

# El suicida: ¿una especie de carroña? *Suicide: a kind of carrion?*

## Autor

**Johann S. Vargas Pérez**

 <https://orcid.org/0009-0000-7464-0607>

 [johann.vargas@udea.edu.co](mailto:johann.vargas@udea.edu.co)

Estudiante de Filosofía del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, Colombia.  
Miembro del Semillero de Investigación Ética.

## Resumen

La intención de este trabajo es analizar si el suicidio siempre es moralmente reprobable. Para ello, se expondrán y evaluarán los argumentos propuestos por Kant, uno de los más fervientes detractores del suicidio. El prusiano consideraba que el suicidio resultaba incondicionalmente reprochable al representar el aniquilamiento de la naturaleza racional y, por tanto, de la dignidad humana. Ahora, condenar de forma absoluta el suicidio es problemático, puesto que se pueden legitimar conductas o estados que contrarían, justamente, la dignidad humana. Por consiguiente, en aras de exponer la viabilidad moral del suicidio, se resaltará la importancia de considerar, antes de juzgar el acto, las circunstancias en que es consumado el suicidio y, asimismo, el posible daño que éste pueda llagar a representar para el individuo y la sociedad.

## Palabras clave:

daño, imperativo categórico, Kant, suicidio.

## Keywords:

categorical imperative, harm, Kant, suicide.

## Abstract

The purpose of this paper is to analyze whether suicide is always morally reprehensible. In this regard, we will examine the arguments put forth by Kant, one of the most fervent critics of suicide. Kant considered suicide to be unconditionally reprehensible, as it represented the annihilation of rational nature and, consequently, human dignity. However, an absolute condemnation of suicide poses problems, as it may legitimize behaviors contrary to human dignity. Therefore, in order to explore the moral viability of suicide, we will emphasize the importance of considering the circumstances in which the act occurs and the potential harm it may represent for the individual and society.



*Podemos imaginarlo todo,  
predecirlo todo,  
salvo hasta dónde podemos hundirnos.*  
— Emil Cioran.<sup>1</sup>

## Introducción

A grandes rasgos, como bien señala Echeverría<sup>2</sup>, la práctica del suicidio se ha reprobado a partir de tres enfoques; el social, el teológico y el individual. El primer enfoque fue expresado por Aristóteles, quien en la *Ética a Nicómaco* V 1138 a 5 – 10 defiende que el suicidio siempre afecta el bienestar social, pues el acto, además de expresar la cobardía de aquel que lo comete, suprime una parte funcional de la sociedad, lo cual conlleva una disminución del bienestar colectivo. El segundo enfoque fue postulado en *De Civitate Dei*, I, 20 por Agustín de Hipona, el cual arguye que el suicidio atenta contra los mandatos divinos, puesto que viola el mandamiento que prohíbe el asesinato y niega a Dios como único propietario de la vida. Este argumento agustiniano, de acuerdo con Amador Rivera, pudo haber surgido de la preocupación del pensador religioso ante la oleada de suicidios colectivos practicados por los Circunceliones y los Donatistas en el siglo IV e. c.<sup>3</sup>. Por último, en la *Suma Teológica* II-II q. 64 a. 5, Tomás de Aquino añade la contravención del propio individuo como tercer enfoque para censurar el suicidio, el argumento del italiano consistía en señalar que la naturaleza había dotado a cada ser vivo con una inclinación capaz de inspirarle la preocupación por la preservación de sí y el sentimiento de amor propio, por lo que suicidarse resultaba nocivo para el propio individuo, pues dicha conducta obliga al sujeto a obrar contra lo que sería su propia naturaleza.

En la Modernidad, diversos autores reaccionaron de forma crítica contra los tres enfoques mencionados para condenar el suicidio, filósofos como Montaigne, Montesquieu, Rousseau y Hume defendían que el acto de quitarse la vida, además de ser válido moralmente, representaba una forma de liberación frente a los avatares e infortunados que no pocas veces pueden transformar la vida en una especie de tortura injustificada, de la que, sin embargo, podemos huir sin alterar los designios del Creador, los intereses del individuo o el confort de la sociedad. No obstante, pese a las críticas, otros pensadores Modernos seguían defendiendo la

---

<sup>1</sup> Emil Cioran, *Ese maldito Yo* (Editor Digital: Titivillus, 2018).

<sup>2</sup> José Echeverría, “El suicidio en la ética de Kant”, *Diálogos* Vol. 38: No. 81 (2003): 161-184.

<sup>3</sup> Amador Rivera, “Suicidio: consideraciones históricas”, *Revista Médica la Paz* Vol. 21: No. 2 (2015). [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1726-89582015000200012](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-89582015000200012)

ilicitud del suicidio, entre ellos figuraban autores como Thomas Hobbes, John Locke e Immanuel Kant. Siendo este último el que, mediante la formulación de conceptos como los de dignidad, autonomía y deber, enriqueció en grado sumo los razonamientos destinados a desaprobar moralmente el suicidio.

Ahora bien, este trabajo tiene como meta analizar, en un primer momento, los supuestos sobre los que se apoya Kant al momento de formular los conceptos que dan lugar a la prohibición absoluta del suicidio. Luego, en un segundo momento, se discutirán los supuestos del prusiano a la luz de los trabajos de Montesquieu, Rousseau, Hume, Mill y Millán. Finalmente, como resultado del análisis, se postulará en qué condiciones el acto es o no lícito.

### La postura de Kant respecto del suicidio

En la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (FMC), Kant postula la primera formulación del imperativo categórico como la posibilidad de elevar una máxima subjetiva al orden de una proposición cuya necesidad exprese una ley universal<sup>4</sup>, o en palabras del prusiano: “Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”<sup>5</sup>. Kant arriba a esta proposición, tras señalar que la razón tiene por función la determinación de la voluntad. Ya que, cuando pensamos la razón en relación con otros fines, como por ejemplo el de la felicidad, pronto se advierte el poco beneficio que obtenemos de ella, llegando incluso a cosechar, a pesar de las gracias que la razón otorga a través de las artes y las ciencias, más penas que alegrías<sup>6</sup>.

A raíz de lo anterior, el prusiano concluye que la función propia de la razón ha de remitir a un fin superior a la consecución de la mera felicidad, y dicho fin es el de producir una buena voluntad<sup>7</sup>, o sea, una voluntad que orienta sus acciones según los mandatos a priori de la razón, que en tanto preceden a la experiencia, son de carácter universal y necesario<sup>8</sup>. En oposición a estos mandatos, Kant presenta las inclinaciones, las cuales, debido a su naturaleza contingente, no son aptas para fundamentar el valor moral de las acciones<sup>9</sup>.

De la oposición expuesta, Kant obtiene dos tipos de imperativos; el hipotético y el categórico<sup>10</sup>. Se entienden por imperativo hipotético aquel juicio en el que un

---

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (Madrid: Alianza editorial, 2012), 126.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 83-84.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 84-85.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 110-137-147.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 114.

individuo está condicionado a querer los medios en virtud del fin que pretende alcanzar a través de la acción. De igual manera, un juicio es hipotético cuando el motivo contenido en él refiere a una inclinación, que, al ser contingente, le permite al individuo renunciar de modo voluntario al fin perseguido<sup>11</sup>. Un ejemplo de este juicio sería el siguiente: si alguien desea conducir un automóvil, habrá de considerar los medios necesarios para lograr tal fin, tiene, pues, que adquirir tanto un automóvil como una persona capacitada para enseñarle a conducirlo. No obstante, si después de todo la persona cambia de parecer, esta puede perfectamente renunciar al fin y, en ausencia de este, también a los medios para alcanzarlo.

Otra cosa sucede con el imperativo categórico, puesto que este, al provenir exclusivamente de la razón, resulta ser incondicionado<sup>12</sup>. Por lo que las acciones que se pretenden dirigir en virtud de este imperativo deben responder a fines que han de ser queridos por sí mismos, y no por los resultados que pudiesen ser obtenidos en virtud de estos. En consecuencia, la necesidad contenida en los mandatos de la razón es categórica, porque exige el cumplimiento de la acción con absoluta independencia de lo que esta pueda llegar a representar para las inclinaciones o el interés particular de quien la ejecuta<sup>13</sup>.

De modo que el imperativo categórico sugiere que el valor moral de las acciones no se encuentra en las consecuencias, sino en los motivos que las rigen<sup>14</sup>. La razón por la cual Kant privilegia los motivos antes que las consecuencias, descansa en el hecho de que cuando se juzga el valor moral de una acción en virtud de las consecuencias, es posible cometer el error de adjudicar valor moral a acciones que son favorables por los efectos, pero perniciosas por los motivos<sup>15</sup>. De ahí que lo más apropiado al momento de analizar el valor moral de una acción, sea el análisis de la máxima que rige la acción y no el cálculo de los efectos que derivan de la acción.

En este punto, han de entenderse por máximas las proposiciones que informan sobre los motivos que dirigen la conducta de quienes las profieren<sup>16</sup>. Así, cuando es expresada una máxima, la primera formulación del imperativo categórico exige que esta sea pensada como una norma válida y conforme a los intereses de todos los agentes racionales, ya que en ello radica la necesidad de este imperativo<sup>17</sup>. A grandes rasgos, este proceso de formalización de las máximas tiene por intención

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 115-116.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 117.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 118-124-133.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 92-93.

<sup>15</sup> Sobre esto consúltese el famoso ejemplo del tendero expuesto por Kant. *Ibid.*, 86-87-88.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 92.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 104-105-132.

indagar acerca de la posibilidad de la contradicción en las máximas subjetivas cuando estas son extrapoladas al plano de lo universal<sup>18</sup>. Se espera entonces que el agente encuentre en el imperativo categórico un principio que dé luces acerca de lo que debe hacerse o no; si al universalizar la máxima surge una contradicción, la acción no debe realizarse.

Luego de exponer la primera formulación del imperativo categórico, Kant realiza una adición a la misma a fin de remarcar con mayor detalle la necesidad de formular máximas subjetivas que sean universalizables sin caer en contradicciones. Con este propósito, el prusiano decide tomar las leyes que rigen la naturaleza como referentes de lo universal, y sugiere que pensemos nuestras máximas subjetivas como si fuesen análogas a las leyes naturales<sup>19</sup>. En relación con esto, Kant sostiene que la existencia de las cosas, al menos de modo general, deriva de las leyes naturales que las determinan, y al ser estas leyes causas, no pueden ser contradictorias, pues si lo fueran, al anularse entre sí, dichas leyes no permitirían la existencia de nada<sup>20</sup>.

Por consiguiente, se espera que en el ámbito de la moralidad suceda algo similar a lo que acontece en la naturaleza. Es decir, los agentes han de formular máximas subjetivas que tras el examen de la universalidad resulten necesarias para la determinación de la voluntad de cualquier sujeto racional. De suerte que la aceptación de estas máximas universalizables, por parte del resto de los individuos racionales, provenga del reconocimiento de que son indispensables para la conformación de la moralidad, de modo análogo a como las leyes de la naturaleza son incondicionales para la constitución del universo. En este sentido, las máximas que pasan el examen del imperativo categórico, en su segunda formulación, deben ser aceptadas como necesarias en el mismo grado en el que juzgamos como necesarias las leyes de la naturaleza para la constitución de todo cuanto existe.

En este momento, resulta pertinente emplear un ejemplo para ilustrar lo que hasta ahora se ha mencionado sobre el imperativo categórico. Imaginemos que por una serie de situaciones desfavorables alguien pierde el dinero que poseía y se ve entonces en la tentación de robar para subsistir. En tal caso, la máxima de este individuo podría traducirse como: “dado que no tengo dinero y que poseo la inclinación congénita de preservar mi existencia, opto por el hurto a quienes posean el dinero del cual adolezco para sobrevivir, y todo esto a pesar de que soy consciente de que podría ganar con mi propio trabajo el dinero que necesito”. Naturalmente, después de universalizar la máxima, el individuo advertirá que querer que el hurto se convierta por su voluntad en un fin querido por todos los

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 130-131.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>20</sup> *Ibid.*

seres racionales es contradictorio. Y ello debido a que en un mundo en el que cada individuo robase a causa de la carencia que padece, nadie querría desarrollar sus talentos ni habilidades por el temor de perder los recaudos obtenidos en base a estos, y de este modo hasta el mismo ladrón perdería el objeto de su actividad; sea porque alguien más le robe lo robado, sea porque ya no quede algo por robar.

De igual manera, si el hurto se concibiese como análogo a una ley natural, dicha ley sería contradictoria. Ya que, por un lado, la naturaleza nos prescribiría el desarrollo de los talentos y las habilidades otorgados por ella, y, por el otro, la naturaleza implementaría una ley destinada a suprimir el fomento de aquellos talentos y habilidades conferidos. Así, en función del resultado obtenido tras la universalización de la máxima, el individuo puede concluir que hurtar es un fin contrario al imperativo categórico, pues, al querer que dicha acción sea implementada por todos los seres racionales, notará que su máxima le conduce a una contradicción que promueve el deterioro de los intereses generales de la humanidad. Y, en cuanto tal individuo participa de la naturaleza racional, debe reconocer que la acción de robar merece una prohibición absoluta.

Una vez dadas las dos formulaciones, Kant propone cuatro casos en los que puede evaluarse la adecuación entre la máxima que se podría postular como móvil de una acción, y la conformidad de esta respecto del imperativo supremo de la moralidad. En efecto, los cuatro casos que Kant expone son: el suicidio, la falsa promesa, la entrega al disfrute y la indiferencia en el trato con los otros<sup>21</sup>. En el caso del suicidio, objeto del presente trabajo, la máxima reza de la siguiente manera: “en base al egoísmo adopto el principio de abreviar la vida cuando ésta me amenace a largo plazo con más desgracias que amenidades prometa”<sup>22</sup>. Como lo expresa la máxima<sup>23</sup>, Kant asume que el egoísmo tiene por función fomentar la

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 127-128-129-130.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>23</sup> Diversos autores han destacado la forma mañosa en que Kant formula la máxima del suicida. Por ejemplo, Ronald Glass arguye que la máxima elegida por Kant solo demuestra que los suicidios que son cometidos por egoísmo, asumiendo que sea posible que alguien albergue la intención de suicidarse por egoísmo, son contradictorios, pero que el resto de posibles motivaciones para cometer un suicidio, tales como el capricho, la defensa del honor o el favor de terceros, al no estar contenidas en la máxima, no han de considerarse inmorales, puesto que la máxima kantiana solo demuestra que el suicidio es inmoral cuando es motivado por el egoísmo. Ronald Glass, “The Contradictions in Kant’s Examples”, *Philosophical Studies* Vol. 22: No 5/6 (1971): 65-70. Por su parte, Keith Ward dice que podemos admitirle a Kant que conciba al egoísmo como un sentimiento destinado a preservar y promover la vida, empero, aquello que no resulta de suyo, tal y como pretende hacer ver la máxima kantiana, es que el egoísmo sea el motivo por el cual alguien opta por el suicidio. Asimismo, Ward critica la idea de que el egoísmo tenga tanto peso sobre nuestra voluntad como para no ser rescindido por otros sentimientos. Ya que puede darse el caso de que un individuo motivado por un sentimiento de empatía suprima su inclinación egoísta de autoconservación y elija el suicidio

existencia, o en palabras de José Echevarría: “Kant (...) supone que en el sistema de la naturaleza que conocemos, el amor a sí mismo está ordenado teleológicamente a promover la vida”<sup>24</sup>. En consecuencia, si este supuesto kantiano se considera válido, la máxima de aquellos que eligen suicidarse a causa del amor propio resulta contradictoria, ya que tras la universalización es posible advertir lo problemático que resulta querer instaurar una regla que contraría una ley natural que opera de antemano en la naturaleza<sup>25</sup>. Así que querer que el egoísmo sea la causa del aniquilamiento de la vida, cuando de forma previa actúa como una ley destinada a fomentar la existencia, genera una contradicción, pues queremos que el egoísmo fomente la vida y al tiempo la aniquile<sup>26</sup>.

No obstante, como señala José Echevarría, Kant no es el primero en considerar que el egoísmo está determinado por la naturaleza como un mecanismo de preservación de la existencia<sup>27</sup>. Siglos atrás, como se había mencionado, Tomás de Aquino propuso en la *Suma Teológica* II-II q. 64 a. 5 c., como una de las tres razones para condenar el suicidio, el supuesto de que todo ser vivo actúa con arreglo a una ley natural que le inclina a amarse a sí mismo en aras de preservar su existencia, de modo que el suicidio debería considerarse reprochable al ser una contravención de dicha ley natural de autoconservación. Sin embargo, tanto en Aquino como en Kant, la hipótesis de que el suicidio es malo, porque por naturaleza todo ser vivo tiende hacia la preservación de sí, tiene la forma de una falacia naturalista, pues sugiere que podemos derivar de una cuestión de hecho, una de derecho. Adjudicamos, pues, de modo ilegítimo, una autoridad moral a la naturaleza.

Ahora, señalar la contradicción interna de querer postular una máxima que haga las veces de una ley universal de la naturaleza que al mismo tiempo contradiga una

---

al considerar que con este acto promueve el bienestar de terceros. Keith Ward, “*The Development of Kant's View of Ethics*”, (Oxford: Basil Blackwell, 1972): 107-108.

<sup>24</sup> José Echevarría, “El suicidio en la ética de Kant”, 167-168.

<sup>25</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, 127.

<sup>26</sup> De acuerdo con Michael J. Cholbi, existe una ambigüedad en la formulación kantiana del suicidio como ley natural, ya que tal formulación puede entender en dos sentidos. Por un lado, podría entenderse que el suicidio no puede ser querido como un candidato a ley universal de la naturaleza, en el sentido teórico de la filosofía kantiana, es decir, entendiendo las leyes naturales como generalizaciones causales, porque la máxima del suicida reflejaría en cada caso un juicio hipotético, y la moralidad consta de juicios categóricos. Por el otro lado, la formulación puede entenderse como la imposibilidad de que el suicidio tenga cabida en un sistema teleológico, ya que, así como le atribuimos a la naturaleza una unidad, debemos presuponer que la moralidad también está orientada hacia un fin que la unifica, y que este fin de la moralidad es contrario al suicidio. No obstante, como Kant no expone cuál sería el fin unificador de la moralidad, no sabemos si la máxima del suicida pervierte en realidad el fin general de la moralidad. Michael J. Cholbi, “KANT AND THE IRRATIONALITY OF SUICIDE”, *History of Philosophy Quarterly* Vol. 17: No. 2 (2000): 159-176.

<sup>27</sup> José Echevarría, “El suicidio en la ética de Kant”, 164.

ley natural en funcionamiento, no es el único medio que propone Kant para condenar el suicidio. Mediante una tercera formulación del imperativo categórico, la cual dice: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”<sup>28</sup>, Kant reafirma su negativa a considerar el suicidio como un acto asociable al deber. Esta nueva formulación del imperativo categórico tiene el propósito de resaltar el valor absoluto de los seres racionales en contraste con el valor relativo del resto de los integrantes de la naturaleza<sup>29</sup>.

De ahí que, en el contexto de la tercera formulación del imperativo categórico, el prusiano afirme que todos los objetos de la inclinación poseen un valor condicionado, pues dependen de las inclinaciones para adquirir cualquier valor. Ahora, en el caso de las inclinaciones, al ser estas fuentes de necesidades, son tan poco queridas que nadie les adjudicaría un valor absoluto, antes bien todo ser racional desearía librarse de ellas si pudiera hacerlo<sup>30</sup>. Por otro lado, existen seres que no dependen de nuestra voluntad, los animales, quienes por su ausencia de razón son juzgados como valiosos en tanto que meros medios, y se les designa bajo el nombre de cosas. Por último, encontramos a los seres racionales, estos son nombrados personas, porque constituyen un fin en sí mismo y poseen, en consecuencia, un valor absoluto derivado de su facultad racional, la cual prohíbe cualquier intento por degradar al ser humano hasta el nivel de mero medio<sup>31</sup>.

De acuerdo con lo anterior y regresando al caso del suicidio, Kant encuentra en la tercera formulación del imperativo categórico otro argumento contra el suicidio. Tal argumento consiste en advertir que quien opta por el suicidio actúa en oposición al principio que dictamina que la naturaleza racional existe siempre como un fin en sí misma. Por consiguiente, como el suicida aniquila la naturaleza racional que habita en él, niega el principio mencionado y elige degradarse hasta el nivel de las meras cosas<sup>32</sup>. Y ello lo consigue, dirá el prusiano, tomándose en su persona solo como un mero medio, actuando sin considerar la dignidad que ostenta por el simple hecho de participar de la naturaleza racional<sup>33</sup>. En consecuencia, el suicidio resulta pernicioso para el individuo porque suprime su dignidad. Asimismo, el suicidio representa un mal para el resto de los seres racionales, pues quien juzga como válida la máxima del suicidio, aun cuando no cometa el acto, al negar el valor inherente de su naturaleza racional, pronto empleará la razón contra

---

<sup>28</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, 139.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 137-138.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>33</sup> *Ibid.*

sí mismo y, eventualmente, contra los demás, resultándole irrelevante que su autodegradación afecte el bienestar de terceros<sup>34</sup>.

Así pues, las dos primeras formulaciones del imperativo categórico destacan la contradicción interna de la máxima del suicida, cuya consecuencia es la imposibilidad de hacer del suicidio una acción universalmente válida para todo ser dotado de razón. Mientras que, la tercera formulación del imperativo categórico resalta que la máxima de quien desea suicidarse es contraria a los intereses generales del individuo y de la humanidad, pues quien quisiera adoptar tal máxima, terminaría por tratarse a sí mismo, y en consecuencia al resto de la humanidad, solo como mero medio, negando así, de modo general, la dignidad derivada del valor absoluto de la naturaleza racional<sup>35</sup>.

Ahora bien, con el objeto de profundizar más en la cuestión acerca del porqué para Kant el suicida actúa en detrimento de la humanidad, encuentro pertinente la explicación respecto de los deberes para consigo desarrollada en la *Metafísica de las Costumbres* (MC). En esta obra, Kant busca demostrar que los deberes para consigo mismo son condición *sine qua non* de los deberes para con los demás agentes racionales, puesto que solo reconozco mi obligación para con los demás, cuando comprendo que yo mismo estoy obligado a obrar según los mandatos de mi propia razón práctica, que, mediante la evaluación de las máximas que rigen mis acciones, constriñe mi voluntad adecuándola a fines acordes con el bienestar del resto de los individuos racionales<sup>36</sup>.

Sin embargo, Kant es consciente de que la capacidad de autolegislación contenida en los deberes para consigo mismo puede implicar una posible objeción<sup>37</sup>, que es expresada en los siguientes términos: digamos que el yo está obligado a observar un determinado deber, pero tal obligación no deriva de una fuente externa a él, sino que radica en él mismo. En tal situación, como es el mismo yo el que manda y obedece, este podría renunciar a la obligación cuando lo encuentre pertinente, cosa que deriva en una contradicción. Pues, si en un primer momento el yo aparece como un principio capaz de obligar, en un segundo momento se manifiesta como un principio que da pie a la liberación del mandato en

---

<sup>34</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las Costumbres* (Madrid: Editorial Tecnos, 2008), 275.

<sup>35</sup> A este respecto, Lain Brassington afirma que este argumento de Kant falla, porque puedo disociar mi persona sensible de mi personalidad trascendental, por lo que el suicidio no expresaría el anhelo de aniquilar mi personalidad trascendental, sino tan solo la intención de erradicar mi persona sensible. Y, en esa medida, el suicidio trataría solo como medio a la personalidad sensible del individuo, algo que no implica una eliminación de la personalidad trascendental. Lain Brassington, "Killing people: what Kant could have said about suicide and euthanasia but did not", *J Med Ethics* Vol. 32: No. 10 (2006): 571-574. <https://jme.bmj.com/content/32/10/571>

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, 274-275.

tanto que este es autoimpuesto. La contradicción consiste entonces en concebir al yo como fuente de sometimiento y, al mismo tiempo, de liberación<sup>38</sup>.

Empero, Kant intenta resolver la objeción antes desarrollada apelando a los dos modos en que un individuo puede representarse a sí mismo. De un lado, como ser sensible, dotado de una razón instrumental, que ostenta la capacidad de concebir a través del mero entendimiento los medios necesarios para formular juicios hipotéticos que orienten las acciones en pro de saciar los fines derivados de las inclinaciones. Y del otro lado, como un ser puramente racional, dotado de la capacidad para orientar la conducta conforme a lo estipulado por los designios de la razón, y esto mediante proposiciones categóricas que son formuladas en virtud de la autonomía de la razón, que no es otra cosa que la posibilidad de encontrar en la sola razón las reglas necesarias y universales para el direccionamiento de las acciones<sup>39</sup>.

Ahora, estos dos modos de autorepresentación, de acuerdo con Kant, son dos sentidos de la propia integridad que no pueden ser reducidos el uno en el otro, pues cada uno representa algo opuesto a lo que representa el otro; mientras un sentido actúa conforme a las inclinaciones, el otro no<sup>40</sup>. Dicha oposición resulta esencial para disolver la contradicción respecto de los deberes para consigo mismo, pues permite comprender que al momento de referirnos a la relación del individuo consigo mismo, debemos implicar en la relación dos términos en lugar de uno. Es decir, cuando el agente delibera sobre una cuestión moral, el yo asociado a la mera razón, el nouménico, domina al yo encargado de consentir las necesidades derivadas de las inclinaciones, el fenoménico<sup>41</sup>. Así, según Kant, la relación sería contradictoria si y solo si pensamos que los términos relacionados son idénticos, pero, dado que difieren, se concluye que los mandatos que un individuo se autoimpone son categóricos, y que todo intento por renunciar a estos derivaría en la negación del yo puramente racional<sup>42</sup>. Y, en la postura kantiana, quien niega esta modalidad del yo, extirpa del mundo la posibilidad de la moralidad misma, ya que la existencia de esta depende de la existencia de los seres racionales<sup>43</sup>. De ahí que admitir la distinción entre los sentidos del yo resulte crucial para comprender por qué los deberes para consigo mismo son la base del resto de deberes, puesto que quien niega la racionalidad en su persona, el yo nouménico, hará lo mismo con los

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 276.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, 282-283

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, 282.

demás y, en consecuencia, actuará sin encontrar límite alguno para sus inclinaciones<sup>44</sup>.

Considerando lo anterior y volviendo al suicidio, dicha acción sería condenable, conforme a la tercera formulación del imperativo categórico y a lo desarrollado en la MC, porque elimina el yo neumónico, algo que en palabras de Kant significaría: “extirpa del mundo la moralidad misma en su esencia, en la medida en que depende de él (...)”<sup>45</sup>. Por tanto, emplear el yo nouménico para que se autodestruya resulta ser, además de contradictorio y opuesto a la función natural del egoísmo, perjudicial para el resto de humanidad, pues al tomarse solo como un mero medio, el agente suprime la posibilidad de la moralidad misma, y al ser la moralidad una condición necesaria para la formación y manteniendo de las sociedades, su aniquilamiento resulta pernicioso para todos los integrantes de la sociedad<sup>46</sup>.

Asimismo, el suicidio estaría prohibido por disolver la integridad del ser humano, cuyos componentes son los dos sentidos en los que el yo puede ser comprendido. Además, tal disolución es contradictoria desde la perspectiva de los dos yo; la del fenoménico, porque contraría la función natural del egoísmo, y la del nouménico, porque toma solo como mero medio algo que también ha de ser tratado como un fin en sí mismo.

No obstante, en este punto podría plantearse una objeción a la idea kantiana de que el suicida, luego de tratarse a sí mismo como mero medio, procede a hacer lo mismo con el resto de los agentes, pues ¿en qué medida es factible afirmar que un suicida trata al resto de los seres racionales solo como meros medios? Naturalmente, una vez es ejecutado el acto, tal posibilidad se evapora. De modo que dicha posibilidad solo puede remitirnos a la ejecución misma del acto, entonces la cuestión radica en observar, en el despliegue de la acción, si el suicida utiliza a terceros como meros instrumentos para concretizar el acto.

Empero, ¿qué sucede cuando el suicida no implica a terceros en el despliegue de la acción? Kant dice que en estos casos la acción sigue siendo condenable, pues el acto afecta a la humanidad en general en la medida en que la eliminación del sujeto implica la supresión de la condición misma de la moralidad. Sin embargo, es difícil comprender cómo un acto puede llegar a representar un perjuicio para toda la especie humana, cuando puede darse por casi que ni siquiera afecte a particulares.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 282.

<sup>46</sup> Paul Edwards se opone a esta idea de Kant, pues arguye que el suicidio no puede eliminar la moralidad del mundo, pues para ello el suicida debería eliminar de raíz a toda la humanidad, y esto resulta poco probable. A lo sumo, el suicida elimina los actos morales que podría haber realizado. Paul Edwards, “Kant On Suicide”, *Philosophy now* No 61 (2007) [https://philosophynow.org/issues/61/Kant\\_On\\_Suicide](https://philosophynow.org/issues/61/Kant_On_Suicide)

En las *Lecciones de Ética* (LE)<sup>47</sup>, la argumentación de Kant gira en torno a la refutación de tres argumentos que pretenden justificar el suicidio. El primero de estos argumentos es, en palabras del prusiano, el siguiente: “sus defensores arguyen que el hombre puede disponer libremente de los bienes sobre la tierra, siempre y cuando no se lesione con ello el derecho de los demás”<sup>48</sup>. De manera que, al considerar al cuerpo como uno de esos bienes, los individuos podrían disponer de este a su antojo, con lo cual no existiría una diferencia sustancial entre amputar un miembro perjudicial por motivos médicos, o aniquilar el cuerpo en su totalidad con miras a erradicar la existencia.

Es claro que Kant se opone al argumento anterior, debido a que tanto la formulación de la humanidad como fin en sí mismo como el postulado de que el egoísmo es un mecanismo de autopreservación, expresan una diferencia significativa entre intervenir un miembro estropeado y aniquilar por completo el cuerpo. La razón de base es que, en el primer caso, el individuo que permite una intervención en su cuerpo por motivos de salud, lo hace sin considerar que su cuerpo sea solo un mero medio, dado que la acción de amputar una parte estropeada responde al interés de cumplir, en cuanto que fin en sí mismo y de acuerdo con la ley natural de la autoconservación, con el deber destinado a preservar la propia existencia<sup>49</sup>. Mientras que, en el segundo caso, que correspondería al suicidio, la acción sería susceptible de una privación absoluta, ya que el individuo iría en contravía de los deberes para consigo mismo, porque considera que su propio cuerpo es un mero medio para escapar de las calamidades de la existencia. Así, el suicida daría un valor relativo a su existencia, en tanto que otorgaría un valor absoluto a las calamidades que padece<sup>50</sup>.

El segundo argumento que se propone refutar Kant, lo expresa en estos términos: “la conservación de la vida se vería supeditada a determinadas circunstancias, siendo preferible poner término a la misma cuando no se puede seguir viviendo conforme a la virtud y la prudencia (...)”<sup>51</sup>. Al igual que los apologetas del suicidio, Kant se remite a los dos ejemplos que suelen usarse para dar contenido a este argumento. El primero de ellos es el caso de Catón, quien, al ser el defensor de la libertad, prefirió el suicidio antes que demostrar sometimiento al César, ya que, de haber mostrado tal sometimiento, sus conciudadanos también se hubiesen doblegado ante el César. Con lo cual, Kant afirma que Catón juzgo necesaria su propia muerte y que, en consecuencia, la máxima que orientó su acción fue: “si no puedes continuar viviendo como Catón, más vale no seguir

---

<sup>47</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética* (Barcelona: Editorial Crítica, 1988).

<sup>48</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>49</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las Costumbres*, 283.

<sup>50</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, 189.

<sup>51</sup> *Ibid.*

viviendo”<sup>52</sup>. A pesar de que Kant considera este ejemplo como el único válido para una defensa del suicidio<sup>53</sup>, no deja de advertirse que la máxima que le adjudica a Catón responde más a una intención egoísta que a un verdadero sacrificio en nombre de la virtud. Confirmando así, que, para el prusiano, además de la locura, la ira y la pasión, el egoísmo es una de las principales causas del suicidio<sup>54</sup>.

El segundo caso que expone Kant es el de Lucrecia, una mujer que luego de ser violada por Sexto Tarquinio, optó por suicidarse. Bajo la perspectiva de Kant, Lucrecia debió de defender su honor con todas sus fuerzas, causando de ser posible su asesinato, puesto que de ese modo hubiese evitado suicidarse<sup>55</sup>. En consecuencia, el hecho de que Lucrecia no se resistiese lo suficiente a la violación es una señal de su cobardía, pues ella, al igual que los soldados en la guerra, debió arriesgar su vida frente al enemigo y asumir su destino<sup>56</sup>. Por ello afirma Kant que: “no es suicida arriesgar la propia vida ante el enemigo, llegando incluso a sacrificarla con objeto de observar los deberes para con uno mismo”<sup>57</sup>. De acuerdo con ello, quien muere exponiendo su vida a fin de conservar la dignidad es una víctima del destino que perece cumpliendo su deber, en tanto que aquellos que se suicidan en nombre de la propia dignidad son, por un lado, cobardes porque huyen de su destino, y, por el otro, seres que no defienden en realidad su dignidad, puesto que ellos mismos al darse muerte se toman a sí mismos solo como medios, y no como fines en sí mismos<sup>58</sup>, violando de tal manera los deberes que tienen para consigo mismos<sup>59</sup>.

Tal violación de los deberes para con uno mismo, dirá Kant, es la causa del repudio que genera el suicidio, ya que con la transgresión de estos deberes desaparece la libertad y la obligación que cada individuo ostenta para con el resto de la humanidad<sup>60</sup>. Ya en la FMC Kant expresa que uno de los deberes para consigo mismo, conforme al orden de la naturaleza, es preservar la propia existencia<sup>61</sup>, por lo que emplear la libertad, que es aquello que refleja en grado sumo el valor de la vida, para aniquilar la vida, es cuanto menos despreciable. De ahí que el hombre que use la libertad para eliminarse a sí mismo se situó por debajo de los animales, puesto que estos, aunque no poseen libertad, al menos cumplen con la ley natural de la autopreservación. De suerte que en la jerarquía que Kant

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, 189-190.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 193.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, 139-140.

<sup>59</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las Costumbres*, 280-281-282.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 275.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 280-281

presupone en la naturaleza, el suicida pertenecería al mundo de las cosas, o en palabras del prusiano: “el suicida se nos antoja una especie de carroña<sup>62</sup>, mientras que quien fallece por causa del destino suscita compasión”<sup>63</sup>. El suicida al incumplir con el deber termina por asemejarse a mera carne en descomposición, mientras que quien perece en el ejercicio del deber es digno de elogios.

El tercer argumento, que emplean los apologetas del suicidio, es expresado por Kant de este modo: “pretenden aparecer como abanderados de la libertad humana con su argumento de cada uno es dueño de disponer de su propia vida a su antojo”<sup>64</sup>. Esta afirmación da a entender que el ser humano no posee deberes para consigo mismo, con lo cual nada le obligaría a tener deberes para con el resto de los humanos. Por eso, Kant propone refutar el argumento mediante la apelación, una vez más, a una jerarquía en la naturaleza. Dicha jerarquía estaría fundada en el valor propio de cada componente de la naturaleza, según lo desarrollado en la FMC cuando se postula la tercera formulación del imperativo categórico.

Partiendo de la jerarquía natural expuesta en la FMC, Kant dice en las LE que: “todo se halla sometido al hombre salvo él mismo, a quien no le es lícito eliminar”<sup>65</sup>. Dado que, si la capacidad racional le fue otorgada al ser humano para que se considerase a sí mismo como un fin en sí, optar por el suicidio es condenable, puesto que atenta contra esa capacidad, o lo que es igual, elimina el valor absoluto que la naturaleza le ha proporcionado al hombre. Por tanto, la propia vida no es algo de lo que el ser humano pueda disponer, ya que atentar contra ella implica eliminar la naturaleza racional, y al ser esta naturaleza lo más valioso en la jerarquía natural, su aniquilamiento representa una contravención y un repudio del orden mismo de la naturaleza. Además, el ser humano debe asimilar la racionalidad como un bien del cual participan todos, y que, en su calidad de bien, nadie querrá suprimir.

Es claro que, es posible ejercer o no la facultad de la razón, mas no es conforme al deber eliminarla a través del suicidio, por cuanto esto degrada la dignidad general de la humanidad y, de modo particular, rebaja al individuo al estado de cosa. De ahí que, el individuo, luego de cometer suicidio, pueda ser tratado como mera cosa, pues en palabras de Kant: “al convertirse a sí mismo en una cosa no puede exigir que otros deban respetar en él su condición de ser humano, ese estatus que él mismo ha desdeñado”<sup>66</sup>. Por lo que al no estar los otros obligados a

---

<sup>62</sup> Acerca de esto, Paul Edwards resalta como para Kant basta un intento de suicidio para negarle la humanidad a dicha persona. Paul Edwards, “Kant On Suicide”, [https://philosophynow.org/issues/61/Kant\\_On\\_Suicide](https://philosophynow.org/issues/61/Kant_On_Suicide)

<sup>63</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, 191.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ibid.*, 192.

considerarle como fin en sí mismo, pueden, por poner un ejemplo, disponer de su cadáver como si de una simple carroña se tratase. Así, desde la visión kantiana, los llamados castigos contra los suicidas, que a lo largo de la historia han tomado diversas formas en muchas legislaciones<sup>67</sup>, están justificados. No obstante, a pesar de que Kant concibe una especie de preocupación en el suicida respecto del trato que otros tendrán con él tras su muerte, resulta difícil imaginar un suicida inquieto por el cómo le habrán de tratar los otros luego de realizar el acto.

Además de lo mencionado hasta ahora, respecto de la privación de disponer de la propia existencia, Kant expone como otra de sus razones la idea de que cada ser humano debe conservar la existencia a fin de respetar los propósitos del Creador<sup>68</sup>. De suerte que resulta ilícito actuar en oposición a la inclinación natural de autoconservación, pues esta inclinación fue dispuesta de forma sabia por Dios para que abandonemos el mundo solo cuando él lo exija de modo explícito<sup>69</sup>. Con esta apelación a la divinidad, Kant concluye la refutación del tercer argumento a favor del suicidio, ya que desde el punto de vista divino nuestra vida pertenecería a Dios y no a nosotros mismos.

Recapitulando, los supuestos que sostienen la privación absoluta del suicidio en Kant son: la inclinación de todo ser vivo por preservarse en su ser, la idea de que el ser humano posee un valor absoluto en comparación con el resto de la naturaleza, la división de los sentidos en que el ser humano puede concebirse a fin de conservar la posibilidad del deber respecto de sí mismo y del resto de los seres racionales, y la propiedad de la vida como uno de los predicados de la divinidad y no del ser humano.

## Algunas dificultades de la posición kantiana sobre el suicidio

### *El valor de las circunstancias*

Entre las posibles dificultades que se le pueden plantear a la postura kantiana acerca del suicidio, opto por destacar la concerniente a la sustracción de las circunstancias al momento de evaluar la licitud o ilicitud del suicidio. Tal indiferencia respecto de las circunstancias se deriva de la tendencia de Kant a reducir el examen del suicidio a una cuestión de autodominio. Es innegable la relevancia del concepto de autodominio para la filosofía moral kantiana<sup>70</sup>, puesto

---

<sup>67</sup> Amador Rivera expone desde un punto de vista histórico los diversos castigos que algunas culturas han adoptado contra los suicidas. Amador Rivera, “Suicidio: consideraciones históricas”, 92-97.

<sup>68</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, 194.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> De hecho, Kant menciona que la condición subjetiva del cumplimiento de los deberes para consigo mismo depende de la siguiente máxima: “intenta conseguir el dominio sobre ti mismo, pues bajo esa

que este representa para el prusiano la condición misma de la moralidad, dado que quien se autolegisla pone en práctica los deberes para consigo mismo, que, como se ha mencionado, son la base de los deberes para con el resto de las personas.

Ahora, Kant dice que para alcanzar el verdadero autodomínio es necesario desarraigar la influencia que la sensibilidad pueda llegar a ejercer en la voluntad al momento de orientar las acciones<sup>71</sup>. Siendo esto posible en la medida en que la razón práctica, fuente de la obligación moral, ostenta la capacidad de constreñir las inclinaciones provenientes de la sensibilidad. Algo que, a diferencia de la sagacidad, que rige las acciones en consonancia con las inclinaciones, otorga al imperativo supremo de la moralidad su carácter de incondicionado.

De modo que cuando desarraigamos de nuestra voluntad el papel que cumplen los móviles sensibles, las inclinaciones, alcanzamos el autodomínio, pues obramos solo conforme a la razón. Kant se basa en esta concepción de autodomínio cuando emite los juicios en contra de Catón y Lucrecia, pues encuentra en ambos una ausencia absoluta de autodomínio, en tanto que ellos al optar por el suicidio, actuaron siguiendo una inclinación; a Catón se le acusa de actuar por egoísmo y a Lucrecia de obrar motivada por el deseo de venganza.

Empero, es problemático reducir la complejidad del suicidio a una cuestión de autodomínio, ya que esto concentra la crítica del acto solo en el individuo que lo ejecuta, liberando de este modo a terceros de posibles responsabilidades frente al acto. Los juicios emitidos por Kant en contra de Lucrecia y Catón ejemplifican con presión lo mencionado, pues señalan la postura acrítica del prusiano respecto de los individuos que causaron las circunstancias desfavorables que motivaron los suicidios de los susodichos. Antes que reprochar a Sexto Tarquinio el violar a Lucrecia, Kant le reprocha a ella el no haber forcejeado lo suficiente como para haber sido asesinada en el ultraje, y este masoquismo en nombre del deber, también lo predica del caso de Catón, a quien recrimina el haber escapado de las torturas del César mediante el suicidio<sup>72</sup>. Es claro que, en ambos casos, el concepto kantiano de deber justificaba cierta humillación y sufrimiento.

---

condición te capacitas para poner en práctica los deberes para contigo mismo". Así, el autodomínio aparece en Kant como la condición objetiva de la moralidad en cuanto solo a través de él puede el individuo materializar los deberes para consigo mismo, que son la condición subjetiva de la moralidad. *Ibid.*, 178.

<sup>71</sup> Kant nombra dos formas de autodomínio: una concerniente a la sagacidad y otra a la moralidad. En la primera, el entendimiento logra el autodomínio cuando se pone al servicio de las inclinaciones, reprimiendo así una inclinación en favor de otra. En la segunda, es la sola razón la que constriñe las inclinaciones, con lo cual el agente se autolegisla en sentido estricto, pues no depende de inclinación alguna para regir su conducta. En efecto, el verdadero autodomínio lo predica Kant de la forma de autodomínio propia de la moral. *Ibid.*, 179.

<sup>72</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, 190-194.

Además, los juicios emitidos por Kant presuponen la idea de que, en los suicidios motivados por las acciones perjudiciales de terceros, el victimario está dispuesto a renunciar a su medio, a la víctima, a través del asesinato. Algunos ejemplos en la historia muestran todo lo contrario. Tómese por caso el de los navíos negreros, en cuyas embarcaciones los esclavos africanos estaban condenados a ser tomados, por el resto de sus días, como meros medios, y, no siendo esto poco, se les obligaba a conservar la vida, y ello debido a que, como señala Monero Rico, las pólizas no aseguraban las muertes por suicidio, lo cual obligaba a la tripulación a ingeniar diversos métodos para preservar la vida de los esclavos<sup>73</sup>.

No se necesita mucho para adelantar la infinidad de tormentos que podía padecer quien, inspirado en una desconsoladora idea de destino, manifestara algún tipo de oposición a los tripulantes. Todo intento de insurrección era castigado con severidad, pues servía de ejemplo para el resto de los cautivos. Y, como el interés de los opresores les obligaba a preservar la vida de los subyugados, lo único que cosechaba el opositor eran suplicios y humillaciones. En este contexto, ¿debe quien pretende suicidarse abandonar la cobardía en aras de cumplir con su destino? Para Kant la respuesta sería contundente: sí. Ni los males inherentes al viaje ni los deducidos de un futuro poco prometedor pueden persuadir al esclavo para que renuncie a los acogedores y seguros malestares que, dadas las circunstancias, impondría el cumplimiento del imperativo categórico.

Por consiguiente, cuando abstraemos por completo las circunstancias del examen moral de las acciones, y negamos un valor moral a los actos que tienen por fundamento las inclinaciones suscitadas por el entorno, necesariamente concentramos el análisis moral de las acciones solo en las víctimas, nunca en los victimarios, pues partimos del supuesto de que lo relevante en dicho examen no radica tanto en lo que pueda sucederle a un individuo sino en el modo en que este ha de reaccionar frente a ello. Y bajo tal supuesto, antes que reprocharle a la humanidad el proveernos de variados e intensos acontecimientos desfavorables, deberíamos regocijarnos en la idea de que tales males son una constatación de nuestra capacidad de autodominio. Y, en esa medida, no debemos, como bien lo ejemplifica Kant, ni criticar la perversidad del mundo ni intentar mitigarla, pues, siendo irrelevantes las circunstancias, el juicio lapidario tan solo ha de predicársele al individuo, nunca a los vicios, fanatismos o injusticias que pueden llegar a regir su contexto.

---

<sup>73</sup> Monero Rico, “Hombres y barcos del comercio negrero en España (1789-1870)”, *Drassana* No 25 (2017): 66-89.

## *¿Es posible tener deberes para consigo mismo?*

En el capítulo anterior fue resaltada la importancia que tiene la noción de deberes para consigo mismo al momento de juzgar el suicidio como condenable. Ahora, en este apartado, pretendo develar las problemáticas que resultan de extender el concepto de deber hasta el ámbito de la relación del individuo consigo mismo.

La primera dificultad derivada de predicar deberes para consigo mismo es la postulación de una supuesta división del yo en nouménico y fenoménico. Tal división entraña, como lo sugiere Millán, algún tipo de trastorno disociativo de la identidad, pues propone la existencia autónoma de dos yoes en un mismo individuo. En consecuencia, cada yo tendría “una existencia independiente” con sus respectivas características, funciones y nombres propios, justo como sucede en los casos de trastorno por disociación de la identidad<sup>74</sup>.

Cabe recordar que Kant postula la división del yo como una solución a la contradicción que origina el concebir el yo como fuente de obligación y de absolución<sup>75</sup>. Sin embargo, a pesar del esfuerzo de Kant, y como lo sostiene Millán, la segunda dificultad de postular estos deberes para consigo mismo estriba en que la contradicción es inherente a este tipo de deberes. Incluso si admitimos la extraña división del yo sugerida por el prusiano, la obligación como tal no existe en los deberes para con uno mismo, porque no se cumple con el requisito insoslayable de toda obligación, que es la existencia de otro individuo que impida la renuncia voluntaria de la exigencia.

Así, una obligación es una relación que implica al menos a dos individuos<sup>76</sup>, y como este requisito no se cumple en los deberes para consigo mismo, el concepto de obligación aplicado a estos deberes resulta contradictorio, pues en ausencia de otro agente, el yo puede liberarse a gusto de sus propias imposiciones. Y, es claro que, una obligación de la que puedo evadirme a capricho no puede ser, en último término, una obligación en el sentido estricto de la palabra.

Ahora, como los deberes para consigo mismo surgen de una relación estrictamente individual, dado que tienen por fundamento la relación del sujeto con sus dos sentidos del yo, es factible concluir que la existencia y relación con los demás agentes es irrelevante para la configuración de estos deberes. Con lo cual, estos deberes exigirían su cumplimiento pese a la ausencia de los demás sujetos, algo que resulta risible, pues ¿qué pasará cuando un agente incumpla alguno de los

---

<sup>74</sup> Ortiz-Millán, “¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?”, en *Conceptos éticos fundamentales*, editado por Mark Platts (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas–UNAM, 2007) 147–165.

<sup>75</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las Costumbres*, 276.

<sup>76</sup> Ortiz-Millán, “¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?”, 151.

deberes para consigo mismo? ¿Qué clase de represalias tomará el yo noumérico contra el yo fenomérico?

La tercera dificultad contenida en este tipo de deberes se vincula con lo anterior, puesto que remite a la noción de castigo. Es difícil entender cómo sería aplicada la coerción en este tipo de obligaciones autoimpuestas. Dado que, como destaca Millán, en el caso de las obligaciones para con otros agentes, sean estas legales o morales, existen mecanismos que ejercen presión sobre la conducta de los individuos, creando en estos la tendencia a cumplir con las obligaciones en pro de evitar represalias, tales como sentencias jurídicas o rechazos sociales. Empero, en los deberes para consigo mismo no hay mecanismos que sugestionen al individuo para que cumpla con las autoimposiciones, ya que, como se ha insistido, tampoco existe una retaliación clara en el caso de no cumplirlas<sup>77</sup>.

Por consiguiente, partiendo de la contradicción interna de los deberes para con uno mismo y de la ausencia de sanciones tras infringirlos, el suicidio no puede ser condenable moralmente cuando quien lo ejerce no subvierte el deber que ostenta para con terceros. Si una obligación siempre implica como mínimo a dos agentes, los suicidios que no alteran el bienestar de nadie no han de ser condenables moralmente. Sin embargo, podría plantearse la objeción siguiente: como las obligaciones siempre implican los intereses de terceros, infringirlas conlleva un castigo de tipo legal o social. No obstante, si un suicida viola el deber que tiene hacia el resto de los individuos y, en consecuencia, es digno de castigo, ¿cómo aplicarle una condena? En tales casos no queda más que repudiar el acto por sus implicaciones, pero es claro que aquello no representa ningún castigo para el suicida. Habida cuenta de que, si en vida no le importaron las consecuencias de sus actos, menos aún le importarían los juicios que otros emitan sobre estos después de muerto.

La objeción señala, en consecuencia, que, aunque el suicida puede ser objeto de reprobación moral cuando altera el bienestar de terceros, no hay forma de castigarle luego de cometerlo. Algo que aplica con mayor razón en los deberes para consigo mismo, pues en ellos el reproche social está ausente. Cuando incumplo con un deber para conmigo mismo, solo yo puedo recriminarme la falta, y como en estos deberes yo hago las veces de juez y de condenado, elimino el castigo con la misma facilidad con la que lo impongo. Mientras que, cuando reduzco el concepto de deber a una relación intersubjetiva, quien infringe una obligación siempre es susceptible de una desaprobación social. Y, a pesar de que el suicida no experimente reproche alguno luego de ejecutar el acto, sí que puede suceder que, en algunos casos, al suicida le atormente la idea de dejar en el mundo un repudio

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 152.

generalizado por su persona. Algo que permitiría hablar, gracias a los mecanismos de presión social, de la posibilidad de un castigo previo al acto.

### *¿Es el suicidio un mal para uno mismo?*

En la visión kantiana el suicidio es perjudicial desde el punto de vista de la propia persona, porque le rebaja hasta la condición de mera cosa. Quien opta por el suicidio, aniquila así lo más sagrado que posee, su pertenencia a la naturaleza racional. Renunciar a la naturaleza racional significa perder la dignidad que de ella se deriva, y dicha falta de dignidad equivale a situarse por debajo del valor que por naturaleza le fue conferido al ser humano. Y como el suicidio manifiesta un desprecio por la naturaleza racional, quien lo comete puede ser tratado de forma indigna, pues ha renunciado a la dignidad.

La idea en cuestión es que el ser humano es un ser privilegiado por pertenecer a la naturaleza racional. Sin embargo, este supuesto ha sido cuestionado por David Hume, quien en su ensayo llamado *Del suicidio* (DS) afirma lo siguiente: “Pero, para el universo, la vida humana no tiene mayor importancia que la de una ostra”<sup>78</sup>. El escocés funda esta afirmación en el hecho de que todo cuando existe en el universo está sujeto a las leyes generales del movimiento y de la materia, por lo que el ser humano no tiene un tratamiento privilegiado por parte de la naturaleza. Nuestra especie vive y perece bajo las mismas leyes que experimentan el resto de los animales y que pueden predicarse de las cosas; los desastres naturales no discriminan a su paso entre los que participan de la naturaleza racional y los que no.

Por otro lado, arguye Hume: “Un pelo, una mosca, un insecto, es capaz de destruir a este poderoso ser cuya vida es tan importante”<sup>79</sup>. Esta nueva crítica señala cómo las cosas, de las que no predicaríamos ningún valor absoluto, con frecuencia ponen en entredicho la supuesta valía del ser humano, quien no solo debe regirse por las mismas leyes que operan sobre las cosas, sino que también está condicionado a perecer a causa de estas. En consecuencia, la naturaleza no parece haber privilegiado a los seres racionales, pues, después de todo, son susceptibles de las mismas relaciones que el resto de las cosas.

Por su parte, Montesquieu también crítico la tendencia humana a situarse en la cúspide de la naturaleza<sup>80</sup>, de ahí que afirme en la carta LXXVI<sup>81</sup> de las *Cartas Persas* lo siguiente: “cuando mi alma se separe del cuerpo, ¿habrá menos orden y

<sup>78</sup> David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios* (Madrid: Editorial Trotta, 2011), 497.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Montesquieu, *Cartas Persas* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en los talleres de impresora Solart, 1992).

<sup>81</sup> En adelante solo haré referencia a esta carta de la obra de Montesquieu llamada *Cartas Persas*.

menos acuerdo en el universo?”<sup>82</sup>. Valiéndose de esta pregunta retórica, el autor destaca lo ingenuo que resulta pensar al ser humano como un ser privilegiado, pues la existencia o inexistencia de este no agrega ni quita nada al universo.

Luego, el francés continúa preguntando: “¿crees que mi cuerpo, convertido en una espiga de trigo, un gusano, un brote de hierba, se ha transmutado en obra de la naturaleza menos digna de ella y que mi alma, libre de todo lo que tenía de terrestre, se ha convertido en algo menos sublime?”<sup>83</sup>. Con este cuestionamiento, Montesquieu indica que el concepto de dignidad no se contrae solo a los seres que participan de la naturaleza racional, sino que ha de extenderse a todos los componentes de la naturaleza. Así, mientras la primera pregunta de Montesquieu indicaba que la naturaleza posee un valor por sí misma, puesto que la existencia o no del hombre es irrelevante para su funcionamiento, la segunda pregunta señala que, si la naturaleza es digna, entonces todas sus producciones también han de serlo.

Entonces, según Montesquieu, ¿qué hace que los hombres piensen que solo ellos poseen dignidad? La respuesta que nos ofrece el francés es la siguiente:

Todas esas ideas, mi querido Ibben, no tienen otro origen que nuestro orgullo: no nos sentimos a gusto en nuestra pequeñez y, pese a ello, queremos contar en el universo y figurar en él como objetos importantes. Nos imaginamos que la aniquilación de un ser tan perfecto degradaría toda la naturaleza y no concebimos que un hombre más o menos en el mundo - qué digo- todos los hombres juntos, cien millones de tierras como la nuestra no son más que un sutil y tenue átomo del que Dios no se preocupa más que a causa de la amplitud de su conocimiento.<sup>84</sup>

De modo que para Montesquieu el orgullo es aquello que motiva la tendencia humana por marcar una diferencia frente a las demás producciones de la naturaleza. Deseando ocupar un lugar más preeminente, la humanidad menosprecia el valor de los otros integrantes de la naturaleza, y una vez cegada por su orgullo, solo otorga un valor a las producciones naturales cuando estas sirven a sus intereses.

En consecuencia, si el ser humano no ostenta ningún lugar privilegiado en el ámbito de las producciones naturales, aquellos que eligen suicidarse no alteran con su decisión ni el orden del universo ni el valor que la naturaleza les ha otorgado. Con el suicidio el individuo únicamente cambia de un estado a otro, según lo dictamine su confort. Es claro que, como lo menciona Kant<sup>85</sup>, este cambio de

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, 142.

<sup>85</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, 191.

estado convierte al suicida en una mera cosa, algo que, contrario a lo pensado por el prusiano, no representa indignidad alguna, pues hay individuos que contribuyen tan poco a los ecosistemas que la naturaleza solo alcanza a sacar algún provecho de ellos cuando se convierten en cosas.

Por otra parte, sin importar que tanto o que tan poco participemos de la naturaleza racional, estamos destinados a convertirnos en meras cosas. ¿Por qué sería malo entonces para el propio individuo adelantar este proceso cuando lo juzgue necesario? Si alguien está postrado en una cama a causa de una enfermedad terminal, ¿por qué no puede anticipar el desenlace? Y cuando elige soportar los males hasta morir a causa de la enfermedad, ¿aquello hará que al final sea menos cosa que quien se suicidó?

Finalmente, según Kant, la gran consecuencia que acarrea el suicidio en la propia persona es la de legitimar que se le trate como mera cosa, pero ¿a qué suicida le puede importar aquello? Y peor aún, ¿qué mente puede concebir que el maltrato de un cadáver sea un castigo? Además, como solo puedo pensar que el otro es un fin en sí mismo en virtud de su razón, ¿qué cadáver no puede ser tratado como mera cosa? Podría decirse que el haber participado de la naturaleza racional es motivo suficiente para no profanar el cuerpo de quien ha muerto por causas naturales, empero ¿acaso esto no debería aplicar también para el suicida? No obstante, es válido objetar que para Kant la posibilidad de tratar como mera cosa al cadáver del suicida no proviene de sí participó o no en la naturaleza racional, el punto de Kant es que el acto mismo de darse muerte de forma voluntaria demuestra un desprecio por la razón<sup>86</sup>, pero ante tal objeción cabe preguntar: ¿Quién se suicida por misología? Para poder afirmar que el suicidio expresa un odio por la razón, primero ha de demostrarse que la misología es un motivo para cometer el acto.

### ***¿Es el suicidio un mal para la sociedad?***

En el apartado sobre los deberes para consigo mismo se concluyó que el suicidio solo es condenable cuando altera el bienestar de terceros. No obstante, ¿qué designa la expresión “bienestar de terceros”? En este apartado se pretende esclarecer de manera sucinta el significado de esta expresión. Por lo que resulta oportuno apelar al principio del daño expuesto por John Stuart Mill en *Sobre la libertad*<sup>87</sup>. Ya que, a la luz de este principio, se podrá analizar en qué medida un suicidio puede ser nocivo para la sociedad.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, 192.

<sup>87</sup> John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2011).

A grandes rasgos, el principio del daño desarrollado por Mill dictamina que la libertad individual solo puede ser constreñida por la sociedad cuando la conducta del individuo representa un perjuicio ora para otro agente ora para el bienestar de cierta comunidad<sup>88</sup>. Ahora, Mill precisa que la mera posibilidad de dañar a otros individuos no justifica la intervención de la sociedad, ya que ella tan solo interfiere en los casos en los que reconocemos que el daño está acompañado de prácticas condenables por el interés común.<sup>89</sup> Por ejemplo, si en una competencia de ajedrez virtual un individuo es derrotado por su oponente, la sociedad no debe coartar, por el mero hecho de causar un daño, la libertad del jugador que ha ganado. Empero, en caso de que se descubra que el ganador hizo trampa, ahí sí está justificada la intromisión de la sociedad, pues la trampa hace parte de ese tipo de acciones que penalizamos como sociedad. Así, el individuo puede ser penalizado por la sociedad solo cuando, además de procurar daño a terceros, implementa medios que son moralmente inapropiados para conseguir un fin deseable. El éxito individual es un fin deseable desde el punto de vista de la sociedad, pero lo que no es deseable es que los individuos logren el fin valiéndose de cualquier medio.

Por lo tanto, el bienestar de la sociedad, siguiendo la concepción de Mill, consiste en no causar daño a sus integrantes mediante prácticas condenables, y quien rompa este principio es merecedor de coerción social, pues si bien el ser humano es libre de ejecutar actos que deterioren su integridad, su mera libertad individual no basta para legitimar el daño que dichos actos generen en terceros. Un conductor de autobús puede embriagarse cuanto desee, siempre y cuando no esté ejerciendo su profesión, puesto que de hacerlo la posibilidad del daño trasciende su esfera personal, convirtiendo su embriaguez en un mal no solo para él, sino también, y especialmente, para la sociedad y sus integrantes.

En su momento, se mencionó que para Kant el suicidio siempre era ilícito desde el punto de vista social, porque el acto suprimía la posibilidad de la moralidad misma, en cuanto suponía la eliminación del sujeto y de la naturaleza racional que habita en este. Sin embargo, aun si asumimos que la supresión del sujeto siempre es mala, resulta difícil concebir en todos los casos una noción concreta de daño, ya que en muchas situaciones la supresión de los sujetos, independientemente de las causas de defunción, nos resulta completamente ajena, pues no reconocemos en sus muertes algún perjuicio propio o ajeno.

En ese sentido, es difícil imaginar a un individuo indignado por cada uno de los suicidios cometidos a lo largo de nuestra historia, más aún uno ofendido por el tipo de suicidios que son consumados sin alterar el bienestar de terceros. En consecuencia, en la postura de Kant la noción de daño es demasiado abstracta, ya

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, 68.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 179.

que supone un daño incluso en los suicidios más triviales, cuando el acto se lleva a cabo de tal forma que nadie se siente aludido o damnificado de forma directa. Algo que, conforme a la óptica de Mill resulta problemático, puesto que lo que acompaña a la noción kantiana de daño es una represión ilegítima de la libertad individual por parte de la sociedad, debido a que se intenta reprimir una conducta sin considerar en cada caso si la misma representa, en sentido estricto y de forma evidente, un impacto negativo para la sociedad.

Así pues, el suicidio es pernicioso para la sociedad cuando la acción conlleva un daño y un medio evidentemente despreciable para alcanzar el fin. Una persona que decide quitarse la vida sin implicar a terceros en el acto puede producir un daño emocional a sus allegados, pero, como el daño por sí mismo no basta para condenar el acto, la acción es moralmente válida, puesto que no atenta contra la sociedad, en la medida en que ninguna de sus partes se ve realmente damnificada. Por el contrario, aquellos que optando por la muerte voluntaria, además de generar un daño emocional, comprometen la integridad de terceros, sea física o psicológicamente, cometen un acto inmoral y reprobable, pues eligen un medio censurable para un fin que puede ser digno. Tal y como sucede con el terrorismo suicida islámico.

Podría objetarse que, como parte funcional de la sociedad, cada individuo está obligado a conservar su existencia, pues la ausencia causada por el suicida, en cuanto parte del cuerpo social, genera una disminución en los niveles de productividad que, eventualmente, afectan la economía y el interés del resto de los individuos que dependen de esta para llevar una vida confortable. Reflejándose así, en la disminución de la calidad de vida de una sociedad, el daño causado por el suicida.

Lo primero que debe decirse al respecto, es que la tasa de mortalidad por suicidio es más elevada en los países desarrollados que en los del tercer mundo<sup>90</sup>, y que ninguno de los suicidios cometidos en los países del primer mundo modificó la calidad de vida de sus habitantes. Lo segundo, como bien lo expresa Hume en DS es que: “todas las obligaciones que tenemos de hacer bien a la sociedad parecen implicar reciprocidad”<sup>91</sup>. Los individuos se someten y promueven las leyes de la sociedad, solo porque encuentran en tal acto un beneficio, empero, una vez renunciamos a los beneficios, también desaparecen las obligaciones. A este respecto, dirá Montesquieu en la *carta LXXV*: “¿quiere el príncipe que sea su súbdito cuando no tengo ninguna ventaja de la sumisión?”<sup>92</sup>. Para ambos autores,

---

<sup>90</sup> Expansión / Datosmacro.com, “Suicidios tasa por 100.000 habitantes 2022”, *Expansión / Datosmacro.com*, <https://datosmacro.expansion.com/demografia/mortalidad/causas-muerte/suicidio> (fecha consulta: 15 de marzo 2022)

<sup>91</sup> David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, 500.

<sup>92</sup> Montesquieu, *Cartas Persas*, 141.

en nombre de la utilidad, ningún ser humano debería ser obligado a conservar una vida desdichada.

Ahora, si gozo de todos los beneficios que provienen de la vida en sociedad y, sin embargo, no retribuyo nada de lo que esta me ofrece, si antes bien me aprovecho de las leyes que la promueven y la conservan sin aspirar a cumplir ninguna de ellas, ¿por qué no podría reivindicarme mediante el suicidio? Dicho acto, luego de una ejecución libre de perjurio a terceros, además de ser moral sería loable. Así como nadie puede ser obligado a vivir por su utilidad, tampoco alguien debería ser condenado a vivir a causa de su inutilidad. Quien de manera voluntaria decide renunciar por mano propia a la vida, tras reconocer por sí mismo que es incapaz de servir en modo alguno a la sociedad, no se le debería coaccionar su voluntad, a menos que el acto dañe la integridad de particulares.

Un ejemplo que podría reflejar lo anterior es el que ofrece Hume en DS:

Imaginemos ahora a un malhechor justamente condenado a una muerte infame. ¿Puede pensarse en una razón por la cual no pueda anticipar su castigo y librarse de la angustia que le provoca su aproximación a él? Se entromete en la función de la providencia en no mayor medida que lo hiciera el juez que ordenó su ejecución, y su muerte voluntaria es asimismo beneficiosa para la sociedad, al librarla de un miembro pernicioso.<sup>93</sup>

Este ejemplo destaca que, sea que se mire desde el punto de vista del criminal o de la sociedad, el suicidio, en estas circunstancias específicas, resulta beneficioso. Puesto que, por un lado, el criminal puede liberarse por medio del suicidio de la angustia causada por la idea de su ejecución, y en caso tal de que dicha idea no le generase angustia, el criminal todavía podría encontrar en el suicidio una alternativa para librarse del padecimiento de vivir en una celda, bajo condiciones deplorables, el resto de los días que antecedan a su ejecución. Ahora, del lado de la sociedad, el beneficio que reporta el suicidio de un criminal radica en la supresión definitiva de un mal potencial para el resto de los ciudadanos, y no siendo esto poco, los ciudadanos también podrían regocijarse en la idea de no contribuir con sus impuestos a la manutención, aun si esta es deplorable, de un individuo cuya meta principal fue la de causarles mal a sus conciudadanos.

En conclusión, el suicidio puede ser, según las circunstancias, un bien o un mal para la sociedad. Siendo un bien cuando la acción estimula el bienestar general de la sociedad sin afectar la integridad de terceros. Mientras que, será un mal cuando, además de generar un daño a terceros, el medio elegido para concretizar el acto sea susceptible de reproche moral.

---

<sup>93</sup> David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, 501.

## *¿Puede el suicidio ir en contra de los propósitos del Creador?*

Kant defiende que el suicidio altera los propósitos del Creador, pues quien lo comete no cumple con su destino<sup>94</sup>. Cada ser humano, menciona Kant, ha sido puesto en el mundo con arreglo a ciertos designios que hacen del suicidio un acto de rebeldía contra Dios. En ese sentido, las personas se asemejarían a centinelas que no pueden abandonar su puesto sin antes recibir la aprobación de un poder mayor.

En la *Carta XXI de Julie, o la nueva Eloísa*<sup>95</sup>, Rousseau crítica la idea anterior, pues encuentra absurdo el supuesto de que cada ser humano es una especie de centinela. Dado que dicho supuesto implicaría que los seres humanos están determinados, al igual que los guachimanes, a permanecer situados en un lugar específico, y tal lugar no es otro que el designado por Dios. Por consiguiente, si Dios te pone en una villa, ciudad o asentamiento, como un buen centinela, deberás permanecer en el presunto espacio indicado por la divinidad, ya que de lo contrario negarías los designios de tu creador<sup>96</sup>.

En ese sentido, Rousseau pregunta, en el caso de que Dios te colocara en una ciudad: “¿por qué sales de la ciudad sin su permiso?”<sup>97</sup>. Con esta pregunta el francés manifiesta el absurdo que subyace en el argumento según el cual somos simples guachimanes, pues si tomamos al pie de la letra este argumento, nadie debería de salir de su sitio de nacimiento, país o continente, ya que de hacerlo pervertirías los designios de Dios, pues él te puso allí con un presunto propósito.

Por otro lado, la idea de que somos meros centinelas destinados a persistir en un lugar hasta que resulte lícito abandonarlo, niega el ejercicio de las facultades que Dios ha otorgado al ser humano, pues obliga a los individuos a permanecer en un paraje, pese a que tengan motivos razonables para abandonarlo. En otras palabras, el argumento kantiano pretende quitarle al individuo la búsqueda del bienestar y sumirle en una disposición masoquista, puesto que sugiere que si Dios te pone, por ejemplo, en una ciudad sitia, lo correcto es no rehuir de tal miseria. Debido a que, por alguna extraña razón, entre los propósitos del creador figuraba el dotarte de una vida atiborrada de penurias, y esto a pesar de haberte otorgado facultades suficientes para evadirlas.

Ahora, respecto de la presunta rebeldía contra Dios, en la obra DS, siguiendo el supuesto de que nada puede darse en el universo sin el consentimiento divino, Hume afirma que: “si es así, entonces tampoco mi muerte, aunque sea voluntaria,

---

<sup>94</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, 194.

<sup>95</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Julia, o La nueva Eloísa*, (Madrid: Ediciones Akal, 2007).

<sup>96</sup> *Ibid.*, 419.

<sup>97</sup> *Ibid.*

sucede sin su consentimiento”<sup>98</sup>. Es decir, el universo tiene un orden concebido por la divinidad, y, por tanto, sería absurdo imaginar un Dios ofendido por un acto que él mismo ha creado, pues el suicidio, como cualquier otra acción, depende de las leyes generales del universo, y, en esa medida, la posibilidad del suicidio está dada por el Creador por ser este el artífice de dichas leyes.

Finalmente, en la carta antes mencionada, Rousseau expresa que aquellos que condenan el suicidio desde un punto de vista religioso, no sacan sus argumentos de las Santas Escrituras, pues en ellas no hay una sola línea que permita censurar el acto. Antes bien, lo sucedido en el caso de Sansón, quien por la intervención divina recobro la fuerza necesaria para suicidarse, da a entender que el suicidio, además de ser una posibilidad aceptada por Dios, también puede estar patrocinada por este.

## Conclusión

Según lo dicho, el suicidio es un acto que puede ser condenable desde un punto de vista moral, pero su condena no se da en todos los casos, pues la censura del acto dependerá tanto del daño concreto que el suicidio genere sobre terceros como de los medios que se lleven a cabo para consumarlo. En esa medida, las circunstancias juegan un papel central al momento de enjuiciar el acto, ya que ellas pueden informar respecto de las posibles motivaciones del suicida, de los métodos empleados por este para llevar a cabo la empresa y del impacto que la misma causa en terceros. En ese sentido, el suicidio no se traduce en la cuestión de ser o no ser sin más, dado que el verdadero asunto descansa en ser o no ser, pero bajo estas o aquellas circunstancias.

Por ende, la idea kantiana de que el suicida se nos antoja una especie de carroña puede ser perfectamente válida en los casos en los que el suicida altera la integridad de terceros mediante prácticas que como sociedad hemos reconocido como nocivas, tales como la venganza o el terrorismo. No obstante, es un total desatino considerar que todo suicida se asemeja a una carroña, puesto que, en ciertos suicidios, que por lo general son denominados altruistas, podemos reconocer que el suicida, además de no valerse de prácticas censurables ni de representar daño alguno para terceros, actúa motivado por el bienestar de los demás individuos.

En definitiva, poner fin a una larga agonía no representa un perjuicio para uno mismo, menos aún una ofensa contra Dios, pues este nos dotó de poderes mentales y físicos justamente para rehuir de la miseria y promover nuestro bienestar. Por tanto, de los tres enfoques para condenar el suicidio, solo el social resulta

---

<sup>98</sup> David Hume, *Ensayos morales, políticos y literarios*, 499.

razonable, dado que señala que la libertad individual puede ser limitada en nombre de la integridad y bienestar de terceros.

## Referencias

- Amador Rivera, G. “Suicidio: consideraciones históricas”. *Revista Médica la Paz* Vol. 21: No. 2 (2015).  
[http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1726-89582015000200012](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-89582015000200012)
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. (Madrid: Editorial Gredos, 1985).
- Brassington, L. “Killing people: what Kant could have said about suicide and euthanasia but did not”. *J Med Ethics* Vol. 32: No. 10 (2006): 571-574.  
<https://jme.bmj.com/content/32/10/571>
- Cioran, E. *Ese maldito Yo*. (Editor Digital: Titivillus: 2018).
- Cholbi, Michael J. “KANT AND THE IRRATIONALITY OF SUICIDE”. *History of Philosophy Quarterly* Vol. 17: No. 2 (2000): 159-176
- Edwards, P. “Kant On Suicide”. *Philosophy now* No 61 (2007)  
[https://philosophynow.org/issues/61/Kant\\_On\\_Suicide](https://philosophynow.org/issues/61/Kant_On_Suicide)
- Expansión / Datosmacro.com. “Suicidios tasa por 100.000 habitantes 2022”.  
*Expansión* / *Datosmacro.com*,  
<https://datosmacro.expansion.com/demografia/mortalidad/causas-muerte/suicidio> (fecha consulta: 15 de marzo 2022)
- Hume, D. *Ensayos morales, políticos y literarios*. (Madrid: Editorial Trotta, 2011).
- Echeverría, José. “El suicidio en la ética de Kant”, *Diálogos* Vol.38: No. 81 (2003): 161-184.
- Glass, Ronald. “The Contradictions in Kant's Examples”. *Philosophical Studies* Vol. 22: No 5/6 (1971): 65-70.
- Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (Madrid: Alianza editorial, 2012).
- Kant, I. *La metafísica de las Costumbres* (Madrid: Editorial Tecnos, 2008).
- Kant, I. *Lecciones de ética* (Barcelona: Editorial Crítica, 1988).
- Mill, S. J. *Sobre la Libertad*. (Madrid: Editorial Alianza, 2011).
- Monero Rico, J. “Hombres y barcos del comercio negrero en España (1789-1870)”.  
*Drassana* No 25 (2017): 66-89.
- Montesquieu. *Cartas Persas*. (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes en los talleres de impresora Solart, 1992).
- Ortiz-Millán. “¿Tenemos deberes hacia nosotros mismos?”, en *Conceptos éticos fundamentales*, editado por Mark Platts (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas–UNAM, 2007) 147–165.
- Rousseau, J. *Julia, o La nueva Eloísa*. (Madrid: Ediciones Akal, 2007).
- San Agustín. *Civitate Dei*. (Barcelona: Editorial Gredos, 2023).
- Tomás de Aquino. S. *Suma Teológica* (1ª. Ed). (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964).

Ward, Keith. “*The Development of Kant's View of Ethics*”. (Oxford: Basil Blackwell, 1972).