, durante cuatro días, de comer, en el año 338 a. C., tras conocer la derrota ateniense en Queronea, a manos del ejército macedonio de Filipo II, padre de Alejandro Magno (Plutarco, trad. en 2001; Pausanias, trad. en 2002; Luciano de Samosata, trad. en 2002c).

Diógenes de Sínope, quizá el más conocido de todos los filósofos cínicos, que poseía una clara opinión sobre la muerte, ya que al preguntarle si esta era algo negativo, contestó: “¿Cómo será mala, cuando estando presente no es sentida?” (Diógenes Laercio, trad. en 1981), parece que murió en torno a los noventa años de edad (Diógenes Laercio, trad. en 1981), si bien los testimonios sobre el modo de su fallecimiento son diversos.

Según algunos, como se comió cruda una gran cantidad de carne de buey, sufrió un cólico que le produjo la muerte, mientras que hay quien sostiene que, mientras les daba carne de pulpo a unos perros, sufrió mordeduras por parte de ellos en uno de los tendones de los pies. Sin embargo, sus más allegados, sostienen que detuvo la respiración, lo cual también opina Crecidas Megalopolitano o Cretense, porque sospechaban que él mismo se había dado muerte por deseo de dejar la vida (Diógenes Laercio, trad. en 1981) antes de que las fuerzas le flaqueasen y la “odiosa vejez que atenaza los miembros venga a abatir su espíritu indomable”, por lo que eligió

abandonar el mundo por la puerta grande que siempre permanece abierta al sabio: se da muerte mediante la retención del aliento (Diógenes Laercio, trad. en 1981). Así, fue dueño de su destino y del momento de su muerte, mostrando, una vez más, el carácter de ruptura y de independencia de los cínicos.

Zenón de Citio (350-260 a. C.), el gran representante del estoicismo, también decidió el momento justo de su muerte, algo que probablemente imitaron algunos de sus seguidores:

Sobrepasó en ocho los noventa años de vida, habiendo vivido sin enfermedades y con salud. Perseo dice, en sus Lecciones morales, que falleció a los setenta y dos... Apolonio, a su vez, refiere que estuvo durante cincuenta y ocho años al frente de la escuela. Su muerte fue de esta manera: al salir de la escuela, tropezó y se quebró un dedo. Y mientras golpeaba la tierra con la mano dijo aquello de Níobe:⁷ “Voy. ¿Por qué me llamas?” Enseguida, ahogándose, murió (Diógenes Laercio, trad. en 1981).

Del relato de cómo tuvo lugar su muerte, podemos deducir que aplicó el aserto de su doctrina, la estoica, sobre la autoprivación de la vida, ya que debió interpretar que su caída había tenido lugar como consecuencia de la degeneración física y mental que le causaba su avanzada edad y que, por ello, podía dejarse morir, puesto que los estoicos justificaban el provocarse

la muerte cuando lo exigiese el interés de la patria o se padeciese una enfermedad incurable (García-Gual e Imaz, 1987).

Epicuro (332-260 a. C.), el gran rival doctrinal del estoico Zenón, ya que fue el fundador del epicureísmo, posee una visión particular sobre la muerte, al considerar que lo importante es vivir lo mejor posible y no el mayor tiempo que se pueda, de forma tal que la calidad y la intensidad se impongan a la duración:

Así pues, el más estremecedor de los males, la muerte, no es nada para nosotros, ya que mientras nosotros somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces no somos... Pero la gente huye unas veces de la muerte como del mayor de los males, y la reclama otras veces como descanso de los males de su vida. El sabio, en cambio, ni rechaza el vivir ni teme el no vivir; pues ni el vivir le parece un mal ni cree un mal el no vivir. Y así como de ninguna manera elige el alimento más abundante, sino el más agradable, así también goza del tiempo más agradable y no del más duradero. El que exhorta al joven a vivir bien y al viejo a morir bien, es un necio, no sólo por lo grato de la vida, sino porque el arte de vivir bien y el de morir bien es el mismo. Y mucho peor el que dice que es mejor no haber nacido, “pero, una vez nacido, atravesar cuanto antes las puertas del Hades” (Teognis, trad. en 2002).

Pues si lo dice convencido, ¿por qué no abandona la vida? A su alcance está el hacerlo, si es que lo ha meditado con firmeza. Y si bromea, es un necio en asuntos que no lo admiten (Epicuro, trad. en 1987).

Estas ideas sobre la muerte, las propias del epicureísmo, le hacen afrontarla con serenidad, sin temores, ya que, en realidad, se trata de la pérdida de toda sensación y, cuando esta ausencia se produzca, ya no habrá ningún tipo de dolor. Por ello, es preciso disfrutar del presente y no desear un tiempo infinito, ya que es posible, en el día a día, alcanzar la felicidad.

No obstante, también Epicuro fue consciente de que, al eliminar el temor a la muerte y a causa de diversos padecimientos, era posible que algunos hombres prefiriesen poner fin a su vida, cuestión ante la que el epicureísmo mostró su oposición. Esta doctrina opinaba que la vida es un bien y que, a lo largo de toda ella, siempre habría algún momento en el que se pudiese gozar de algún placer, lo cual era mejor que morir (García Gual e Imaz, 1987).

Sin embargo, lo llamativo es que, oponiéndose a provocarse la muerte, a los setenta y dos años, Epicuro eligió el momento de su fallecimiento:

Estando ya para morir, escribió a Idomeo la carta siguiente:
“Hallándonos en el feliz y último día de mi vida, y aun ya muriendo, os escribimos así: tanto es el dolor que nos causan la estranguria y la disentería, que parece no puede ser ya mayor su vehemencia. No

obstante, se compensa de algún modo con la recordación de nuestros inventos y racionios” (Diógenes Laercio, trad. en 1981).

El estoico Cleantes (331-232 a. C.) decidió morir, mediante el ayuno, a los noventa y nueve años:

Se le hinchó la encía y, como los médicos se lo prohibieron, estuvo durante dos días sin comer. Y cuando mejoró hasta el punto de que los médicos le permitieran [ya] todo lo acostumbrado, él no lo aceptó sino que, por el contrario, siguió sin tomar alimento, alegando que para él ya estaba hecho el camino. Y de tal modo, habiendo pasado en ayuno el resto de sus días, pereció (Diógenes Laercio, trad. en 1981).

Le apareció, poco antes de morir, una pústula en torno al labio, que a los médicos les pareció maligna y vergonzosa de tolerar. Dijo a Dionisio que era oportuno dejar la vida [habiéndose reunido] pues, con sus allegados.

Podemos interpretar que esta contestación se debió a que Dionisio trataba de disuadir a Cleantes de que se dejase morir y que le preguntaba sus razones, aquellas que le habían impedido el hacerlo antes y que le obligaban a no dejarlo para un momento posterior. Es muy posible que alguna de las justificaciones que Cleantes aportó, las propias del estoicismo —entendió que esa enfermedad era incurable y que lo mejor

era dejarse morir—, acabara por convencer a Dionisio. Como Sócrates, murió en el momento oportuno (Soto-Rivera, 1995; 2000).

Dionisio de Heraclea, el discípulo de Cleantes, al que se menciona en el fragmento precedente, célebre por su disfrute de los placeres de la vida, tomó la decisión, cuando ya fue anciano, de poner fin a su vida dejando de comer:

Dionisio, “el que cambió de parecer”, dijo que el fin es el placer a causa de su condición de enfermo de los ojos. Puesto que sufría enormemente, dejó de decir que el dolor es algo indiferente... Frecuentaba los prostíbulos y se entregaba abiertamente a los placeres. Habiendo vivido cerca de ochenta años, acabó por hambre (Diógenes Laercio, trad. en 1981).

Lo más probable es que la razón aducida por Cleantes le hizo adoptar su decisión. Timón, el filósofo de tendencia pirroniana, sostiene que el pensamiento de Dionisio es *kairosófico*, lo cual es apreciable en las mutaciones de sus ideas y ello le pudo llevar a morir por inanición cuando se convenció de que estaba en el momento oportuno para morir y esa ocasión tenía que aprovecharla. Parece ser que fue la impotencia sexual la que le indicó que era el momento oportuno:

Antígono de Caristo, en la Vida de Dionisio de Heraclea, apodado “el que cambió de parecer”, dice que Dionisio, cuando celebraba en unión de los miembros de su familia la festividad de las Libaciones,

al ser incapaz de acostarse, debido a su ancianidad, con la prostituta que estaba sentada junto a él, se la devolvió a los que compartían la mesa diciendo “No puedo tensar el arco: que otro lo tome” (Homero, *La Odisea*, trad. en 2000; Ateneo de Naucratis, trad. en 1999).

Aunque el contexto era distinto al que estamos tratando, debemos traer a colación lo que Kerkhoff comentaba cuando aseguró que la pregunta sin contestar es la de que uno podría, en serio, plantear “tal muerte a tiempo”, de manera que, para evitar una especie de sobremadurez, se fijara, aunque no pudiese ser la fecha exacta, sí el límite que no debía sobrepasarse. Kerkhoff, al final, contesta que “En una palabra: acertar el kairós es un arte” (1997, p. 99). Podemos afirmar que ese arte lo cultivó Dionisio (Soto-Rivera, 2000).

Luciano de Samosata, en su *Vida de Demonacte*, nos muestra una breve biografía de un filósofo cínico, probablemente un personaje ficticio, pero que representa un modelo de filósofo bien conocido, que aplicó las técnicas propias de la *kairotanasia* en el momento en el que decidió darse muerte:

Así, en el momento en el que llegó a la conclusión de que ya no podía vivir por sí mismo, dejó de vivir, de forma voluntaria, una vez había cosechado una gran fama entre los griegos cultos... Vivió cien años sin enfermedades, sin sufrimientos... En el momento en el que fue consciente de perdía su autonomía vital, declamó entre los que le acompañaban unos versos de los Juegos: "Termina ya el certamen

que concede los más hermosos premios, y ya es hora de no más demorarse". A través del empleo de la inedia, dejó la vida lleno de alegría, de una forma igual a la que siempre había tenido para con los demás (Luciano de Samosata, trad. en 2002d).

Merecen una atención especial estos versos que constituían la proclamación final de los Juegos Olímpicos (Page, 1962), no solo por su específico significado, sino precisamente por su contrapunto, es decir, los que daban origen al comienzo del certamen:

Domine ahora el agón soberano de los brillantes concursos y el Kairós [dios del momento preciso] os invita a no demoraros más (Page, 1962, p. 861).

Pudiéramos conjeturar que Demonacte está empleando una idea pitagórica, en el sentido de que había similitud entre la vida de los hombres y los juegos que reunían a los griegos (Cicerón, trad. en 2004), de forma tal que algunos, tanto de entre los espectadores como de los participantes, estaban presentes en el tiempo que debían en los certámenes —el nacimiento en el tiempo justo—, mientras que algún otro, ya sea espectador o jugador, abandona cuando es preciso —la muerte en el momento oportuno— (Soto-Rivera, 2000).

Pitágoras exhortaba a la juventud a que desterrase la inacción, al entender que uno de los mayores bienes era el momento oportuno, el *kairós*, en cada actuación (Jámblico, trad. en 1997), puesto que en las

relaciones humanas puede también darse un comportamiento oportuno y otro inoportuno (Jámblico, trad. en 1997) y que la oportunidad, que va siempre acompañada de la ocasión y la conveniencia (Jámblico, trad. en 1997), puede, en cierta medida, enseñarse y ser objeto de teorización (Soto-Rivera, 2000).

Por último, merece destacarse la existencia de una estatua de *Kairós*, que se hallaba próxima a la entrada del estadio olímpico, y también la mención de un himno compuesto, por el poeta del siglo V a. C., Ión de Quíos, en honor a este dios, del que dice que es el hijo menor de Zeus (Pausanias, trad. en 2002).

En la época romana, al griego *Kairós*, podemos relacionarlo con la diosa romana Ocasión u Oportunidad, representada como una hermosa mujer, de pies alados y elevados sobre la punta de los mismos sobre una rueda, con el rostro cubierto por los cabellos y con la parte posterior de la cabeza enteramente calva⁸ (Cicerón, trad. en 2000; Marcial, trad. en 2001; Ausonio, trad. en 1990).

En Roma, la cuestión de la buena muerte, de la más digna y humana, que debía ser alcanzada de forma serena y apacible, se encontraba muy presente al predominar las ideas estoicas entre la mayor parte de la aristocracia, que hacían que la muerte voluntaria fuera aceptada, pero nunca como un acto de apasionamiento o huida de las miserias de la vida,

Imperio romano

sino como un acto de razón, conforme al orden natural del que forma parte el alma humana (Molina Martínez, 2013):

En esta ciudad (Marsella) se guarda en un lugar público un veneno, mezclado con cicuta, que se suministra a todo aquél que hace valer ante el consejo de los Seiscientos los motivos por los que la muerte le es apetecible. No se da el veneno más que después de su examen, que no permite a nadie salir de la vida sin un justificado motivo, pero ofrece a quien lo desea un medio de morir tan dulce como rápido, a fin de que aquellos que han tenido demasiada buena suerte o demasiado adversa pongan fin a sus vidas con la aprobación del Estado (Valerio Máximo, trad. en 1988).

La descripción que hace Cornelio Nepote de los últimos momentos de Ático, el íntimo amigo de Cicerón y destinatario del *De senectute*, es, probablemente, el primer testimonio en Roma sobre esta cuestión:

Así a la edad de setenta y siete años. Cayó por fin enfermo, pero ni él ni sus médicos estimaron en principio la enfermedad de consideración, pues pensaron que se trataba del tenesmo,⁹ cuya cura era fácil y rápida. Tras permanecer durante tres meses con esta enfermedad, sin sufrir dolor alguno, salvo los propios de las curas que tenían que hacersele, de repente la enfermedad le atacó violentamente en el recto, hasta que al fin por la región lumbar las fístulas le supuraban pus.

Antes de que le ocurriera esto, y cuando se empezó a dar cuenta de que los dolores iban en aumento de día en día y que la fiebre le subía, hizo venir a su yerno... dijo: “No es necesario que os recuerde con demasiadas palabras, pues vosotros habéis sido testigos de ello, el cuidado tan grande que he prestado a la conservación de mi salud en estos últimos tiempos. Ya que, según creo, os he probado que no he dejado por hacer nada de cuanto era conveniente para curarme, ahora no me resta sino cuidarme de mí mismo. No he querido ocultároslo; acabo de decidir dejar de alimentar mi propia enfermedad. Por eso os suplico que aceptéis mi decisión y que no me obliguéis con vuestros consejos a que desista de ella”. Dejó, pues, de tomar alimento durante dos días, con lo que la fiebre descendió repentinamente y la gravedad de la enfermedad disminuyó. Sin embargo, no por esto desistió de su propósito y así a los cinco días de haber empezado a seguir aquel plan... dejó de existir (Cornelio Nepote, trad. 2002, pp. 21-22).

Ello hacía que el hombre virtuoso tuviese que estar sometido a su destino con igual serenidad ante la dicha como ante la desgracia, hallándose la muerte autoinfligida como una opción, pudiendo disponer de su propia vida y considerada, además, como el último acto de valentía o como el definitivo acto de liberación:

Si no vamos a ser inmortales, es deseable, por lo menos, que el hombre deje de existir a su debido tiempo. Pues la naturaleza tiene un límite para la vida, como para todas las demás cosas. La vejez es el último drama de la vida de cuyo agotamiento debemos huir, sobre todo si esto se añade a la hartura (Cicerón, trad. 2003).

Idea muy relacionada con lo que ya expusiera Lucrecio:

¿Por qué no salir de esta vida, como un convidado sale del banquete, lleno de vida? (Lucrecio, trad. en 2007).

Esta cuestión la remarca Séneca (trad. en 1986), que concede una gran importancia a la libertad en relación con la muerte que uno se causa, a la que no considera un bien o un mal,¹⁰ especialmente si la entendemos “como manera de salvaguardar la dignidad personal” (Séneca, trad. en 2001) o nos encontramos “en caso de enfermedad incurable” (Séneca, trad. en 2001). La actitud senequista procede de la doctrina que profesaba, la estoica, que permitía el suicidio como camino hacia la libertad cuando se hallaba comprometida la integridad del sabio (Beltrán-Serra, 1993).

Así, particularmente en *Sobre la ira* (Séneca, trad. en 1986) menciona varias formas de quitarse la vida, entendiéndolas como el único recurso para escapar a una humillante sumisión. La última frase de esta obra es llamativa: “¿Quieres saber cuál es el camino hacia la libertad? Cualquier vena de tu cuerpo”, bastante premonitoria de su propia muerte. Ello, enlazando con algunas ideas ya expuestas por Valerio

Máximo, le hace afirmar que debemos preocuparnos no por cuándo morimos sino por cómo morimos, evaluando nuestra calidad de vida. Un ejemplo de ello son los siguientes textos:

Así pues hagamos desaparecer el placer de vivir, propio a todos los animales, que nos obliga a realizar y soportar actos vergonzosos, si se llega a descubrir que el morir es algo que produce más felicidad y bienaventuranza que el nacer (Valerio Máximo, trad. en 1988).

Camino que no hay necesidad de recorrer hasta el final. Un itinerario quedará incompleto si uno se detiene a mitad del recorrido, o antes del término fijado; la vida no queda incompleta, cuando es honesta. En el punto en que uno termine, si termina bien, queda consumada (Séneca, trad. en 2001).

Como una obra teatral, así es la vida: importa no el tiempo, sino el acierto con el que se ha representado. No atañe a la cuestión el lugar en que termines. Termina donde te plazca, tan sólo prepara un buen final (Séneca, trad. en 2001).

Sin embargo, donde hallamos una justificación que no deja lugar para la duda, será en su epístola 58:

La frugalidad puede prolongar la vejez, que no debemos ambicionar, como tampoco rechazar. Es agradable estar consigo mismo el mayor tiempo posible, cuando uno ha hecho de sí mismo una compañía

digna de gozar. Así, pues, emitiremos nuestra opinión sobre este punto: si conviene desdeñar los últimos días de la vejez, y no aguardar hasta el final, sino provocarlo con nuestras manos... Con todo investigaremos esto: si la última parte de la vida se compone de heces o de un elemento limpiísimo y purísimo, siempre que la mente esté incólume, y la sensibilidad intacta ayude al alma, y el cuerpo no esté agotado y moribundo. Porque es muy importante saber si es la vida o la muerte lo que uno prolonga. Pero, si el cuerpo es incapaz de sus funciones, ¿por qué no provocar la salida de una alma agotada?

Son escasos aquellos a quienes una vejez prolongada condujo hasta la muerte sin afrenta; para muchos su vida languideció inactiva sin ningún provecho para sí... No abandonaré la vejez en el caso de que me conserve íntegro para mí mismo, pero íntegro en aquella parte más noble; por el contrario, si comienza a perturbar mi inteligencia, a desquiciarla en sus funciones, si no me permite ya vivir, sino respirar, saltaré fuera de un edificio descompuesto y ruinoso. No rehuiré con la muerte la enfermedad en tanto sea curable y no perjudicial para el alma...

No obstante, si me doy cuenta de que he de sufrir constantemente el dolor, partiré, no por causa de él, sino porque me va a poner obstáculos para todo aquello que motiva la vida. Es débil e indolente

quien a causa del sufrimiento decide su muerte, necio quien vive para sufrir (Séneca, trad. en 2001).

Vemos pues, que la muerte voluntaria se halla en un lugar preferente de las ideas de Séneca, pero entendida como un acto de libertad para decidir el momento de abandonar la vida. En este sentido, lo que más le aflige es la dignidad humana y no las consecuencias jurídicas o sociales que pudieran derivarse (Frutis-Guadarrama, 2013).

Esta muerte autoinfligida también la justificaron Marco Aurelio, “si existe un obstáculo más fuerte que uno mismo”, y Epicteto “por la imposibilidad de vivir como un hombre honrado” (Bodson, 1966, p. 93), todo ello en consonancia con el hecho de que, durante la segunda mitad del siglo I y la primera del siglo II d. C., la influencia creciente del estoicismo en los grupos sociales dominantes, a la que antes aludíamos, dio lugar a un elevado número de ancianos que se dieron muerte, lo cual recibió la aprobación y la admiración de la alta sociedad romana (Roca-Meliá, 2001; López-Pulido, 2008), aunque no todos los senectos llegaron a estos extremos.

Todo ello hizo que, en el mundo romano, el número de lo que fueron considerados como suicidios, aunque de forma equivocada, fuese extensa. En este conjunto de muertes tuvieron un claro predominio los de carácter político, aunque también nos encontramos con casos que merecen resaltarse puesto que se argumentaron justificaciones

religiosas y filosóficas. Esto hace que, y aún señalando casos parecidos que le antecedieron, nos merezca una mención especial la muerte del filósofo cínico Peregrino, que se inmoló en una pira, en el año 165 d. C., en Olimpia, tras la finalización de los Juegos (Pausanias, trad. en 2002; Filóstrato, trad. en 2002; Amiano, trad. en 2010; Luciano de Samosata, trad. en 2002a).

Además, debemos tener en cuenta que lo que se consideraba el suicidio de ancianos —Proteo tenía alrededor de 65 años cuando puso fin a su vida— estaba bien visto, como acabamos de exponer.

Poseemos un documento excepcional, ya que Luciano de Samosata, que pudo presenciar los acontecimientos, escribió un opúsculo, titulado *Sobre la muerte de Peregrino*, en el que relataba los hechos. Según todos los indicios, esta obra tuvo que ser escrita entre los años 165 y 170:

Varias personas se acercaron por distintos sitios y encendieron una hoguera inmensa y fue entonces cuando Peregrino se quedó de pie, envuelto en una sábana completamente sucia. Pidió incienso para arrojarlo al fuego, vertió una parte y dirigiendo su mirada al Sur dijo: “Espíritus maternos y paternos, acogedme con benevolencia”, arrojándose al fuego y desapareciendo a consecuencia de las enormes llamas que se levantaron y lo engulleron (Luciano de Samosata, trad. en 2002a).

Además, Luciano, en otra de sus obras, *Los fugitivos*, también hace velada alusión a este episodio. Sin embargo, también es preciso remarcar que Luciano carga las tintas contra Peregrino, calificándolo como farsante y mentiroso, así como ávido de recibir los favores del populacho, razón que le llevó a inmolarse y ganar una fama que no iba a poder, por razones obvias, disfrutar (Luciano de Samosata, trad. en 2002a).

Todas estas cuestiones —modo teatral de presentar la propia muerte, anuncio previo durante los cuatro años anteriores—, no deben resultarnos extrañas si las analizamos bajo la óptica de la época, ya que se insertan plenamente en el ambiente cultural del momento y de hecho, podemos traer a colación otro ejemplo, algo anterior pero válido, el del rétor C. Albucio Silo, que, siendo ya anciano e incapaz de soportar los dolores que le ocasionaba un absceso, decidió morir ayunando y dio cumplida cuenta de ello, mediante un discurso, a los ciudadanos de Novara (Suetonio, trad. en 2001).

No es extraña esta actitud del rétor, ya que la argumentación, ante un magistrado, del propósito de darse muerte, constituía uno de los elementos comunes de las *controversiæ*, sobre los que los alumnos practicaban en sus clases de retórica.

Ahora bien, cabría explicar las razones que llevan a la elección, en este caso de Peregrino, del fuego. Puede aducirse su vinculación con la apoteosis, que Heracles era un caso notorio de ello y que Luciano hace

repetidas alusiones a este mito, en la que se destaca el interés del héroe por mostrar que el fuego es soportable (López-Pulido, 2013). Ello, en buena medida, se debe a la intención por mostrar una versión de la muerte de Heracles que abarcaba los dos elementos entre los que se mueve el suicidio practicado por los filósofos cínicos.

Así, por una parte, tenemos el que pretende dejar una enseñanza —el sabio cínico pone fin a sus días cuando no puede ya disfrutar de la autosuficiencia—, y, de otro lado, el elemento eudemonístico —que presenta al suicidio como única solución ante la vejez, considerada como un obstáculo insalvable para obtener la felicidad según los cínicos la entendían—. De ellos tenemos varios ejemplos, tales como los casos de Diógenes o de Metrocles (Diógenes Laercio, trad. en 1981) o el de Demonacte (Luciano de Samosata, trad. en 2002d).

Todo ello estaba en el ambiente de la época, especialmente en la parte oriental del Imperio, ya que el decidir poner fin a la vida a través de esta modalidad de muerte, era vista como una demostración de valor. Prueba de ello es el testimonio de Pausanias (trad. en 2002), del siglo II d. C., acerca de la muerte de un vencedor olímpico, Timantes de Cleonas, que se autoinmoló en una pira cuando dejó de triunfar en los Juegos, hecho que algunos investigadores relacionan como alusivo a Peregrino (López-Pulido, 2013).

Hemos visto, pues, la existencia de una muerte autoinducida en la que se aprecian cuestiones de índole filosófica y política, debiendo remarcarse que no se trata de un hecho aislado. Por ello, merece la pena detenerse en los suicidios de Cálano y de Zármaro, dos brahmanes o gimnosofistas —según la acepción griega—, sin dejar de mencionar el martirio de S. Policarpo, acaecido en Esmirna en el año 155 d. C. (Dudley, 1937; Ruíz-Bueno, 1968), aunque este caso se trate de una ejecución y no de un suicidio.

Así, Estrabón (trad. en 2001), Plutarco (trad. en 2001), Arriano (trad. en 2001) y el propio Luciano (trad. en 2002a) mencionan el caso de Cálano. Plutarco, que tiene un punto de vista positivo, relata que su muerte, la cual tuvo lugar en Susa, cuando contaba 73 años, se debió a que le era preferible la muerte que seguir con padecimientos intestinales. El relato de Estrabón, en el que no oculta su animadversión, ya que lo considera un adulator y un parásito, muestra la disparidad de descripciones que hubo sobre la muerte de Cálano, ya sea cuando se trata de referir lo que le pudo hacer que se suicidase como cuando se describen los hechos.

De hecho, una de las versiones del propio Estrabón indica que erigió una pira con una cama de oro, sobre la que se acostó tras envolver su cabeza y se dejó quemar. Esta versión es coincidente con la de Plutarco, si bien este añade que fue capaz de mantenerse inmóvil, tal como exigía la tradición propia de los gimnosofistas. Sin embargo, Estrabón, en otra de sus

versiones, habla de la construcción de una casa de madera que fue cubierta por maleza y ramaje y, cuya cubierta fue coronada con una pira, desde la que se arrojó, solemnemente, sobre las llamas, Cálano, mientras el espectáculo era contemplado por una gran multitud.

Los testimonios sobre Zármaro o Zarmanocegas son muy parecidos. De nuevo, Estrabón (trad. en 2001) sigue lo narrado por Nicolás de Damasco, quien sostenía que uno de los integrantes de una comitiva de embajadores indios enviados a presentarle sus respetos a Augusto —hecho que pudiera datarse en torno al 19 a. C.—, se quemó en una pira, en Atenas. Las razones aducidas por la embajada eran que los filósofos indios elegían este tipo de muerte, cuando eran infelices o cuando se hallaban en un momento pleno —como era el caso que nos ocupa—, para que los momentos de tristeza no pudieran empañar los de dicha, lo cual es corroborado por la inscripción que se grabó sobre su tumba:

Aquí está Zarmanocegas, indio nativo de Bargosa, muerto de muerte voluntaria, fiel a la costumbre de sus antepasados.

Plutarco, que leyó esta inscripción, incluyó este testimonio después del episodio de Cálano:

Esto mismo hizo muchos años después otro indio de la comitiva de César, en Atenas; y hasta el día de hoy se muestra su sepulcro, que se llama el sepulcro del Indio (Plutarco, trad. en 2001).

Posiblemente, en uno de sus viajes, el propio Peregrino pudo leer esta misma inscripción (De la Hoz Montoya, 2000).

Para finalizar, es preciso señalar lo que comenta Dión Casio (trad. en 2011), quien indica que Zármaros deseaba la muerte, por razones diversas, destacando la de la propaganda, lo cual conectaría el caso de Peregrino con este claramente, y las relativas a una suerte de hastío vital. Por ello, refiere que pudo tratarse de una especie de exhibición delante de Augusto y de los atenienses, buscando la fama o bien porque, al ser un gimnosofista, su avanzada edad y las costumbres de su patria le obligaban a ello. De todas formas, lo que sí parece comprobado es que, todavía vivo, se arrojó al fuego (López-Pulido, 2013).

Vemos, pues, que la actuación de Peregrino se desarrolla dentro del marco cultural griego (Jones, 1993) y se relaciona directamente con un conjunto de elementos propios del mundo del cinismo, tales como la reinterpretación literaria griega de los sabios indios llevada a cabo por Onesícrito, discípulo de Diógenes de Sínope, que los consideraba como cínicos modélicos, especialmente en las cuestiones relacionadas con la autarquía. Desde este ideal literario quedaban formuladas las limitaciones de la ascética cínica y de sus posibilidades reales de dar satisfacción a los fines para los que se había planteado (Muckensturm, 1993).

Entre otros ejemplos podemos destacar la descripción que hace Valerio Máximo del fallecimiento voluntario de una anciana en la isla griega de Ceos:

Ocurrió entonces que una dama de lo más distinguida, pero muy entrada en años, después de exponer a sus conciudadanos los motivos que la impulsaban a renunciar a la vida, decidió envenenarse. La mujer, que tenía más de noventa años, pero se hallaba en plenas facultades corporales y anímicas, se recostó sobre su lecho que parecía mejor ataviado que de costumbre he visto siempre cómo la fortuna me sonreía, para no verme obligada a ver su cara triste por el deseo de vivir, quiero cambiar lo que me queda de vida por una muerte feliz, ya que dejo tras mí dos hijas y un nutrido grupo de nietos. En seguida exhortó a sus hijas a vivir en paz y concordia, les distribuyó su patrimonio, confió a su hija mayor los objetos sagrados y la obligación de mantener viva su memoria,¹¹ tomó con mano firme la copa que contenía el veneno, y bebió con avidez el mortal brebaje. A continuación iba describiendo sucesivamente las partes de su cuerpo por las que se extendía el frío de la muerte y, cuando se dio cuenta de que este se iba apoderando de sus entrañas y de su corazón,¹² suplicó a sus hijas que cumplieran con ella el último deber de cerrarle los ojos (Valerio Máximo, trad. en 1988).

Podemos decir aquí que el rito funerario es probablemente el único que siendo el muerto el objeto del mismo, es decir, la entidad física a la que va dirigido, posee unos elementos que repercuten fundamentalmente sobre sus familiares y amigos. Las consecuencias terapéuticas de ese rito son evidentes para los que los realizan y no para el que lo recibe, pues, aunque él está presente, él ya no es (Delgado-Antolín, 2005).

Todos los ritos de muerte o funerarios son los de mayor importancia para el hombre, puesto que la muerte es un problema de los vivos, porque los muertos no tienen problemas (Elias, 1987). También debemos resaltar que es un honor para los ancianos ser enterrados por sus hijos y que se le tributen los ritos correspondientes (Eurípides, trad. en 200), precepto contenido en una ley atribuida a Solón por la tradición (Diógenes Laercio, trad. en 1981).

Este asunto es importante, puesto que en la Antigüedad existía un gran temor de que el cuerpo no fuese sepultado. Así, de acuerdo con Homero, en la *Iliada*, mientras no se hubiesen celebrado las exequias, con la finalidad de que el cadáver volviese a su elemento material, el alma, que estaba unida a él, se veía sin posibilidades de disfrutar del descanso del mundo de ultratumba.

De igual forma, también Plinio el Joven nos da cuenta de varios ejemplos de *kairotanasia*. Así, comenta en sus cartas dos casos de inedia, el de Corelio Rufo, natural de la Traspadana, cónsul en el 78, gobernador en el

82 de la Germania Superior y gran protector de Plinio en su carrera política, que, a los 67 años, después de llevar enfermo de podagra desde los 32 años, puso fin a su vida:

He sufrido una gravísima pérdida... Corelio Rufo ha muerto, y por cierto, por su propia voluntad, lo que exagera aún más mi dolor, pues la muerte que no se debe ni a la naturaleza ni al destino es sin duda la más luctuosa. En efecto, cuando una persona termina sus días por una enfermedad, existe un gran consuelo por su misma inevitabilidad; pero cuando se trata de personas a las que arrebató una muerte provocada, el dolor resulta entonces inconsolable, porque pensamos que habrían podido vivir aún más tiempo. La razón última, que es considerada por los filósofos como una necesidad absoluta,¹³ ha impulsado a Corelio a tomar tal resolución, aunque tenía muchos motivos para seguir viviendo. Pero sufría de una enfermedad tan larga, tan injusta, que estos bienes tan importantes que le ataban a la vida fueron superados por las razones que le impulsaron a la muerte (Plinio el Joven, trad. en 2005).

Silio Itálico, cónsul en el año 68 y procónsul de Asia, conocido poeta épico, autor de los *Punica* y que restauró la tumba de Virgilio (Marcial, trad. en 2001), decidió morir a causa de un tumor cerebral:

Silio Itálico ha puesto fin a su vida en su querida Nápoles negándose a comer. Una enfermedad fue la causa de su muerte. Se le había

desarrollado un tumor incurable, hastiado del cual corrió hacia la muerte con una firmeza inquebrantable, feliz y afortunado hasta el último día de su vida... En medio de esta tranquila existencia cumplió setenta y cinco años, con un cuerpo más delicado que enfermo (Plinio el Joven, Cartas, trad. en 2005).

Por último, exponemos el caso de dos ancianos que se dan muerte a la vez, a causa de la enfermedad del marido:

Desde esa habitación hace tiempo que una mujer de nuestro municipio se arrojó junto con su marido... a causa de una larga enfermedad, el marido se pudría en sus partes íntimas por unas úlceras. Cuando las vio, perdió toda esperanza y lo animó a suicidarse; ella misma fue su compañera en la muerte, más aún su guía, e incluso le obligó a seguir su ejemplo, pues se ató con su marido y se arrojó con él al lago (Plinio el Joven, Cartas, trad. en 2005).

Para finalizar, es preciso indicar que la muerte no es el final y, tanto para los griegos como para los romanos, existía la vida de ultratumba y ahí es donde aparecen los anhelos de ser inmortal, de vivir para la posteridad.

Podemos apreciar que la muerte entendida por las sociedades antiguas es una especie de “vida simbólica”. Los vivos visitan a sus antepasados y a sus queridos difuntos, les entregan ofrendas, les reservan un lecho vacío en banquetes rituales, los ayudan en su otra realidad a través de la magia, la religión o el mito y, sobre todo, los emplean como emblema de la

familia o la dinastía. La actuación de los vivos en el contexto de la muerte y la de los muertos en la vida que continúa, precisa de unos espacios y de unas iconografías adecuadas que permitan desarrollar el ritual y la expresión de intereses diversos.

A las necesidades puramente prácticas de los lugares de enterramiento y de recuerdo, se suman otras muchas de carácter simbólico, de plasmación del poder, de evergetismo artístico. En este proceso se suman tradición, memoria, innovación y actualidad, en el sentido de una construcción cultural basada en los modelos, en su interpretación y en el control de sus mecanismos de transmisión y renovación.

De esta forma, la conmemoración del difunto es gloria para el muerto, pero afecta directamente al encumbramiento de sus allegados y a la imagen que de ellos se tiene. Se aúnan la imagen, el espacio, la palabra, los monumentos y las inscripciones para hacer inmortal al hombre. Los monumentos públicos hacen inmortales a sus patrocinadores o a las personas incluidas en la dedicatoria, pero también pueden establecer un diálogo mucho más complejo con los antepasados, el más allá y, al fin, con la Historia (Parada López de Corselas, 2013).

A través de los testimonios precedentes hemos ido esbozando unas líneas generales sobre un aspecto que prácticamente no ha sido tratado por los investigadores de la Antigüedad, el de la muerte oportuna, la *kairotanasia*, ya que nunca, hasta tiempos recientes, se había deslindado esta del

Conclusiones

suicidio. En realidad, el término fue acuñado hace poco más de veinte años, por el profesor Rubén Soto Rivera, cuyas afirmaciones serían complementadas por el también profesor Manfred Kerkhoff, pero todo ello en el campo de la filosofía.

Recientemente, la investigadora Mercedes López Pérez, dedicada a la historia de la Antigüedad, se centró en la cuestión de los filósofos griegos que pusieron fin a sus vidas a través de la inedia. El presente trabajo continúa el camino abierto, ampliando los detalles en lo relativo al mundo griego y exponiendo, por vez primera, lo relativo a Roma, llevándose a cabo un mayor tratamiento de los textos de la época, para mostrar cómo, en Grecia y Roma, para un número no desdeñable de individuos, fue preferible poner fin a sus días que prolongar la vida, al constatar que esta, en toda su amplitud, ya no podía seguir disfrutándose con un mínimo de condiciones psíquicas y físicas, e incluso de índole económica, que la hicieran apetecible y digna de ser continuada, siendo la mejor opción la de poner fin a su desarrollo en el momento que se decida, en el momento oportuno, a través de un acto de voluntad del individuo.

La importancia de tratar esta cuestión estriba en que es un tema de plena actualidad en estos albores del siglo XXI, con lo que apreciamos que nuestros esquemas mentales no han cambiado mucho desde el paganismo de la época de la Antigüedad, y, de ello, es una clara prueba el que casi todo lo que hemos mostrado haya sido considerado, por algunos sectores,

como los principios de la buena muerte: tener la certidumbre de que la muerte se aproxima y tomar conciencia de lo que tiene que esperarse; poseer la capacidad de controlar los acontecimientos; hallarse en posesión de la privacidad y de la dignidad; poseer la capacidad de controlar todos los elementos que pueden paliar los síntomas negativos y especialmente el dolor; tener la posibilidad de elegir el lugar en el que debe producirse el óbito; poder decidir quiénes deben estar presentes para compartir el final de la vida; poder despedirse; y poseer la capacidad de estar preparado para marcharse en el momento oportuno, con la finalidad de que la vida no sea prolongada indefinidamente (Editorial, 2000).

Pese a todo lo expuesto, debemos clarificar que este concepto no tiene validez universal, ya que, si entramos en consideraciones religiosas, es preciso dejar constancia de que el cristianismo, y dentro de él catolicismo y protestantismo especialmente, consideran cualquier acto contra la propia vida como condenable, como un pecado mortal y algo totalmente injustificado, por lo que la *kairotanasia* no sería otra cosa que el suicidio, ya que el hombre no puede decidir acabar con su vida, pues esta decisión solo le compete a Dios. Así, lo especifica la Primera Carta del Apóstol S. Pablo a los Corintios:

¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?... ¿O es que no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que habéis recibido de Dios y que habita en vosotros?

Ya no os pertenecéis a vosotros mismos. Habéis sido comprados a buen precio; dad, pues, gloria a Dios con vuestro cuerpo (I Corintios 6: 15; 19-20).

Por último, es preciso que dejemos constancia de una de las limitaciones de este análisis, que es la de extrapolar el término *kairotanasia* a nuestros días, ya que cuestiones tales como el secreto profesional o la protección de datos, dificultan el poder acceder a testimonios que pudieran determinar, en el sentido que nos transmiten los textos antiguos, si estamos realmente ante casos de suicidio. Sería interesante que, en un futuro, pudiera contarse con cartas, textos o cualquier tipo de documentos, que pudieran arrojar luz sobre las motivaciones que llevan a las personas a decidir poner fin a su vida.

(2002). *Fragmentos de los estoicos antiguos*. (C. Ángel, trad.). Madrid: Gredos.

Amiano, M. (2010). *Historias*. (G. G. Antonio, trad.). Madrid: Gredos.

Aristóxeno. (2001). *Fragmentos*. (R. A. Francisco, trad.). Madrid: Gredos.

Arriano. (2001). *Anábasis de Alejandro Magno*. (G. G. Antonio, trad.). Madrid: Gredos.

Referencias

- Ateneo de Naucratis. (1999). (H. R. Antonio, trad.). *Epítome*. Madrid: Gredos.
- Ausonio. (1990). *Obras*. (M. C. Enrique, trad.). Madrid: Gredos.
- Barrado, P. y Castaño, G. (Coords.). (2007). *La Biblia didáctica*. Madrid: SM, PPC, Sígueme y Verbo Divino.
- Beltrán-Serra, J. (1993). Terminología para la muerte y el suicidio (Lucrecio, Séneca, San Agustín, Sidonio). *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 4, 27-37.
- Bodson, A. (1966). Sénèque et le suicide. En *Actas del Congreso internacional de filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX centenario de su muerte. II* (pp. 93 y 104-105). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Bruit-Zaidman, L. (2006). Las hijas de Pandora. En G. Duby y M. Perrot (Dir.), *Historia de las mujeres. I. La Antigüedad*. Madrid: Taurus.
- Cicerón. (2000). *Sobre los límites de lo bueno y lo malo*. (E. Ángel, trad.). Madrid: Gredos.
- Cicerón. (2003). *De senectute*. (R. Vincent, trad.). Chicoutimi: Universidad de Québec.
- Cicerón. (2004). *Debates en Túscolo*. (M. N. Manuel, trad.). Madrid: Akal.
- Cornelio Nepote. (2002). *Vidas*. (S. M. Manuel, trad.). Madrid: Gredos.

- De la Hoz Montoya, J. (2000). El suicidio de Peregrino y la religiosidad del cinismo altoimperial. *Florentia Iliberritana*, 11, 112.
- Delgado-Antolín, J. C. (2005). La fuerza terapéutica del rito funerario. *Cultura de los Cuidados*, 17, 49-53.
- Deshaies, G. (1947). *Psychologie du suicide*. París: Fayard.
- Diógenes Laercio. (1981). *Vidas de filósofos ilustres*. (O. Rafael, trad.). Barcelona: Universitat.
- Dión-Casio. (2011). *Historia romana*. (C. C. Juan Manuel, trad.). Madrid: Gredos.
- Dudley, D. R. (1937). *A History of Cynicism*. Londres: Methuen & Co. Ltd.
- Editorial. (2000). A good death. *British Medical Journal*, 320, 129.
- Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. Madrid: Akal.
- Epicuro. (1987). *Carta a Meneceo*. (O. Rafael y O. Alicia, trads.). Madrid: Alhambra.
- Estrabón. (2001). *Geografía*. (V. T. José y G. A. Jesús, trad.). Madrid: Gredos.
- Eurípides. (2000). *Alcestis*. (M. G. Alberto, trad.). Madrid: Gredos.
- Filóstrato. (2002). *Vidas de los sofistas*. (G. S. María Concepción, trad.). Madrid: Gredos.

- Frutis-Guadarrama, O. (2013). La muerte en el pensamiento de Séneca: Una lección moral. *La Colmena*, 78, 45-52.
- García-Gual, C. e Imaz, M. J. (1987). *La filosofía helenística: Éticas y sistemas*. Madrid: Cincel.
- Hipócrates. (2000). *Tratados hipocráticos*. (L. N. María et ál., trad.). Madrid: Gredos.
- Homero. (2000). *La Odisea*. (P. José Manuel, trad.). Madrid: Gredos.
- Homero. (2000). *La Ilíada*. (C. G. Emilio, trad.). Madrid: Gredos.
- Jámblico. (1997). *Vida de Pitágoras*. (R. J. Enrique, trad.). Madrid: Gredos.
- Jones, C. P. (1993). Cynisme et sagesse barbare: Le cas de Pérégrinus Proteus. En M. Goulet-Cazé y R. Goulet (Eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* (pp. 316-317). París: CNRS.
- Kerkhoff, M. (1997). *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan de Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Kerkhoff, M. (1998). ¿Zaratustra ‘tropical’? Una ojeada sobre tres décadas de estudios nietzscheanos en Puerto Rico. En M. Kerkhoff (Ed.), *Nietzsche en Puerto Rico: Filosofía del Desencanto* (pp. 1-20). San Juan de Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.

- López-Pérez, M. (2013). Inedia: el suicidio por inanición en la Antigüedad grecorromana. En G. Bravo y R. González (Eds.), *Formas de morir y formas de matar en el mundo romano*. Madrid-Salamanca: Signifer.
- López-Pulido, A. (2008). Fragmentos literarios sobre la ancianidad en Roma. *Revista de Enfermería Geriátrica*, 12, p. 19.
- López-Pulido, A. (2013). Suicidio, religión y filosofía: El ejemplo de Peregrino. En G. Bravo y R. González (Eds.), *Formas de morir y formas de matar en el mundo romano*. Madrid-Salamanca: Signifer.
- Lucano. (2001). *Farsalia*. (H. R. Antonio, trad.). Madrid: Gredos.
- Luciano de Samosata. (2002a). *Sobre la muerte de Peregrino*. (Z. B. Juan, trad.). Madrid: Gredos.
- Luciano de Samosata. (2002b). *Los fugitivos*. (Z. B. Juan, trad.). Madrid: Gredos.
- Luciano de Samosata. (2002c). *Sobre la longevidad*. (Z. B. Juan, trad.). Madrid: Gredos.
- Luciano de Samosata. (2002d). *Vida de Demonacte*. (Z. B. Juan, trad.). Madrid: Gredos.
- Lucrecio. (2007). *De la naturaleza de las cosas*. (M. Abate, trad.). Madrid: Cátedra.
- Marcial. (2001). *Epigramas*. (R. D. Antonio, trad.). Madrid: Gredos.

- Melero, A. (Trad.) (2002). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos.
- Molina-Martínez, A. (2013). Historia de un suicidio: Marcus Salvius Otho. En G. Bravo y R. González (Eds.), *Formas de morir y formas de matar en el mundo romano*. Madrid-Salamanca: Signifer.
- Muckensturm, C. (1993). Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles? En M. Goulet-Cazé y R. Goulet (Eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*. París: CNRS.
- Page, D. L. (1962). *Poetæ Melici Græci*. Oxford: Oxford University Press.
- Parada López de Corselas, M. (2013). La puerta al Más Allá y otros motivos arquitectónicos en el arte funerario romano. En G. Bravo y R. González (Eds.), *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*. Madrid-Salamanca: Signifer.
- Pausanias. (2002). *Descripción de Grecia*. (H. I. María Cruz, trad.). Madrid: Gredos.
- Platón. (200). *Fedro*. (L. I. Emilio, trad.). Madrid: Gredos.
- Plinio el Joven. (2005). *Cartas*. (G. F. Julián, trad.). Madrid: Gredos.
- Plutarco. (2001). *Vidas paralelas. Licurgo. Alejandro*. (P. J. Aurelio, trad.). Madrid: Gredos.
- Porfirio. (2000). *Vida de Pitágoras*. (I. Jesús, trad.). Madrid: Gredos.

- Rojas-Osorio, C. (2002). *Pensamiento filosófico puertorriqueño*. San Juan de Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Ruíz-Bueno, D. (1968). *Actas de los Mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Séneca. (1986). *Sobre la ira*. (C. Carmen, trad.). Madrid: Tecnos.
- Séneca. (2001). *Epístolas morales a Lucilio*. (R. M. Ismael, trad.). Madrid: Gredos.
- Soto-Rivera, R. (1995). Kairogénesis socrática. *Estudios de Filosofía*, 12, 31-46.
- Soto-Rivera, R. (1998). El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: Una epojé kairótica. *Estudios de Filosofía*, 17-18, 169-180.
- Soto-Rivera, R. (2000). La muerte libre en la época clásica. *La Torre, año V*, 18, 678-685.
- Suetonio. (2001). *Sobre la gramática y la retórica*. (A. C. Rosa María, trad.). Madrid: Gredos.
- Teognis. (2002). *Fragmentos*. (I. Jesús, trad.). Madrid: Gredos.
- Valerio Máximo. (1988). *Hechos y dichos memorables*. (M. A. Fernando, trad.). Madrid: Akal.

¹ Quiero resaltar, desde estas páginas, que el término *kairotanasia* ha sido acuñado por el profesor Rubén Soto Rivera, de la Universidad de Puerto Rico, con el que estamos en deuda por haber iniciado esta línea de investigación.

² *Vid.*, a este respecto, Kerkhoff, M. (1997). *Kairós. Exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. San Juan de Puerto Rico, 177-197; (1998). *Nietzsche en Puerto Rico: Filosofía del Desencanto*. San Juan de Puerto Rico, 127-139.

³ Hijo de Zeus y de Tiché, la Fortuna y nieto de Cronos, el dios del tiempo en un sentido cuantitativo. Su iconografía es llamativa puesto que suele representarse calvo o con un solo mechón en la parte delantera de la cabeza y un par de alas en los pies, portando una balanza desequilibrada en su mano izquierda.

⁴ La oportunidad en cada acción, y sobre todo en las relaciones humanas, fue atestiguada entre las enseñanzas de los pitagóricos.

⁵ Según Arcesilao, director de la Academia durante la primera mitad del siglo III a. C., lo fundamental de la filosofía es conocer cuál es el tiempo oportuno para cada cosa. En cierto modo, recoge lo expuesto por Pítaco de Mitilene, en el siglo VII a. C. —*Vid.* Diógenes Laercio, I IV, 4—: conoce la ocasión. Así pues, la *kairología* sería aquella faceta filosófica que se encargaría de analizar la ocasión propicia o el tiempo oportuno —*kairós*—.

⁶ Fiestas en honor a Deméter.

⁷ Se trata, al parecer, de una tragedia de Timoteo, poeta que vivió en los siglos V y IV a. C.

⁸ El sentido es el de que las ocasiones buenas pasan rápidamente y, si no las aprovechamos, es imposible asirlas después, el tan conocido dicho español de “A la ocasión la pintan calva y con tres pelos en la frente”.

⁹ Se trataba de una enfermedad dolorosa acompañada de irritaciones en el esfínter anal, aunque también pudiera ser hemorroides o, desde un punto de vista más simple, una disentería.

¹⁰ Cfr. Lucano, *Farsalia*, IV 579.

¹¹ Los primogénitos tenían la obligación de velar por la continuación del culto de los dioses familiares.

¹² Nótese el paralelismo con la muerte de Sócrates —Platón, *Fedro*, 117e-118b—.

¹³ Ya se ha señalado la epístola Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, en la que se menciona que es mejor la muerte que padecer una enfermedad incurable, según los principios del estoicismo.

¿Cómo citar este artículo?

López-Pulido, A. (Enero-junio, 2017). Kairotanasia y ancianidad en la antigüedad clásica. *Revista humanidades*, 7(1), 1-46. doi: <http://dx.doi.org/10.15517/h.v7i1.27642>