

Cohen Diana. "El suicidio ¿condena o defensa? Los argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria". *Ágora*, Revista de la Universidad de Santiago de Compostela. Vol.19, Nº 2, 2000 ISSN. 0211-6642, págs.107-126.

El suicidio ¿condena o defensa? Los argumentos filosóficos en torno de la muerte voluntaria

*Por E. Diana Cohen
Universidad de Buenos Aires*

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía.... . Nunca vi a nadie morir por el argumento ontológico.

Albert Camus, *El mito de Sísifo*

I. ¿Perjuicio o prejuicio? El fenómeno del suicidio en una cultura adversa a la muerte voluntaria

Se suele decir que, además de los seres humanos, existen muchas cosas en el universo que poseen un principio interno de autodestrucción: según la mención de Jorge Luis Borges, quien a su vez cita a John Donne, religioso y teórico del suicidio que vivió y escribió y murió –de muerte natural– en el siglo XVII, dichas cosas van desde las abejas que “según consta en el *Hexameron* de Ambrosio, se dan muerte cuando han contravenido las leyes de su rey”;¹ hasta las estrellas, que se transforman en gigantes rojas, luego en enanas blancas, devienen agujeros negros hasta que, finalmente, colapsan². No obstante, los suicidios de animales tal vez no sean sino

¹Borges Jorge Luis en «El Biathanatos», en *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza–Emecé, 1981, pp.94–97, citando a John Donne, *Biathanatos*, New York, Arno Press, 1977. Reimpresión de la primera edición, Londres, 1647. Parte 1, Distinción 2, Sección 2, p.46.

Un ejemplo más doméstico es el citado por Glanville Williams, según el cual los perros a veces cometen suicidio: por distintas razones (han sido echados de la casa, por tristeza o remordimiento, entre otras), se ahogan o rechazan el alimento. Véase *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, 1957, Nueva York, 1958, Londres, p. 226. G.Williams extrae el dato de

mitos; y el suicidio aplicado a los modelos astronómicos parece ser más una metáfora que una descripción científica de la evolución estelar. Así pues, en la medida en que solamente el hombre es capaz de reflexionar sobre su propia existencia y de tomar la decisión de prolongarla o de ponerle un punto final, pareciera que si hay un problema específicamente humano, ése es el de la muerte voluntaria. Es en la terrible simplicidad de la pregunta que se formula a sí mismo el Hamlet de Shakespeare, es en ese “¿ser o no ser?” cuando se descubre la prueba de la suprema libertad, la de decidir uno mismo el acto –último e irreversible– que se torna así la condición de cualquier otro acto posible.

Paradójicamente, el tema del suicidio se nos revela en toda su importancia cuando nos percatamos de que en el plano de la especulación pura, la existencia se conserva a modo de horizonte en el cual todo pensar cobra su sentido. Aun las más intrincadas cuestiones filosóficas, aun los más complicados asuntos que competen al pensar, no alcanzan a conmover esa existencia. Advertimos, pues, que el problema del sentido de la vida permanece más allá de las distintas teorías, las que no son sino juegos que se juegan con la pregunta fundamental a modo de fondo. Sin embargo, cuando aquello que se pone en juego es precisamente el sentido de la vida, pareciera que la pérdida de dicho sentido se torna una amenaza a la vida misma. Es comprensible, entonces, que las discusiones filosóficas sobre el problema del suicidio giren en torno de cuál deba ser el sentido primario, aquel que ha de subyacer a cualquier otro posible sentido.

Esta indagación, no obstante, suele ser inusualmente compleja, pues carecemos aún de una suficiente claridad conceptual sobre la naturaleza del suicidio. Curiosamente, el primer escollo consiste en la determinación de cuándo un acto puede ser calificado de tal. Esta ausencia de certezas puede atribuirse, básicamente, a que la

Perlson y Karpman, «Psychopathic and Pscopathic Reaction in Dogs», *Quarterly Journal of Criminal Psychopathology*, 1943, pp. 514–5.

calificación de un acto como suicida refleja necesariamente las actitudes sociales de una cultura dada hacia la muerte voluntaria. Mientras que en otras sociedades los actos suicidas son presentados como actos nobles, un asunto de conciencia o una forma honorable y extrema de protesta, en cambio, la historia de Occidente se halla inevitablemente teñida por ciertos presupuestos inherentes a la filosofía moral religiosa, la que ha considerado a la destrucción de la propia vida como un acto moralmente prohibido. Pues no fue suficiente que el acto suicida fuera considerado un pecado. La gravedad de dicho acto merecía que se lo estimara, además, como un delito. Es comprensible, entonces, que en una cultura donde se le negaba toda licitud al acto suicida, determinar el carácter voluntario de una muerte significaba abandonar el plano meramente descriptivo y emitir un juicio de valor.³ No era lo mismo decir de alguien que había muerto de muerte natural que reconocer que, en verdad, no era sino una muerte autoprovocada.

El segundo de los escollos es que si bien es obvio que no toda muerte autoprovocada es un suicidio (pues puede tratarse de un lamentable accidente), ya no es tan obvio dónde ha de trazarse la línea que delimite aquellos actos que son genuinos suicidios de aquellos que no lo son. Con frecuencia, la dificultad para determinar si una muerte ha sido un suicidio no resulta de insuficientes evidencias empíricas, sino de la ausencia de un concepto claro de los factores que permiten calificar como suicida a un acto en particular. Los motivos que dan lugar a las conductas suicidas son tan dispares, que parece imposible fijar criterios para calificar o no a un acto de tal: ¿acaso es correcto calificar de conducta suicida a un abnegado acto de sacrificio como puede serlo el de un miembro de un equipo de salvamento que desactiva una bomba en un

³ No es casual que desde muy antiguo se hayan ido instalando costumbres tales como que los registros parroquiales no consignaran las muertes por suicidio, puesto que los suicidas no gozaban del derecho a la inhumación religiosa y eran enterrados fuera de la ciudad. El historiador del suicidio debe dirigirse, pues, a los archivos judiciales. Al suicida además, se le confiscaban sus bienes, quitándoles todo derecho sucesorio a sus deudos. En consecuencia, calificar un acto de suicidio significaba inevitablemente estigmatizar no sólo al suicida sino hasta a sus deudos.

centro comercial? ¿Qué decir entonces de los actos martiriales, donde se ofrenda la vida en defensa de una creencia, una convicción, una ideología? ¿Y cómo calificar al espía que, con el fin de no revelar un secreto, elige una muerte voluntaria?

No obstante, ni siquiera es necesario recurrir a ejemplos como los mencionados, donde se hallan en juego ciertos principios morales que impulsan a llevar a cabo acciones de carácter heroico. ¿En qué medida la práctica regular de deportes altamente riesgosos implica comportamientos suicidas? ¿Y qué decir de ciertas conductas, por ejemplo, una sobredosis de alcohol o de drogas recreativas? Si bien comparten varios rasgos con los actos suicidas, usualmente estos casos no son calificados de tales. Un hecho puede ser considerado por quienes defienden la licitud de los actos suicidas como una muerte voluntaria. En cambio, quienes le niegan toda legitimidad al acto suicida procurarán evitar esa calificación y se referirán a ese mismo hecho, descriptivamente idéntico, como a un acto de índole heroica o martirial⁴.

Más allá de estas distinciones que aquí nos limitamos a señalar, vamos a centrarnos, en lo que sigue, en algunos de los argumentos alegados ya en contra, ya a favor de la licitud de los actos suicidas, y expuestos a lo largo de la historia de la filosofía, la que en su calidad de pensamiento crítico, puede llegar a iluminar a quienes hoy en día teorizan acerca del fenómeno del suicidio.⁵

II. ¿Legitimidad o ilegitimidad moral del suicidio? Los argumentos a favor y en contra de la muerte voluntaria

1. Los argumentos religiosos

⁴ Véase esta discusión en John Donnelly (ed.), *Suicide: Right or Wrong?*, New York, Prometheus Books, 1990, especialmente Part Two: When do we call it Suicide?, pp. 77-149.

⁵ Así como no es posible exponer todos los argumentos, tampoco es posible mencionar a todos los pensadores que tematizaron la muerte voluntaria. Espero publicar en breve la versión completa de lo que aquí se presenta a manera de anticipo.

1.1. *El argumento del suicidio concebido como violación del Quinto mandamiento*

En el marco cristiano, la primera exposición elaborada del problema se debe a San Agustín, quien dio a conocer a la posteridad algunos de los argumentos que ya en su época circulaban sobre el tema.⁶

Curiosamente, los mismos acontecimientos que dieron origen a la *Ciudad de Dios*⁷ sentaron las bases del pensamiento cristiano sobre el suicidio: en 410 por vez primera Roma, capital del Imperio Romano, sucumbe bajo la agresión de los bárbaros, hasta que finalmente es salvajemente saqueada por Alarico, y sus mujeres, violadas por los invasores. Tras el ultraje, muchas de ellas cometían suicidio. Se culpabilizaría, entonces, a aquellas mujeres cristianas que al caer en manos de los bárbaros (con la consecuente pérdida de su virginidad) no decidieran voluntariamente poner un fin a sus vidas. San Ambrosio, el maestro de Agustín, condenaba la actitud de estas mujeres que se aferraban a este mundo aun cuando hubieran perdido lo que estimaban un bien tan preciado. Con el propósito de desalentar la ola de suicidios impulsada por reproches de este tenor, San Agustín respondería a estas acusaciones declarando que la virginidad no se reduce a un estado físico, puesto que es, esencialmente, una condición moral. Se la puede perder moralmente sin perderla físicamente. En contrapartida, cuando una mujer la pierde físicamente, sin consentimiento de su voluntad –como fueron, en particular, los casos de mujeres violadas por los bárbaros en la toma de Roma–, no la ha perdido moralmente, pues sigue siendo inocente y no está deshonrada. Este argumento, pese a su origen coyuntural, signaría en Occidente las pautas culturales hacia el suicidio.

Agustín recurrirá en su condena absoluta del suicidio a la creencia de que el acto suicida viola el Quinto mandato bíblico que ordena el “no matarás”. Este argumento puede condensarse en tres proposiciones:

⁶ San Agustín, *De Civitate Dei* (en adelante, *CD*). Versión castellana: *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1978.

⁷ *CD*, I, 19- 26.

-
- i. Si matarse es matar a un hombre, el suicidio es una forma de homicidio.
 - ii. El Decálogo, en su Quinto mandamiento, prohíbe el homicidio.
 - iii. Por lo tanto, el suicidio viola el Quinto mandamiento bíblico que ordena no matar.⁸

1.2. *Los argumentos analógicos*⁹

A) *Argumento analógico de la vida concebida como propiedad divina*

Este argumento analógico establece una correlación o similitud entre los derechos inherentes a los propietarios de bienes materiales sobre el uso y disposición de estos últimos, y Dios como propietario de la vida humana y el derecho que le compete sobre dicha vida.

Desde San Agustín hasta la exposición de Santo Tomás no se llegaría a elaborar, en Occidente, ningún nuevo argumento relevante. No del todo satisfecho con la argumentación agustiniana, el Aquinate presentaría en la *Summa Theologiae* un nuevo grupo de argumentos que se sumaría al clásico argumento teológico de San Agustín basado en el Quinto mandamiento¹⁰. Entre ellos, retoma un argumento ya defendido por el General e historiador hebreo Flavio Josefo (quien vivió en 37– 100 de la Era Cristiana) en *La guerra de los Judíos*, según el cual el suicidio es un atentado contra Dios, quien es el legítimo propietario de nuestras vidas: Si el Señor nos ha dado la vida, ésta le pertenece, y sólo Él nos la puede quitar.

Unos cuantos siglos más tarde, ya en los albores del Iluminismo, David Hume, quien respondería a cada uno de los argumentos tomistas, comenzaría por interrogarse “si de verdad podemos decir que el Todopoderoso se ha reservado para sí, el derecho

⁸ *CD*, I, 20.

⁹ Véase Margaret Pabst Battin, *Ethical Issues in Suicide*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1995.

a disponer de la vida de los hombres”.¹¹ Es posible condensar la posición humeana sobre el suicidio en la siguiente alternativa:

- i. Hay dos posibilidades, o que la vida no me pertenezca (y pertenezca a Dios) o que me pertenezca.
- ii. Si la vida no me pertenece, las operaciones de cualquier creatura son operaciones de Dios y forman parte de su plan providencial. Pero si la vida, en efecto, no me pertenece, es tan criminal un acto heroico (donde yo arriesgo mi vida por salvar otras, o por defender la fe) como lo es un acto suicida.
- iii. En contrapartida, si la vida me pertenece, puedo disponer de ella libremente.

Se observa entonces que Hume dirige su crítica al blanco correcto: ¿cómo conciliar la Providencia divina con la libertad humana? Si mi vida es dirigida por la Providencia divina, cualquier acto que desvíe de su curso a este presunto plan providencial, será un pecado, independientemente del valor moral intrínseco de dicho acto.

Finalmente, no faltaría tampoco quien pusiera en acto sus palabras: durante el mismo siglo XVIII, un filósofo sueco, Johannes Robeck, escribiría un extenso tratado en defensa del suicidio. Uno de sus argumentos era, precisamente, el que refutaba la idea de que la vida es un don de Dios. Su coherencia no fue sólo argumentativa. Fue el único pensador de quien se tenga noticia que, tras escribir su tratado sobre el suicidio,

¹⁰ Santo Tomás, *Summa Theologiae* (en adelante, *STh*). Las citas pertenecen a la siguiente versión castellana: *Suma teológica*, ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, II-II, q. 64, a. 5: Si es lícito a alguno suicidarse.

¹¹ David Hume, «On Suicide», en *The Philosophical Works of David Hume*, eds. T.H. Green y T.H. Grose, Aalen (Darmstadt), Scientia Verlag, 1964 (ed. orig.: Londres 1882); vol. IV, pp. 406–414. En otras ediciones el mismo texto aparece con una variante en la preposición del título: «Of Suicide». Las citas pertenecen a la siguiente versión castellana: *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 126.

tal vez en una muestra un tanto excesiva de coherencia, se ahogó¹². Pero la vida no sólo puede ser concebida como una propiedad divina, también puede ser concebida como un bien que Dios nos ha confiado.

B) Argumento analógico del hombre concebido como centinela de Dios

Según el *Deuteronomio* 32: 39, sólo Dios puede arrogarse el derecho de pronunciar la sentencia de vida o muerte. Esta prerrogativa es la de un General Supremo que dispone de modo absoluto de los relevos de los soldados bajo sus órdenes. Este derecho divino genera un deber correlativo en la creatura. Así pues, el hombre es un centinela que tiene la obligación de velar por su vida, la que le ha sido encomendada por Dios.

Una vez más, es David Hume quien polemiza oponiéndose a este argumento. El filósofo escocés comienza por conceder que Dios ha establecido un orden natural universal. En ese orden, declara Hume, se observa que la destrucción de un organismo no implica su aniquilación sino, en todo caso, la incorporación de los elementos que lo componen por parte de otros organismos. Se produce de este modo, en el seno de la materia, una suerte de reciclaje donde las cosas se van transformando unas en otras. Los cambios de la materia, la cual va adoptando distintas configuraciones, no la alteran, pues la cantidad de energía permanece constante.

¿Qué incidencia posee esta concepción de la naturaleza en la estimación moral del suicidio? Este orden inalterable prueba que así como mi nacimiento se explica en virtud de una cadena causal, parte de la cual depende de acciones humanas voluntarias que no alteran la estructura básica del universo, de manera análoga –y aquí Hume retoma este clásico argumento del hombre como centinela– yo podría desertar de mi puesto, pues los principios que me componen continuarán funcionando en otras creaturas ajenas a mí pero no al orden natural (esto es, mi cuerpo se desintegraría en

¹² Johannes Robeck, *Exercitatio philosophica de ... morte voluntaria...* J. N. Funccius, ed. Rintelii, 1736. Citado por M.P. Battin, *op.cit.*, p.38.

cenizas, polvo, tierra, etc., elementos todos ellos sometidos naturalmente al orden causal igualmente instituido por Dios)¹³.

1.3. *Los argumentos del suicidio concebido como una violación de la ley natural instituida por la Providencia*

El argumento de la ley natural puede condensarse en las siguientes premisas:

- i. Es una ley natural emanada de la Providencia divina que todo ser busca perpetuarse a sí mismo.
- ii. El suicidio es un acto contrario a la perpetuación de sí mismo.
- iii. Por lo tanto, el suicidio es contrario a la ley natural instituida por la Providencia.

Hume recoge este tradicional argumento y lo reformula en los siguientes términos: la Providencia ha guiado todas las causas observables en la naturaleza, de modo tal que nada sucede en el universo sin su consentimiento y cooperación. Si en el marco de su plan providencial, Dios se hubiera reservado para sí el derecho exclusivo de disponer de las vidas humanas, las muertes voluntarias interferirían en las leyes físicas de la materia y el movimiento. Pero de hecho, éstas permanecen inmutables, indiferentes a las pasiones humanas.

Respecto de los actos suicidas, Hume concluye que si el disponer de la vida humana fuera un derecho exclusivamente divino, tan criminal sería que un hombre actúe para destruirla como que interceda para conservarla. Si así fuere, concederíamos hoy que no sólo un trasplante sino hasta el mero empleo de antibióticos podrían ser calificados, lisa y llanamente, de pecados. Pues en ambos casos se alteraría igualmente el curso que Dios, providencialmente, le habría asignado en el orden de la naturaleza.

¹³ *Ibidem*, p. 126.

Además de la crítica humeana, se han planteado serias objeciones a la teoría de la ley natural cuando ésta es esgrimida como un argumento a favor de la prohibición del suicidio. En primer lugar, uno puede preguntarse si es tan obvio que un ser humano esté moralmente obligado a hacer aquello hacia lo cual siente cierta inclinación (Santo Tomás, por ejemplo, no critica la castidad). Por cierto, a veces lo correcto es precisamente posponer la satisfacción de un instinto: si quiero salvar a alguien que se está ahogando no puedo pensar en calmar mi sed. En segundo lugar, si bien es verdad que la mayor parte de los seres humanos siente una fuerte inclinación a vivir, la persona que comete suicidio muestra otra inclinación aún más fuerte que la primera. Finalmente, se puede alegar que es tan natural para un ser humano tomar medidas para evitar un gran dolor como lo es atarse a la vida¹⁴.

2. *Los argumentos seculares*

2.1. *Argumentos fundados en el principio de responsabilidad social: el suicidio como privación de la contribución individual a la sociedad*

Según esta clase de argumentos, el suicidio –en la medida en que formamos parte de una comunidad- constituye un atentado contra la sociedad, pues dañar a uno de sus miembros es dañar al todo. Sospechando de toda actividad que pueda ser calificada de “asocial”, se señala que el individuo no debe guiarse por su interés personal, sino más bien regirse por los deberes que se le han asignado de acuerdo con el puesto que ocupa en la comunidad, donde le espera una tarea a cumplir en su calidad de miembro.

Este argumento suele ser presentado con una variable, la que se centra en la contribución o el aporte que realiza toda persona en su calidad de miembro de una

¹⁴ Estos argumentos son sugeridos por Richard B. Brandt, «Morality and Rationality of Suicide», en Robert F. Weir (ed.), *Ethical Issues in Death and Dying: Second Edition*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, p. 336.

determinada sociedad que hace uso de los bienes que esa sociedad ofrece. Por ese uso, alegan los defensores de este argumento, contrae una suerte de deuda para con ella y no tiene el derecho de privarla, quitándose la vida, de su productividad.

Una vez más va a ser Hume quien criticará este argumento también tradicional,¹⁵ probando la tesis de que el suicidio no puede ser una transgresión de nuestros deberes para con la sociedad. El filósofo escocés observará con agudeza que esta descalificación del suicidio se funda en una concepción equivocada del sentido de obligación no sólo social sino hasta moral. En primer lugar, Hume defiende la moralidad del suicidio recurriendo a un argumento de tipo contractualista, basado en una suerte de “axioma de convenio recíproco”. Dice Hume: “Todas nuestras obligaciones de hacer bien a la sociedad parecen implicar algún bien recíproco. Yo recibo beneficios de la sociedad, y por lo tanto me veo obligado a promover sus intereses. Pero cuando yo me aparto totalmente de ella”, se pregunta Hume a continuación, ¿debo continuar “atado a esas obligaciones?”¹⁶. Hume presupone cierto convenio no explícito, de acuerdo con el cual existiría un acuerdo bilateral de voluntades entre los miembros de la sociedad civil con el objeto de crear entre ellas vínculos de obligaciones. Estas obligaciones, por su parte, pueden generar derechos correlativos. Pero, según piensa Hume, la validez de este contrato perdería vigencia una vez que uno de los miembros renunciara a ser partícipe de dicho contrato, por lo cual quedaría en ese caso eximido de toda obligación. Sin embargo, puesto que el convenio acordado entre él como miembro de la sociedad y la propia sociedad a la que pertenece ha perdido toda vigencia, no comete infracción alguna. Ésta es la conclusión débil del contraargumento humeano.

¹⁵ La preocupación de Platón por el destino de las comunidades ya aparecen en *República*, donde se le asigna un puesto al filósofo en la *polis* y se le aconseja no desertar de ese puesto. El tema es retomado en Leyes IX. Aristóteles lo trata en *Ética a Nicómaco* 1138a.

¹⁶ *Op.cit.*, p. 131 y ss.

Pero su crítica no termina aquí. En segundo lugar, mediante la exposición de otro caso hipotético, Hume defiende un nuevo argumento, esta vez de neto corte utilitarista. Según su razonamiento, si la contribución social de un individuo es, en proporción, menor a su miseria, entonces, de acuerdo con el llamado “axioma de convenio recíproco” no existe obligación social alguna de continuar con la existencia, pues, en palabras de Hume, “no estoy obligado a hacer un pequeño bien a la sociedad, si ello supone un gran mal para mí. ¿Por qué debo, pues, prolongar una existencia miserable sólo porque el público podría recibir de mí alguna minúscula ventaja?”. En este cálculo costo-beneficio, la pregunta es: ¿por qué tolerar un gran mal a cambio de un pequeño beneficio social? Es más: si se prosigue este argumento hasta sus últimas consecuencias, se puede afirmar incluso que si en lugar de promover los intereses sociales, me convierto en una carga, mi acto suicida no sólo no es inmoral sino que puede estimarse hasta obligatorio, pues con él libero a la comunidad de los costos sociales y de las erogaciones económicas que demandan mi manutención y cuidado.

Finalmente, en un tercer caso hipotético, Hume recurre a un experimento mental. Supóngase, nos propone el filósofo, un patriota que participa de una conspiración. Tras ser capturado y con el propósito de que revele su secreto, lo someten a tortura. El patriota se reconoce como demasiado débil como para no divulgar lo que sabe. Según parece, en circunstancias como las descritas, el acto suicida no sólo será deseable sino hasta laudable, pues de llegar a realizarse, adquiriría cierto carácter altruista.¹⁷

Por esta vía se alcanza la conclusión fuerte del argumento humeano: los suicidios no siempre provocan inevitablemente daño a la sociedad. Por el contrario,

¹⁷ Y en la medida en que no es un acto que pueda ser exigido (salvo que medie una promesa previa de no revelar el secreto), y su resolución depende de la decisión autónoma del patriota, el acto suicida podría calificarse de supererogatorio (esto es, en la medida en que un acto no es ni permisible, ni prohibido, ni obligatorio, exhibe una excelsa superioridad moral). Esta distinción fue hecha por J. O. Urmson, en “Saints and Heroes”, *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden, 198-216. Seattle: University of Washington Press, 1958.

muchas veces la benefician. Según se advirtió, la misma premisa colectivista puede llevar a la conclusión opuesta cuando un individuo ya no se considera socialmente útil. Así pues, en ciertos casos los actos suicidas merecerían ser defendidos, en calidad de legítimos, por parte de quienes cuidan genuinamente de los intereses comunitarios. Tal vez ésta sea una de las más descarnadas conclusiones alcanzadas en favor de la legitimidad social de los actos suicidas.

En claro contraste y tal como es de esperar, el argumento comunitario sería defendido por Kant en el marco de la ley moral¹⁸. De acuerdo con el imperativo categórico, el hombre que piensa en la posibilidad del suicidio debe preguntarse si la máxima que guía su decisión puede llegar a convertirse en máxima de una legislación universal. A juicio de este filósofo, matándose, esto es, destruyendo al hombre fenoménico, al hombre empírico, se destruye en el mismo acto al sujeto mismo de la moralidad, al hombre nouménico. Y esta destrucción arrastra consigo la destrucción de la moralidad misma en su existencia concreta. Pues si el hombre deja de ser, se autoaniquila, y la moralidad ineluctablemente desaparece. Así pues, Kant sugiere que si se universalizara el suicidio, ello llevaría a la anulación fáctica de la moralidad misma.

Pues bien, este planteo kantiano puede dar lugar a objeciones diversas. Se puede alegar que la gente que comete suicidio no extirpa la propia existencia de la moralidad del mundo o, por lo menos, no lo hace más que cuando muere de muerte natural o en el campo de batalla. Y si bien tanto unos como otros extirpan potencialmente nuevos actos morales a ser realizados, sin embargo queda otra gente que puede llevar a cabo dichos actos. En todo caso, sólo se extirparía la moralidad misma del mundo si se aniquilara la raza humana. Y aun cuando hipotéticamente en una comunidad todos decidieran no reproducirse o cometer suicidio en masa, es

Reimpreso en *Moral Concepts*, ed. Joel Feinberg, 60-73. London: London University Press, 1970.

¹⁸ Del suicidio, en *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica, 1988, pp.194-195.

posible alegar, esta decisión colectiva no significaría rechazar la noción misma de comunidad. Por más que se estuviera en desacuerdo con esa comunidad moral determinada, se podría desear formar parte de otra comunidad o que sus descendientes fueran miembros de una comunidad moral en general.

2. 2. *La interpretación secular fundada en las leyes de la naturaleza: argumento del suicidio concebido como un acto que contraría el instinto de autoconservación*

John Donne, teólogo protestante del siglo XVII y autor del primer tratado en defensa del suicidio, el *Biathanatos*, se pregunta si el suicidio es contrario a la ley de naturaleza, tal como se la concibe, exige la autoconservación.¹⁹ Pero a continuación declara que mientras algunas personas tienden naturalmente a conservar su vida, también se descubre un “deseo natural de morir” que la naturaleza engendra en nosotros. Esta tesis completamente original, no defendida en ningún otro lugar antes o desde el argumento de J. Donne, es contrastable en la experiencia. El hecho de que la gente ponga fin a su vida en todos los tiempos y en todas las sociedades, pareciera ser una prueba irrefutable de que el suicidio no es un acto contrario a la inclinación natural. Y con el propósito de conciliar este deseo autodestructivo con la esencia humana, J. Donne nos recuerda que la naturaleza propia del hombre, aquella que nos distingue de los demás animales, es precisamente la razón. Por lo tanto, esta misma razón es la responsable de indicarnos aquello que está mal y aquello que está bien. Pues tal vez, en ciertas ocasiones es más razonable matarse que seguir una vida desgraciada. En el caso del hombre como entidad dotada de conciencia, seguir la ley natural puede ser poner en acto ese deseo natural de morir.

¹⁹ John Donne, *Biathanatos: A Declaration of that Paradox, or Thesis, that Self-Homicide is not so Naturally Sinne, that it may never be otherwise*, Londres, 1647. Reimpresión a cargo de M. Battin, Nueva York, Arno Press Collection, 1977, Parte I, Dist. 2, Sección 3.

2.3. Argumentos fundados en los deberes para con uno mismo

A juicio de Santo Tomás, el suicidio -dado que contradice la inclinación natural a vivir- es un atentado contra la naturaleza y contra la caridad que todo hombre se debe a sí mismo.

Este argumento tomista descansa en las ya mencionadas premisas de la teoría de la ley natural, si bien las complementa mediante dos nuevas –y discutibles- premisas (*iv* y *v*). Su razonamiento puede reconstruirse de la siguiente forma:

- i.* Es una ley natural emanada de la Providencia divina que todo ser busca perpetuarse a sí mismo.
- ii.* El suicidio es un acto contrario a la perpetuación de sí mismo.
- iii.* Por lo tanto, el suicidio es contrario a la ley natural instituida por la Providencia.
- iv.* Cualquier cosa que contraríe a la ley natural, es moralmente incorrecta.
- v.* Conclusión: Por lo tanto, el suicidio es moralmente incorrecto y nadie debe suicidarse.

Se ha observado que, en el marco de su filosofía moral en general, era esperable que Hume refutara este argumento tomista fundado en la interpretación de la ley natural declarando que en él, de meras generalizaciones empíricas, se habrían deducido falazmente ciertos imperativos morales. De hecho, es notorio que el Aquinate pasó sutilmente del plano descriptivo al normativo: las tres primeras premisas (todo ser busca perpetuarse a sí mismo, el suicidio es un acto contrario a la perpetuación de sí mismo y el suicidio es contrario a la ley natural) son descripciones fácticas, contrastables en la experiencia, acerca de la búsqueda de la autopreservación de todo lo viviente y del suicidio como acto que contraviene dicha búsqueda. Todas estas afirmaciones se refieren a hechos (más allá de que dichos hechos puedan ser confirmados o negados) Pero en cambio, cuando Santo Tomás infiere en la premisa *iv* que “cualquier cosa que contraríe la ley natural, es moralmente incorrecta”, está

trascendiendo el plano descriptivo (esto es, la referencia a hechos contrastables en la experiencia) e ingresa en un plano normativo, donde al mediar un calificativo moral (“moralmente incorrecta”), la referencia es sobre cómo las cosas *deberían* ser. Hume, precisamente, fue quien denunció la incorrección lógica de esta clase de pasaje donde se pasa indebidamente de expresiones donde figura ‘...es...’ a expresiones en las que figura ‘...debe...’ . Si estos razonamientos son inválidos, lo son porque en él de descripciones se derivan prescripciones (a esta forma de argumento no válida se la conocería más tarde con el nombre de “falacia naturalista”, así bautizada por un filósofo del siglo XX, G. E. Moore en sus *Principia Ethica*). Específicamente, Hume podría haber alegado que Santo Tomás infirió ilegítimamente la incorrección moral del suicidio de la supuesta ley empírica de autoconservación. Curiosamente, Hume no lo hizo²⁰.

Finalmente, I. Kant parte de la idea de que por su esencia misma, la naturaleza supone la ley de conservar y de favorecer la existencia de esta misma naturaleza. Si es así, se interroga, una máxima subjetiva que ordene privarme voluntariamente de la vida ¿puede acaso concebirse como una ley de nuestra naturaleza? No, responde, pues si la máxima que ordena la destrucción de la propia vida pudiera tornarse ley de la naturaleza, ella implicaría una contradicción. En otras palabras: si el suicidio resultara de una ley de la naturaleza, la ley de conservar la vida respondería al mismo tiempo a una ley tan verdadera como aquella otra que ordena destruirla. Es inconcebible que una ley que imponga a la vez conservar y destruir la vida sea posible. La máxima subjetiva del suicidio no puede, pues, subsistir como ley natural, porque nuestra misma naturaleza no tendría ya la facultad de subsistir. En consecuencia, el suicidio contradice el imperativo moral.²¹

²⁰ Véase T.L.Beauchamp, «An Analysis of Hume’ Essay “On Suicide”», en *The Review of Metaphysics*, 30, 90.

²¹ *Ibidem*.

2.4. Argumentos fundados en el principio del derecho a la autodeterminación

Independientemente del mundo judeo-cristiano y desde épocas aún más arcaicas, el pensamiento griego se ha planteado el suicidio filosófico, reconociendo el valor supremo del individuo, cuya libertad reside en el poder de decidir por sí mismo sobre su vida y sobre su muerte. Se pensaba que la vida merece ser conservada sólo si ella es un bien, esto es, si ella se vive conforme a la razón, a la dignidad humana y si ella aporta más satisfacciones que males. Ante la ausencia de estas condiciones, conservarla es una locura.²² La tradición estoica sentaría las bases que permitirían la elaboración tardía de una muy bien articulada defensa de la innegable corrección moral del suicidio: así como desprecia los bienes materiales, el estoico puede llegar a despreciar su propia vida. Si los impulsos razonables son aquellos que dan cumplimiento a las capacidades humanas, cuando se juzga que una enfermedad incurable o un dolor insoportable, o hasta la ausencia de los medios mínimos de subsistencia vuelven imposible continuar con una “vida natural”, entendida como aquella que se ajusta a un normal funcionamiento biológico, entonces pareciera que el acto apropiado es precisamente la muerte voluntaria.

Las razones esgrimidas por Cicerón, quien en este aspecto se hace vocero de los estoicos, son más que interesantes: “En ciertas ocasiones, es apropiado para el sabio abandonar la vida aunque sea feliz, y también para el loco permanecer en la vida aunque sea miserable”. La elocuencia de la frase se corresponde con el peso de la noción estoica de felicidad y de su opuesto. La felicidad del hombre virtuoso no depende de las posesiones materiales, pues la felicidad se identifica con la virtud. Un

²² No obstante, la Antigüedad pagana se encuentra lejos de ser unánimemente favorable al suicidio. Los pitagóricos se oponían al suicidio porque, según su parecer, el alma caída en un cuerpo debe expiar su culpa. Como la relación entre el alma y el cuerpo se encuentra regida por relaciones numéricas, el suicidio podría romper dicha armonía (pese a lo cual, según narra Heráclito, el propio Pitágoras se había dejado morir de hambre debido al cansancio de vivir).

loco o un pecador puede ser infeliz o moralmente miserable, aun cuando goce de cosas materiales. Así pues, el suicidio no se decide en relación con el grado de felicidad o de miseria en el sentido usual de ambos términos pues una elección de este orden depende, sobre todo, de la medida en que las circunstancias facilitan o entorpecen una vida virtuosa. Cuando el ejercicio de la virtud se vuelve muy difícil, o hasta imposible, entonces es tiempo de abandonar esta vida. Estas circunstancias pueden acontecerle al hombre sabio (o virtuoso o feliz) en cualquier momento de su existencia, y el hecho de que se sienta o no materialmente satisfecho en ese determinado momento no juega papel alguno en sus deliberaciones.

Sin embargo, según reconocen los mismos creadores de la doctrina, no es una tarea fácil determinar este momento. Para resolver semejante problema y responder a la necesidad de legitimar un potencial suicidio, algunos estoicos recurrieron a la idea de que los dioses convocan a los hombres a través de una especie de llamado divino, estrategia ya empleada por Sócrates en el *Fedón* (62c) a modo de justificación del acto suicida: es incorrecto salirnos de esta vida, se afirma en esta doctrina, salvo que Dios nos invoque. Dada la equivalencia semántica de “dios”, “naturaleza” y, en especial, de “razón” (*lógos*) en el marco de la doctrina estoica, este argumento sería empleado de manera bastante equívoca. Pese a esta ambigüedad semántica y más allá de sus variaciones, se recurriría a él como fuente de legitimidad de la posibilidad de que cada individuo tome su decisión personal e intransferible de abandonar la vida cuando lo creyere conveniente.

Las enseñanzas estoicas serían retomadas durante el Renacimiento por Montaigne, quien señalaría que Dios nos brinda suficiente licencia cuando nos pone en un estado tal que el vivir es para nosotros peor que el morir. En apoyo de estas tesis y citando las célebres palabras de Séneca, declara que el sabio es aquel que vive no tanto tiempo como puede, sino como debe. Pues la naturaleza nos ha dado una sola entrada al mundo, nos advierte parafraseando a Séneca, pero cien mil modos de abandonarlo. Tras resumir los motivos usualmente alegados en oposición al suicidio, Montaigne

arriba a la conclusión de que, en cualquier caso, el dolor y el temor de una muerte atroz parecen ser los motivos más justificables de los actos suicidas.²³

III. *Las teorías científicas del suicidio*

No es correcto afirmar que la actitud general de Montaigne hacia el suicidio pueda considerarse la típica opinión ilustrada de su tiempo²⁴. En todo caso, en lo que concierne a la casi universal desaprobación del suicidio en el siglo XVI, era la excepción que confirmaba la regla. Pero su actitud anticiparía cierto giro en el pensamiento, que si bien ya comenzaba a perfilarse, tendría lugar recién en la centurias siguientes: los *Ensayos* tendrían una amplísima difusión en el siglo XVII, ejerciendo una importante influencia en la conformación de las ideas liberales, tanto en Francia como en Inglaterra.

Si volvemos nuestra mirada hacia atrás descubrimos que en Occidente las actitudes hacia los actos suicidas han recorrido un sinuoso trayecto. Ya en la Antigüedad tardía se reveló un fenómeno conocido en Grecia con el nombre de *athumia* y en latín con el de *acedia*, expresiones que aludían a una condición subsumible bajo lo que tiempo después se difundiría con un nombre tan vago como indefinible: la melancolía. Curiosamente, numerosos ejemplos de suicidios o intentos de suicidios por posesión demoníaca o locura quedaron registrados en los penitenciales, puesto que al ser los monjes especialmente proclives a la *acedia*, la muerte voluntaria formaba parte de las preocupaciones de la vida monacal. Fuera del

²³ Véase «De las costumbres de la isla de Cea», en *Ensayos Completos*, Buenos Aires, Hyspamerica, 1984, vol.II,pp.21-33.

²⁴ H.R. Fedden, *Suicide: A Social and Historical Study*, New York, Benjamin Blom, 1938 (reimpreso en 1972), p.163. Citado por Gary B. Ferngren, «Ethics of Suicide in Renaissance and Reformation», en *Suicide and Euthanasia*, B. Brody ed., *op.cit.*,p.162.

ámbito eclesiástico, cuando se asociaba el suicidio con la clase plebeya, se lo explicaba con frecuencia como obra del demonio que se había adueñado del alma del suicida²⁵.

El ocaso de esta concepción demoníaca del suicidio sería acompañado por una lenta secularización de la conciencia europea y por el nacimiento de la ciencia experimental. Estos factores reunidos incidieron en que ciertos intelectuales y médicos del Renacimiento comenzaran a analizar el proceso psicológico que desencadena el suicidio. La muerte voluntaria, por primera vez, se torna una enfermedad, se patologiza: así como la desesperación, pecado mortal, es una noción moral; la melancolía con el correr del tiempo designaría una noción psicológica, pues no aludiría sino a un desequilibrio cerebral.

El precursor de las interpretaciones científicas de los actos suicidas fue un médico y científico inglés, Robert Burton, quien expresaría su novedosa concepción en un célebre ensayo publicado en 1621. Allí declarararía que la melancolía es una enfermedad que ataca especialmente a la gente de estudio, cuyas meditaciones pueden fácilmente caer en un mórbido rumiar. Él mismo, observa, es proclive a caer en este estado. Su descripción del mal es a la vez fisiológica y analógica, pues supone ciertas correspondencias universales: la melancolía es el resultado de un exceso de bilis negra, asociada al más sombrío de los elementos, la tierra, y al más sombrío de los planetas, Saturno. Burton confiesa que no existe un remedio universal para este mal, pero aun así recomienda un tratamiento psicológico centrado en diversificar las actividades, frecuentar menos los libros y más las mujeres hermosas, cuya vista regocija el corazón, siempre y cuando sea en el marco de una vida equilibrada.²⁶

El temperamento melancólico es innato, piensa este autor, si bien puede ser corregido o agravado no sólo por el comportamiento individual sino también por el

²⁵Véase Amundsen, Darrell W, «Suicide and Early Christian Values», en *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*, Baruch A. Brody ed. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 145.

²⁶ *The Anatomy of Melancholy*, ed.1948, Londres, 3 vol., I.407-408. Citado por George Minois, *Histoire du suicide: La société occidentale face à la mort volontaire*, Paris, Fayard, 1995, p.121.

medio social. Denuncia, en especial, a la organización socio-económica como indirectamente responsable del agravamiento del mal. La pobreza, según reconoce, es una causa frecuente de trastornos psíquicos. R. Burton se indigna, pues, ante los tratamientos basados en exorcismos y en prácticas astrológicas. Así aboga por la piedad hacia el suicida, pues nadie sabe a ciencia cierta si éste va al cielo o al infierno y, advierte R. Burton, Dios es quien ha de decidirlo. Su posición crítica anticipa, pues, al pensamiento científico moderno, alejado no sólo de las explicaciones sobrenaturales sino –y por sobre todo- de los mandatos de la religión.

En efecto, durante los siglos XVII y XVIII, toda una corriente médica y filosófica continuaría la labor iniciada por Robert Burton y atribuiría las tendencias suicidas a los desórdenes fisiológicos provocados por la melancolía. Esta nueva mirada se reflejaría, como es esperable, en el ámbito de la jurisprudencia. Los juristas del siglo XVII, tras abandonar la explicación diabólica del suicidio, mostrarían en sus obras una clara voluntad de excluir toda sanción penal en los casos de suicidios debidos a una afección psicofisiológica. Con este fin, bajo la forma de atenuantes, tenderían cada vez más a excluir la idea de responsabilidad moral y penal de los suicidios motivados por la melancolía, conservando sin embargo formalmente la condena de principio al homicidio de sí mismo.

Émile Durkheim, casi tres siglos más tarde, hará lo propio llevando directamente el análisis del suicidio al campo de las relaciones sociales.²⁷ El suicidio es visto así como un fenómeno social, sacrificando en consecuencia los aspectos psicológicos que llevan al acto. En líneas generales, su teoría describe el suicidio como la resultante de una pérdida de referencias que desorienta al individuo, causándole un sufrimiento que llega a ser más insoportable que el provocado por la anticipación de la propia muerte, lo que vuelve a ésta preferible a la vida. De acuerdo

²⁷ Émile Durkheim, *Le Suicide. Etude de Sociologie*. Paris, Alcan, 1987. Versión castellana, *El suicidio*, Madrid, Ediciones Akal, 4º ed. 1995. Allí define el suicidio como “todo caso de

con estas premisas, Durkheim dedujo tres categorías de suicidios: el suicidio egoísta, común en aquellas sociedades donde los factores culturales priorizan el individualismo; el suicidio altruista, que es aquel que se comete por vergüenza, cuando se ha quebrado las normas del grupo de pertenencia; el suicidio anómico, donde la anomia designa el estado social caracterizado por la pérdida de autoridad de valores tradicionales, mientras que los nuevos ideales, objetivos y normas carecen todavía de la fuerza suficiente para reemplazar a los valores perdidos. Este estado de anomia se traduce en el individuo en un sentimiento de inseguridad que comienza produciendo en él cierta alienación o pérdida de identidad y que, finalmente, lo conduce al suicidio.

Con el propósito de superar la rígida clasificación durkhemiana, que poco o nada tomaba en cuenta las variables individuales, los estudiosos de la problemática de la muerte voluntaria se volverían hacia la subjetividad como fuente y clave de interpretación de los actos suicidas. De allí en más, el enfoque predominante acerca del fenómeno del suicidio sería exclusivamente psicopatológico.

En *Aflicción y Melancolía*, publicado en 1917, Sigmund Freud sostendría la teoría de que el suicidio es hostilidad desplazada. En ese lugar escribe: “ningún neurótico experimenta impulsos al suicidio que no sean impulsos homicidas, orientados primero hacia otras personas y vueltos luego contra el yo... el yo no puede darse muerte sino cuando el retorno de la carga de objeto le hace posible tratarse a sí mismo como un objeto; cuando puede dirigir contra si mismo la hostilidad hacia un objeto; hostilidad que representa la reacción primitiva del yo contra los objetos del mundo exterior. ... En el suicidio y en el enamoramiento –situaciones opuestas– queda el yo igualmente dominado por el objeto”. El acto suicida, piensa Freud, es un acto de hostilidad que abandona su objeto originario y se vuelve contra el yo. En efecto, el análisis de la melancolía prueba que el yo puede matarse a sí mismo sólo si puede

muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado”, p.5.

tratarse a sí mismo como un objeto, esto es, puede dirigir contra sí mismo la hostilidad primariamente referida a un objeto y que representa la reacción original del yo a los objetos del mundo externo.²⁸

Como cierre de este trayecto, no puedo dejar de mencionar que con el surgimiento de prácticas tales como, entre otras, el suicidio asistido, se está gestando lo que parecería ser un nuevo campo teórico, la suicidología, orientada a examinar la racionalidad de la muerte voluntaria.

IV. ¿Prejuicio o perjuicio? La elección de la muerte voluntaria frente la vida a cualquier precio.

Curiosamente, no fueron los análisis teóricos, y menos aún las reflexiones de índole existencial, los factores que actuaron a modo de disparador para que el suicidio, en los últimos tiempos y de manera creciente, pasara a ser uno de los temas predilectos en las controversias moralmente más significativas. Asistimos, de hecho, al renacimiento de cierto marcado interés en torno del suicidio fundamentalmente porque en el ejercicio cotidiano de la práctica médica se suscitan dilemas que caen fuera del campo propio de la medicina y que sólo pueden ser examinados a la luz de una disciplina como la Ética. En efecto, los aparatos de alta complejidad modificaron nuestra relación no sólo con la vida, sino también con la muerte: por un lado, ésta dejó de ser un proceso natural para tornarse un acontecimiento médico e institucional. Por otro, nuevos procedimientos médicos lograron transformar enfermedades terminales en enfermedades crónicas. ¿Qué sucede cuando quien está conectado a esos aparatos producidos por una tecnología de alta complejidad es un individuo capaz de decidir por sí mismo, una persona con conciencia y capacidad de deliberación para resolver si su vida ha de ser prolongada artificialmente o si, por el contrario, ha llegado el momento de decir “basta, hasta aquí llegué?”

En un principio, se creía que estas promisorias posibilidades de prolongar la vida coronaban los ingentes esfuerzos invertidos en el progreso científico. Mas pronto se advirtió que el “triunfo de la ciencia” no era el triunfo de la persona humana. Y que –como todo triunfo– tenía un costo donde el hombre era a veces la pieza sacrificial. A partir de ese momento, comenzó a resquebrajarse el mito de la muerte diferida a cualquier precio. Más que un don, la prolongación artificial de la vida aparece finalmente como una amenaza latente, que se torna realidad cuando, con frecuencia, se ha perdido parcial o totalmente conciencia y ya no hay fuerzas para resistirse a ella.

Se comprende entonces la creciente actualidad de ciertos temas filosóficos por excelencia, examinados en la Antigüedad y en gran medida olvidados durante largo tiempo por el pensamiento occidental, pero que han vuelto a ser objeto de un profuso tratamiento. Pese a la riqueza conceptual y existencial exigida por dilemas como los planteados, creo que la discusión contemporánea olvida todo aquello que el pensamiento filosófico puede aportar. El sentido de estas palabras es mostrar que, una vez más, podemos extraer más de una enseñanza de la historia de la filosofía.

Y ya fuera del campo de la praxis médica, fuera incluso de toda teoría o especulación crítica, quizás no sea en vano volcar en el plano del discurso esos fantasmas subterráneos que pueden llegar a amenazarnos en la intimidad. No está de más recordar que alguna vez se ha dicho que teorizar sobre el suicidio es una forma de exorcizarlo. Tal vez sea éste otro de los sentidos implícitos en estas palabras que aquí concluyen.

Referencias:

- Amundsen, Darrell W, «Suicide and Early Christian Values», en *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*, Baruch A. Brody ed. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Battin, Margaret P., *Ethical Issues in Suicide*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1995.
- Beauchamp, Tom L., «What is Suicide?» en Weir, Robert, F. (ed.), *Ethical Issues in Death and Dying: Second Edition*. Nueva York, Columbia University Press, 1986, 330-344.
- «Suicide in the Age of Reason», en *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*, Baruch A. Brody ed. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1989, 183-219.
- «An Analysis of Hume' Essay "On Suicide"», en *The Review of Metaphysics*, 30, 73-95.
- «The Problem of Defining Suicide», en Beauchamp, Tom L. y Veatch, Robert M.(eds.), *Ethical Issues in Death and Dying: Second Edition*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1996.
- Borges, Jorge Luis, *El Biathanatos*, en *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza–Emecé, 1981, pp.94–97.
- Brandt, Richard B., «The Morality and Rationality of Suicide», en Perlin, Seymour (ed.), *A Handbook for the Study of Suicide*, pp. 61-75, Oxford: Oxford University Press, 1975, (ahora en Weir, Robert F. (ed.), *Ethical Issues in Death and Dying: Second Edition*, Nueva York, Columbia University Press, 1986).
- Brody, Baruch (ed.), *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes*, Boston, Kluwer Academic, 1989.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo- Ensayo sobre el absurdo*, Buenos Aires, Losada, 14^a edición, 1996.
- Devine, Philip E., *The Ethics of Homicide*, Notre Dame y Londres, University of Notre Dame Press, 1990.
- Donne, John, *Biathanatos: A Declaration of that Paradox, or Thesis, that Self-Homicide is not so Naturally Sinne, that it may never be otherwise*, Londres, 1647. Reimpresión a cargo de M. Battin, Nueva York, Arno Press Collection, 1977
- Donnelly, J. (ed.), *Suicide: Right or Wrong*. Buffalo, Nueva York, Prometheus Books, 1990.
- Durkheim, Emile, *Le Suicide. Etude de Sociologie*. Paris, Alcan, 1987, (versión castellana, *El suicidio*, Madrid, Ediciones Akal, 4^a ed. 1995).
- Edwards, Paul, «Suicide, ethics of», *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998).

-
- Fairbairn, Gavin J., *Contemplating Suicide: The Language and Ethics of Self Harm*, Londres, Routledge, 1995.
- Freud, Sigmund, Aflicción y melancolía, *Obras Completas*, Tomo 1, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967.
- Frey, R.G., «Suicide and Self–Inflicted Death», *Philosophy* 56 (1981), 193–202.
- Glanville, Williams, *The Sanctity of Life and the Criminal Law*, Nueva York, 1957, Londres, 1958.
- Glass, Ronald, «The Contradictions in Kant’s Examples», *Philosophical Studies*, Vol. XXII, octubre-diciembre 1971, N° 5-6, pp. 65-70.
- Gonsalves, Milton A., «Theistic and Nontheistic Arguments», en *Fagothey’s Right and Reason: Ethics in Theory and Practice*, Columbus, Merrill Publishing Co., 1989, pp-246-248, (ahora en J. Donnelly (ed.), *Suicide: Right or Wrong*, Buffalo, Nueva York, Prometheus Books, 1990, pp.179-184).
- Hume, David, «On Suicide», en *The Philosophical Works of David Hume*, eds.T.H. Green y T.H. Grose, Aalen (Darmstadt), Scientia Verlag, 1964 (ed. orig.: Londres 1882); vol.IV. Versión castellana: *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p.126.
- Kant, Immanuel, *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa–Calpe, 1973
- Landsberg, Paul–Louis, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. Madrid, Caparrós Editores, 1995. Prólogo de Paul Ricoeur (edición original, Paris, Editions du Seuil, 1951, reimpreso en 1993).
- Minois, Georges, *Histoire du suicide: La société occidentale face à la mort volontaire*, Paris, Fayard, 1995.
- San Agustín, *De Civitate Dei*. Versión castellana: *La Ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1978.
- Santo Tomás, *Summa Theologiae*. Versión castellana: *Suma teológica*, ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947.
- Tasset, J.L., «Suicidio y fiesta del yo. El suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de “On Suicide” de David Hume». *Telos*, Vol.I, n°1. Febrero 1992, pp.149-166.
- Velasquez Manuel G., «Defining Suicide», en *Ethical Issues in Death and Dying: Second Edition*, Tom L. Beauchamp y Robert M. Veatch (eds.), Nueva Jersey, Prentice–Hall, 1996, pp.106-112.