

NOTAS HISTÓRICAS SOBRE EL SUICIDIO Y LA EUTANASIA

CARMEN JUANATEY DORADO

Doctora en Derecho. Profesora Titular de Derecho Penal.
Universidad de Alicante. Campus de San Vicente del Raspeig,
Ap. 99. 03080 Alicante (España).



Carmen Juanatey es profesora Titular de Derecho penal de la Universidad de Alicante y profesora de Ciencia Penitenciaria en esta misma Universidad. Autora de: *Derecho, suicidio y eutanasia* y *El delito de desobediencia a la autoridad*.

Resumen

En este artículo se pasa revista a tres temas. El primero es el del concepto de suicidio o muerte voluntaria, con el que está estrechamente ligado el de eutanasia; al respecto existen tres tipos de definiciones que, sin embargo, son problemáticas por razones de vaguedad e ideológicas. El segundo es el de la regulación jurídica del suicidio a lo largo de la historia (desde los pueblos primitivos hasta la época moderna, pasando por la situación en Grecia, en Roma y en la Edad Media); se subraya el hecho de que esas regulaciones dependen de muchas circunstancias, y se concluye señalando la tendencia en los últimos tiempos a castigar únicamente las conductas de intervención en el suicidio de un tercero y a atenuar o despenalizar algunos supuestos de eutanasia voluntaria. Finalmente, se examina el problema de la licitud o ilicitud moral del suicidio en filósofos como Aristóteles, los epicúreos, Séneca, San Agustín, Santo Tomás, Hume y Kant, mostrando la variedad de soluciones propuestas y el hecho de que los argumentos que se encuentran en estos autores son básicamente los mismos que siguen utilizándose en el debate actual.

Palabras clave: Eutanasia. Suicidio. Ayuda al suicidio. Muerte voluntaria.

Abstract

HISTORIC COMMENTS ON SUICIDE AND EUTHANASIA

In this article I will approach three different issues. Firstly, I will give account of the concept of suicide or voluntary death, closely linked to the concept of euthanasia; here, I introduce three different kinds of definitions, that, however, are problematic either due to vagueness or to ideological reasons. Secondly, I will present the legal regulation of suicide along history (since the primitive people to the Modern Ages, along with the situation on the period of classic Greece, Rome and the Middle Ages); I remark the fact that all those regulations depend on many different circumstances and then I point out that in the current days the tendency is, on the one hand, to punish only the aid to suicide and, on the other hand, to reduce the punishment or to decriminalize some cases of voluntary euthanasia. And, thirdly, the last issue is the morality or immorality of suicide according to philosophers such as Aristotle, the epicurean, Seneca, Saint Agustin, Saint Thomas, Hume and Kant. In this respect, I present the variety of answers given by the referred authors and I point out the fact that the arguments advanced by them are, mainly, the same to those appearing in the current debate.

Key words: Euthanasia. Suicide. Assisted suicide. Voluntary death.

Introducción

El estudio del tratamiento moral y jurídico de la eutanasia a lo largo de la historia está íntimamente vinculado al del «suicidio» o «muerte voluntaria». Esto es así debido a que la eutanasia voluntaria no es otra cosa que un tipo de suicidio (aunque la mayoría de los autores rechacen denominarla así, debido a la connotación negativa que, en general, se atribuye a este último término), facilitado o causado por un tercero en consideración a la enfermedad o estado de padecimiento del sujeto que desea morir. Además, es dentro del análisis histórico de la problemática del suicidio donde se pueden encontrar también referencias al tratamiento de otros tipos de eutanasia como la no voluntaria y la involuntaria¹. En las páginas que siguen me ocuparé, en primer lugar, del concepto de suicidio, para luego pasar a considerar la regulación jurídica del suicidio a lo largo de la historia y terminar ocupándome del tratamiento de la muerte voluntaria desde el punto de vista moral.

El concepto de suicidio

Aunque se han dado numerosas definiciones de lo que cabe entender por suicidio, quizás todas ellas puedan agruparse en alguna de estas tres categorías. La primera es el tipo de definición que puede considerarse más simple: existe suicidio si, y sólo si, la persona tuvo la intención de terminar con su vida. La segunda no se fija ya en el elemento intencional y deriva de la conocida definición de Durkheim, según la cual serían suicidio todos aquellos casos en los que la muerte de una persona es el resultado directo o indirecto de su propia acción y la víctima sabe que su acción producirá ese resultado. Finalmente, según el tercer tipo de

quitarse la vida, aunque acepten la muerte como consecuencia de su actuar), mientras que sí serían casos de suicidio si se partiera de la segunda o de la tercera definición.

Estas tres clases de definición plantean un doble problema. El primero es que las tres adolecen de una cierta vaguedad. Así, en relación con cada una de ellas, siempre podrán presentarse casos en los que sería dudoso decir si efectivamente se ha cometido o no suicidio, pues las nociones de «intención», «resultado» o «estilo de vida», elementos fundamentales en cada una de esas definiciones, no son en absoluto claras.

El segundo problema es de carácter ideológico. El concepto de suicidio es un «concepto interpretativo» que no puede definirse en forma «neutral»⁵. En nuestra cultura –en la cultura occidental–, la idea de suicidio suscita, en términos generales, un sentimiento de rechazo; cuando no se considera un pecado –el más grave de todos–, suele verse como una reacción patológica o como un tabú. Donnelly⁴ cuenta el caso de un alto funcionario de los Estados Unidos que se suicidó ante las cámaras de televisión en 1987 el día antes de que fuera sentenciado a prisión por haber cometido fraude (sería, pues, un caso de lo que Durkheim llamaba suicidio anómico). Pues bien, al día siguiente, ningún periódico ni canal «respetable» de televisión retransmitió esa imagen aunque, desde luego, no hubiera habido ningún problema en hacerlo si se hubiese tratado de un asesinato a sangre fría o de alguna horrible masacre. Digamos que, en general, se tiende a evitar considerar como suicidio una acción que parezca moralmente justificada (como sucede con el rechazo frontal por parte de los autores cristianos a denominar suicida la conducta de los mártires cristianos o la del mismo Jesucristo). En definitiva, tienden a considerarse como



Ophelia, prometida de Hamlet, a la que William Shakespeare hace aparecer en su obra flotando ahogada en un río, es un probable caso de suicidio -eso sí, de ficción- debido a la desesperación y al desamor. (*Ophelia*, de John Everett Millais.)

definición –lo que se ha llamado «definición omnibus»– un suicidio tiene lugar cuando una persona lleva un tipo de vida que sabe que puede llegar a matarle y a pesar de ello sigue viviendo así². Como puede apreciarse a primera vista, cada una de ellas delimita un ámbito distinto de lo que cabe considerar como suicidio. Así, por ejemplo, en el caso de la eutanasia indirecta, en que el sujeto acepta un tratamiento que sabe que acortará su vida, o de la negativa a las transfusiones sanguíneas por parte de los testigos de Jehová, cabría decir que, de acuerdo con la primera definición, no serían conductas suicidas (pues los pacientes no tienen intención de

suicidio sólo aquellos casos en los que una persona se da muerte a sí misma, pero en forma injustificada.

Este problema de tipo ideológico es lo que explica la existencia de definiciones de suicidio como la de Devine⁵, quien excluye tanto los casos de suicidio indirecto como los de suicidio altruista. Según él, el suicidio indirecto se daría en aquel supuesto en que una persona realiza una acción que sabe que finalizará o acortará su vida, pero lo hace por una razón justificada y de forma que él no elige la muerte ni como fin ni como medio. De esta manera, el autor afirma que

Durkheim afirma que la prohibición del suicidio es una consecuencia de la evolución moral de los pueblos, y sólo se produce una vez que éstos han abandonado los estadios iniciales de la civilización.

pueden excluirse de la noción de suicidio acciones como la de Sansón cuando al destruir el templo termina no sólo con los filisteos, sino también con su propia vida, y también ciertos casos de eutanasia en los que se rechaza un tratamiento médico que sólo permitiría extender la vida por un breve período y a costa de graves padecimientos. Suicidio altruista sería, a juicio de Devine, aquel supuesto en que alguien se quita la vida para salvar la de otros o para procurar un bien de una gran entidad. Como ejemplos, cita el caso del prisionero que, sabiendo que va a ser torturado y que no resistirá la tortura, se quita la vida para evitar revelar información que supondría la muerte de todos sus compañeros; o el caso de Sócrates (que en el Fedón había condenado el suicidio), quien toma la cicuta, en lugar de huir como le proponían sus discípulos, como acto supremo de obediencia a las leyes de la ciudad; o el del capitán Oates que, en la expedición a la Antártida, se alejó del campamento para evitar ser una carga para sus compañeros (este último sería, en opinión de Devine, un supuesto de suicidio altruista e indirecto).

En mi opinión, dados los anteriores problemas, lo mejor es partir de una concepción lo más amplia posible (aunque no tan amplia como la denominada «definición omnibus»), que incluya tanto los casos claros como los casos dudosos de suicidio. La razón es que de esta forma se evitan los riesgos de confundir el problema del concepto de suicidio con el problema de su justificación. A mi juicio, el concepto de suicidio debe abarcar tanto supuestos de suicidio justificado como de suicidio injustificado para, a partir de ahí, señalar cuáles son los criterios que pueden utilizarse para determinar si una acción –con independencia de que queramos denominarla o no «suicidio»– es o no es moralmente lícita.

La regulación jurídica de la muerte voluntaria a lo largo de la historia

En el presente epígrafe ofreceré algunas consideraciones sobre la regulación del suicidio en algunos pueblos de la antigüedad y en sociedades primitivas, o sociedades de tecnología sencilla, existentes en la actualidad. Por lo que respecta al mundo antiguo, como indica Marra, las fuentes de que disponemos son escasas e inseguras. En realidad, podría decirse que con respecto al Derecho de los pueblos primitivos de la antigüedad nos encontramos, en general, más con discusiones de autores que con afirmaciones realmente contrastadas⁶.

En sus consideraciones acerca del suicidio en los pueblos primitivos, Durkheim afirma que las sociedades

antiguas, caracterizadas por su fuerte integración, habrían sido permisivas en relación con el suicidio e incluso en muchos casos habrían ejercido una cierta presión en favor de estas conductas sobre los miembros más débiles de la misma. Para el autor francés, la prohibición del suicidio es una consecuencia de la evolución moral de los pueblos, y sólo se produce una vez que éstos han abandonado los estadios iniciales de la civilización. Como ejemplo de pueblos de la antigüedad que, de una u otra forma, aceptaban el suicidio señala, entre otros, el caso de los guerreros daneses que consideraban una vergüenza morir en su cama, de vejez o de enfermedad, y se suicidaban para escapar de esta ignominia; el de los godos, que pensaban que los que mueren de muerte natural están destinados a pudrirse eternamente en antros llenos de animales ponzoñosos; o el de los visigodos, que tenían en los límites de su territorio una roca elevada, llamada la Roca de los Abuelos, desde la que se precipitaban los viejos cuando estaban cansados de la vida. Esta última costumbre –afirma– se daba también en otros pueblos como los tracios o los heráculos. Asimismo, cuenta que, «en Ceos, los hombres que habían llegado a cierta edad se reunían en un solemne festín, en el que, coronada la cabeza de flores, bebían alegremente la cicuta». Y estas mismas prácticas se daban también entre los trogloditas y entre los leres, a pesar de que éstos últimos eran famosos por su moralidad⁷.

Esta tesis de Durkheim, que ha sido puesta en entredicho por autores como Marra (pp. 20-22), podemos encontrarla en muchos otros autores. Jiménez de Asúa, por ejemplo, señala también que en algunos pueblos pretéritos, como los celtas, el designio eugénico se completaba con el propósito eutanásico, lo que llevaba a que se diera muerte (muerte voluntaria) a los ancianos valetudinarios⁸. Altavilla, de forma muy genérica, habla también de la permisividad para con las conductas suicidas en los pueblos más antiguos de Oriente⁹. Palazzo, por su lado, citando a Garrison, señala que los hindúes practicaban y justificaban el suicidio a partir de su concepción de la vida terrena como un paso intermedio a superar lo antes posible; que los egipcios, sin embargo, lo rechazaban, puesto que ellos creían en la doctrina de la transmigración de las almas; y, finalmente, que las noticias que nos han llegado de otros pueblos de la antigüedad, como los de Asiria y Babilonia, nos refieren también casos de suicidios. El propio Palazzo, con todo, reconoce que no existe garantía de veracidad sobre los datos históricos referentes a estas épocas¹⁰.

Por otra parte, Palazzo (p. 9), Adamo y Del Vecchio¹¹, entre otros, indican, de un modo un tanto genérico, que en las civilizaciones antiguas existía la costumbre del sacrificio o de la privación de la vida de los enfermos incurables, de los viejos, de las viudas y de las personas inhábiles. A juicio de estos autores, tal práctica no obedecía a motivos altruistas, sino a razones de utilidad; el suicidio, a través de un proceso de naturaleza religioso-social, aparecía como un medio para eliminar de la sociedad a los «inútiles» y reducir costes económicos. Asimismo, Jiménez de Asúa (p. 363) y Morselli¹² nos recuerdan que, en la India antigua, los enfermos incurables eran conducidos por sus allegados al río Ganges, en el que se les ahogaba mediante la

introducción de barro en la nariz y en la boca. Adamo atribuye esta costumbre al deseo de acabar con el sufrimiento de los enfermos incurables y de propiciar a las almas una vida mejor (p. 376). Pero Del Vecchio estima que no está tan claro que la muerte fuese para esos enfermos algo beneficioso, ni tampoco si se les obligaba o no a morir (pp. 29-30). Por eso, Morselli considera que las fuentes disponibles ofrecen razones para dudar de si esas muertes tenían un carácter benéfico o, por el contrario, constituían actos criminales.

En definitiva, los autores que se han ocupado de este problema no ofrecen más que datos de una considerable vaguedad e imprecisión y, con frecuencia, ni siquiera señalan cuáles son los pueblos y las épocas históricas en particular a los que aluden. Podría decirse que se desconoce si existió o no una regulación jurídica de la muerte voluntaria en las civilizaciones más antiguas.

De lo que sí puede hablarse con alguna exactitud es de la concepción de la muerte voluntaria en los pueblos primitivos existentes aún hoy en día o, por lo menos, hasta fechas recientes. Y lo que puede decirse a este respecto es que el tratamiento del suicidio no obedece a una pauta común, sino que más bien depende de las circunstancias concretas (geográficas, económicas, culturales, etc.) presentes en cada una de las sociedades estudiadas por la antropología jurídica.

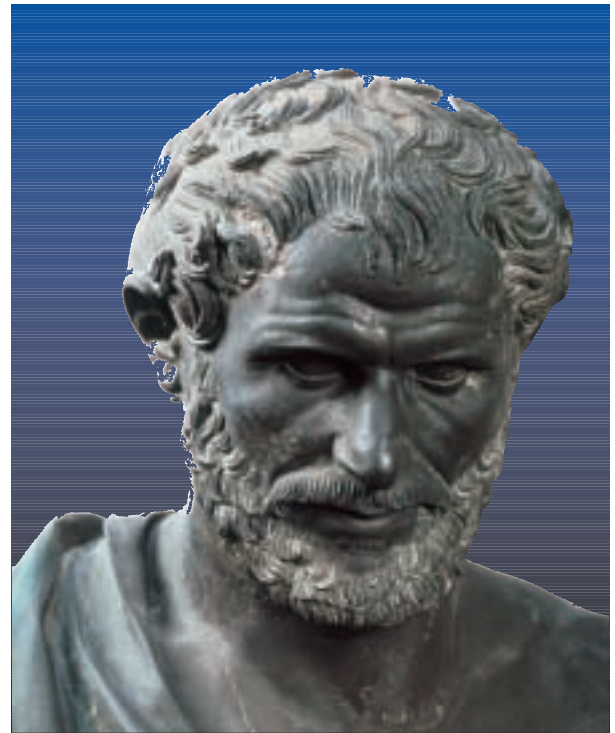
Así, entre los esquimales, que constituyen sin duda uno de los grupos humanos más genuinamente primitivos conocidos por los antropólogos, la licitud del suicidio deriva de uno de los postulados que subyace a la organización social esquimal: «la vida es dura y el margen de seguridad pequeño», lo que a su vez tiene como corolario el principio de que «no se puede mantener a los miembros improductivos de la sociedad»¹⁵. Tanto el suicidio como el infanticidio, el senilicidio y el dar muerte a los inválidos son actos aprobados socialmente. Los ancianos que no pueden ya contribuir a las cargas sociales no sólo pierden su derecho a vivir, sino que adquieren el derecho a que se les mate, lo que debe ejecutar un allegado para evitar la posibilidad de venganzas. La fuerza que tiene aquí el principio de licitud del suicidio la pone de manifiesto Hoebel en esta curiosa anécdota referida a una pareja de esquimales convertidos al catolicismo. Tras un año de enfermedad, el hombre decide darse muerte con la ayuda de su mujer, pero tratando al mismo tiempo de no contravenir el principio de que sólo Dios puede disponer de la vida humana: «A instancias de su marido, ella estaba de pie con un crucifijo mientras él se colgaba y, justo antes de expirar –lo que tiene un paralelo en la práctica inquisitorial–, le descolgó y puso en sus manos el crucifijo» (p. 78). En consecuencia, tanto la muerte voluntaria como la causación del (y la asistencia al) suicidio de un tercero son, entre los esquimales, ejemplos no sólo de conductas lícitas, sino también, en ocasiones, de conductas debidas.

Entre los cheyenes, afirma Hoebel, el suicidio o la amenaza de suicidio funcionaba como un medio para controlar la conducta de personas allegadas a los suicidas. Así, una hija resentida contra una madre excesivamente estricta se quitaba en ocasiones la vida colgándose. Y los hermanos que habían prometido a

una hermana en matrimonio, si la muchacha se escapaba con otro hombre, luchaban denodadamente en la batalla hasta morir. Estos actos de llevar a un pariente próximo al suicidio eran considerados como matar a esa persona y al responsable se le desterraba y se renovaban las flechas (p. 159).

En el caso de los habitantes de las islas Trobriand (en la costa nordeste de Nueva Guinea), el suicidio parece haber sido una forma de sanción jurídica. Si a una persona se la acusaba públicamente de haber cometido incesto, entonces ella misma se aplicaba la pena capital arrojándose desde lo alto de una palmera¹⁴.

Finalmente, los ashanti (habitantes del sur de Ghana) consideraban el suicidio como un grave delito, con una sola excepción. De los jefes militares que perdían una batalla se esperaba que se quitasen la vida, lo que se consideraba como una acción honrosa y para la que no existía ninguna sanción (Hoebel, p. 287).



Aristóteles consideró que el suicidio es un acto de injusticia contra la ciudad, es decir, la sociedad; por eso escribe que «se impone cierta pérdida de derechos civiles al que intenta destruirse a sí mismo».

En relación con la regulación de la muerte voluntaria en la Grecia clásica, la opinión más extendida es que el suicidio habría sido una conducta legítima (por tanto, no penada) siempre y cuando fuese previamente autorizada por un órgano estatal. Así, de acuerdo con Durkheim, si antes de herirse, el suicida pedía autorización a determinados órganos haciendo valer las razones por las que la vida le resultaba intolerable, y su demanda era atendida favorablemente, el suicidio se consideraba un acto legítimo (pp. 363-364)¹⁵.

Sin embargo, esta tesis no es compartida por todos los que, en esa época, o en épocas posteriores, han investigado sobre los aspectos sociales y jurídicos del

suicidio desde una perspectiva histórica. Así, y aun basándose en las mismas fuentes, autores como De Notter, Quintano Ripollés¹⁶ y, recientemente, Marra (pp. 22-31), se han manifestado contrarios a la anterior interpretación. Marra, en particular, ha realizado un estudio pormenorizado y exhaustivo de las fuentes en que se apoyaba tal interpretación, y ha puesto de manifiesto que esas fuentes no permiten extraer una norma general sobre la regulación jurídica del suicidio válida para toda la Grecia antigua.

En cuanto al Derecho Romano, los textos latinos sobre el tratamiento del suicidio son también muy escasos y las interpretaciones de los mismos encontradas. Con respecto al Derecho Romano antiguo, y en particular a las prescripciones contenidas en las XII Tablas, la tesis más verosímil, a juicio de Marra, es que aquéllas no contenían ninguna disposición contraria al suicidio (pp. 34-60). Por lo que respecta a la época imperial, existen referencias de autores que indican que el suicidio del acusado durante el proceso podía dar

En el año 1284, el Sínodo de Nîmes establecerá ya no sólo la prohibición de exequias religiosas para los suicidas, sino también la sanción más grave de prohibición de sepultura en campo santo.

lugar, en algunos casos, a una excepción al principio general de que el delito se extingue con la muerte (*crimen extinguitur mortalitate*). Así, el suicidio del acusado podía no dar lugar a la suspensión del proceso, de manera que se procedía a pronunciar una condena *post mortem* y a la confiscación de los bienes del suicida. Pero tal excepción parecería obedecer no tanto a una reprobación del acto de quitarse la vida en sí mismo considerado (respecto al cual regiría más bien el principio *liber mori*), como a una finalidad práctica de defender al fisco frente a la tentativa de fraude que pudiera suponer el suicidio.

En la Edad Media, entre el Derecho de la Iglesia y la legislación secular (que, en realidad, recibió una fuerte influencia de aquél) existe un punto en común –la asimilación del suicida con el homicida–, pero existen también diferencias notables.

Así, el Derecho Canónico, en sus comienzos, debido a la influencia de la moral y del Derecho Romano, revela una cierta ambigüedad en relación con el suicidio: las acciones suicidas se consideran con una cierta indulgencia si sus agentes son miembros de las clases privilegiadas, pero se las hace objeto de reprobación e infamia si los autores pertenecen a las clases inferiores. El Derecho de la Iglesia, pues, no establece una represión generalizada del suicidio; únicamente lo castiga cuando lo realizan siervos y criados, en la medida en que ello supone un acto de protesta contra la autoridad del señor. A partir del siglo VI, sin embargo, y tras una breve fase de transición, la Iglesia se emancipa definitivamente de la influencia del

Derecho Romano y establece para el suicidio una regulación mucho más rigurosa: el suicidio se asimila al homicidio y se castiga con la prohibición de las ofrendas durante las exequias. Ésta será durante siglos, con algunas excepciones ocasionales, la práctica de la Iglesia en relación con la muerte voluntaria (Marra, pp. 69-75).

Siglos más tarde, en el año 1284, el Sínodo de Nîmes establecerá ya no sólo la prohibición de exequias religiosas para los suicidas, sino también la sanción más grave: la prohibición de sepultura en campo santo. A partir de esta época (siglo XIII), y hasta nuestros días, ésta última ha sido la sanción característica del Derecho Canónico contra los suicidas (Marra, p. 76).

Por lo que se refiere a la normativa medieval secular en relación con el suicidio, pueden distinguirse dos fases históricas fundamentales. En la primera, que cubre toda la alta Edad Media, los documentos que han llegado hasta nosotros se limitan a reproducir, prácticamente de modo textual, las disposiciones del Derecho Canónico del siglo VI antes indicadas. La segunda fase corresponde al período de la baja Edad Media. El Derecho consuetudinario de esta época nos es mejor conocido que el de los períodos anteriores, gracias a la existencia de numerosas compilaciones de las costumbres locales. Y en todas ellas aparece como elemento común que las penas laicas entrañan un mayor grado de represión, cuantitativa y cualitativamente, que las sanciones canónicas (Marra, p. 78).

En términos generales, las penas previstas para el suicidio por el Derecho consuetudinario medieval son de dos tipos: por un lado, medidas patrimoniales que consisten normalmente en la confiscación de todos o parte de los bienes del suicida; y, por otro lado, penas corporales aplicadas al cadáver. Sin embargo, a partir del siglo XIV, las penas más frecuentemente previstas por las numerosas costumbres locales son la práctica de rituales macabros, las exhibiciones infamantes de los cadáveres, violencias y ensañamientos de todo tipo ejercidos sobre los cuerpos sin vida de los suicidas. La finalidad práctica de todo ello no era otra que la de suscitar el miedo y la repulsión entre las poblaciones, advirtiendo a sus habitantes del fin que les esperaba si decidieran poner voluntariamente fin a sus vidas (Marra, p. 79).

Desde finales de la Edad Media y hasta el siglo XVIII, el tratamiento jurídico del suicidio en el Derecho consuetudinario viene a ser, básicamente, una continuación de la normativa medieval. Sin embargo, el Derecho escrito transcurre por cauces distintos. Así, la Ordenanza de 1532 de Carlos V –la llamada Ordenanza Carolina que constituyó un auténtico código penal para todos los países del Imperio– reproduce fielmente la regulación del Derecho Romano y prevé la confiscación de los bienes, pero sólo en el supuesto de suicidio del procesado por temor a una sentencia condenatoria (Palazzo, p. 22). Asimismo, las Partidas de Castilla, que junto con la Constitución Carolina constituyeron los principales vehículos europeos de la recepción, instauraron en gran medida el tácito sistema de tolerancia romana en relación con el suicidio (Quintano, p. 372).



Sócrates fue condenado a beber la cicuta. A pesar de que la sentencia era injusta y de que hubiera podido escapar de sus guardianes, la cumplió por el deber moral de respetar la ley.

Ya en el siglo XVII, la Ordenanza criminal francesa de 1670, aunque en algunos aspectos sea una continuación en la línea de la represión medieval del suicidio, marca también el inicio de una nueva época en la consideración del suicidio que culmina con su total despenalización por obra de la legislación revolucionaria de 1789. En efecto, a lo largo del siglo XVIII, se va creando poco a poco, en parte mediante la difusión de los textos de los autores de la antigüedad que justificaban la muerte voluntaria, una corriente de opinión, que termina por ser mayoritaria, en favor de su despenalización. A pesar de ello, los textos jurídicos vigentes en muchos de los Estados y ciudades europeas prevén sanciones, incluidas sanciones infamantes, para el suicida. No obstante, en realidad, tal vigencia es sólo formal, pues las nuevas ideas filosóficas sobre el suicidio son asumidas tácitamente por los jueces, quienes en la práctica dejan de penar el suicidio (Marra, pp. 86-94).

A partir del siglo XVIII, en la mayor parte de los países europeos, con excepciones como la de Rusia o la del Derecho inglés, se va imponiendo la abolición de la punición de la muerte voluntaria. El suicidio desaparece como figura jurídico-penal, pero no –claro está– la participación en el suicidio de otro o el homicidio consentido.

Por lo que se refiere a la situación en los Estados Unidos, la primera respuesta legal de las colonias frente al suicidio fue su penalización. Sin embargo, en 1701, la colonia de Pennsylvania abolió la confiscación como pena para el suicidio; a partir de este momento, la mayoría de las colonias (y luego Estados), siguiendo este ejemplo, fueron haciendo desaparecer las penas contra el suicidio, de manera que, a finales del siglo XVIII, la incriminación de la muerte voluntaria prácticamente

A lo largo del siglo XVIII, se va creando poco a poco una corriente de opinión, que termina por ser mayoritaria, en favor de la despenalización del suicidio.

había tocado a su fin. En realidad, la evolución en el tratamiento jurídico del suicidio en las colonias americanas a lo largo de los siglos XVII y XVIII es similar a la ocurrida en Europa.

Los siglos XIX y XX van a suponer una nueva fase en el enfoque del problema de la muerte voluntaria: en general, dejan de establecerse sanciones contra el suicida, pero se castigan, con penas que tienden a disminuir, las conductas de intervención en el suicidio de un tercero; al mismo tiempo, en algunos países va abriéndose camino la atenuación (caso de España) o la despenalización de algunos supuestos específicos de eutanasia voluntaria (caso de Holanda y de Bélgica, o de Oregón, en EEUU, donde –eludiendo denominarlo «eutanasia»– se ha despenalizado la ayuda médica al suicidio).

El problema de la licitud o ilicitud moral del suicidio

Si se examina la obra de los autores (o de algunos de los autores) que pueden considerarse más representativos de la historia de la filosofía occidental (Aristóteles, los epicúreos, los estoicos –particularmente Séneca–, San Agustín, Santo Tomás, Hume y Kant) puede llegarse con facilidad a estas dos conclusiones: la primera es la variedad de las soluciones propuestas, que van desde la afirmación del carácter absolutamente ilícito del suicidio hasta la defensa de su licitud y racionalidad, al menos en ciertos casos; y la segunda, quizás la más interesante, es que los argumentos en favor y en contra de la ilicitud de la muerte voluntaria que pueden encontrarse en estos autores son básicamente los mismos que siguen utilizándose en el debate actual.

Aristóteles, al igual que anteriormente lo habían hecho ya los pitagóricos, Sócrates y Platón, considera que el suicidio es una acción éticamente ilícita. Su argumentación al respecto consiste en lo siguiente.

Por un lado, Aristóteles rechaza que el suicida tenga la virtud del valor que él define como un término medio entre el miedo y la temeridad: «Pero el morir para huir de la pobreza o del amor o de algo doloroso no es propio del valiente, sino más bien del cobarde, porque es blandura rehuir lo que es penoso, y no sufre la muerte (el suicida)

por ser noble, sino por rehuir un mal» (1116a)¹⁷. Para Aristóteles, lo propio del valiente (es decir, de quien posee esa virtud) es soportar lo que es terrible para un hombre o lo parece, porque es honroso, y porque sería vergonzoso no soportarlo (1117a).

Por otro lado, el punto central de la argumentación de Aristóteles es la cuestión de si alguien puede ser injusto consigo mismo, y a ello responde negativamente: «nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente» (1136b). A partir de ahí se plantea por qué entonces es injusto el suicidio y la conclusión a la que llega es que quien se suicida obra injustamente, pero no contra sí mismo, sino contra la ciudad, contra la sociedad. Aristóteles parece ver en el suicidio un crimen social: «El que, en un acceso de ira, se degüella voluntariamente, lo hace en contra de la recta razón, cosa que la ley no permite, luego obra injustamente. Pero ¿contra quién? ¿No es verdad que contra la ciudad y no contra sí mismo? Sufre, en efecto, voluntariamente, pero nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente. Por eso también la ciudad lo castiga, y se impone cierta pérdida de derechos civiles al que intenta destruirse a sí mismo, por considerar que comete una injusticia contra la ciudad» (1138a).

La argumentación de Aristóteles en contra del suicidio se fundamenta en una determinada concepción de la política y de las relaciones entre el individuo y el Estado. Aristóteles consideraba que el miembro de la polis formaba una unidad con su ciudad; su existencia carecía de sentido separado de ella. Su concepción, pues, se sitúa en el lado opuesto al de la mentalidad moderna en la que rige el principio del individualismo: los derechos del individuo son más bien derechos contra el Estado; ser libre significa gozar de autonomía frente al Estado. Esto explica que la opinión sobre el suicidio de Aristóteles siga jugando un papel importante en los autores medievales, especialmente en Santo Tomás, pero que resulte rechazada por los autores que representan las corrientes más características de la filosofía moderna, como sucede en el caso de Hume y en el de Kant.

El estoicismo y el epicureísmo representan las dos líneas de pensamiento más características de lo que suele llamarse período helenístico de la filosofía. El hecho fundamental de esta época es la desaparición de la polis, lo que da lugar a una reorientación del pensamiento filosófico. Como señala García Gual, una de las ideas centrales de la filosofía de Epicuro es que no se debe temer a la muerte, pues «la muerte no es nada para nosotros»¹⁸. «Meditar sobre la muerte es para los epicúreos –escribe García Gual– acostumbrarse a pensar que este hecho de concluir la vida no tiene en sí nada de espantoso. El hombre, condenado naturalmente a morir, puede sólo adelantar su muerte, riesgo de su libertad, si en un determinado momento la vida le parece insostenible». La muerte no puede afligirnos con su presencia, «porque mientras nosotros existimos no está presente y, cuando está presente, ya no estamos nosotros»; puede afligirnos tan sólo con su expectación, en la espera (p. 180).

Ahora bien, aunque la muerte para los epicúreos sea una alternativa para nuestra libre elección cuando la vida se presenta como algo insufrible («La necesidad es un mal, pero ninguna necesidad hay de vivir en la

necesidad»), sin embargo, el sabio epicúreo ha de procurar evitar el suicidio: «muy poca cosa es, de cierto, aquel que encuentra muchos motivos razonables para abandonar la vida» (p. 181).

Si para los epicúreos el suicidio no es un acto ilícito ni tampoco recomendable éticamente (sino más bien un acto moralmente indiferente), los estoicos mantendrán hacia el suicidio lo que se ha llamado una «actitud heroica» (p. 180), encarnada en forma paradigmática en uno de los representantes del estoicismo romano –Séneca–, quien dio fin a su vida, precisamente, por orden del emperador Nerón de quien él mismo había sido preceptor.

En las Epístolas morales a Lucilio, Séneca defiende con toda claridad el derecho a quitarse la vida, aunque no en cualquier circunstancia ni por una mera cuestión de moda¹⁹. La primera premisa del razonamiento de Séneca es que lo que es bueno no es el mero vivir, sino el vivir bien; en consecuencia, «el sabio ha de vivir



Kant condena el suicidio; no lo hace porque piense que la vida haya de considerarse como el supremo bien. Reconoce que «hay deberes a los que debe supeditarse la vida», como el deber de vivir con dignidad.

tanto como deba, no tanto como pueda» (70,4): lo que ha de importarle no es la cantidad, sino la calidad de su vida. Por eso, en relación con la muerte, la cuestión no estriba «en morir antes o después, sino en morir bien o mal». Y morir bien significa escapar del peligro de vivir mal» (70,6). Ahora bien, dado que la naturaleza ha permitido que el hombre pueda elegir su propia muerte, este debe ejercer esa libertad suprema con total autonomía. Todo hombre debe hacer que su vida sea aceptable para los otros, además de para sí mismo, pero su muerte sólo ha de serlo para él. La mejor forma de morir es la que nos gustaría (70,11-13). «Lo mejor que ha ordenado la ley eterna –continúa Séneca– es que nos proporcione una sola forma de entrar en la vida, pero muchas de abandonarla. ¿Debo esperar la crueldad de la enfermedad o del hombre, cuando puedo escapar del miedo de la tortura y liberarme de todos mis problemas? Esta es la única razón por la que no debemos lamentar la vida: no sujeta a nadie contra su voluntad (70, 14-15). Por tanto, para Séneca, decidir o no suicidarse y, en caso positivo, cómo hacerlo, es una

cuestión puramente racional: «La razón, también, nos aconseja morir, si podemos, de acuerdo con nuestro gusto; si esto no es posible, nos aconseja morir de acuerdo con nuestra habilidad, y tomar cualquier medio que se nos ofrezca para hacernos violencia a nosotros mismos». Es criminal «vivir robando» pero, por otro lado, no hay nada más noble que «morir robando» (70,27).

Por lo que respecta a la filosofía cristiana, tanto para San Agustín como para Santo Tomás no puede pensarse en ninguna otra acción que encarne un mayor mal que el suicidio (en cuanto atentado contra el mismísimo Dios); sin embargo, como veremos, la prohibición del suicidio –entendido en un sentido amplio– que defienden ambos autores no puede considerarse como absoluta.

La prohibición de «no matarás» tiene, según San Agustín, un alcance universal que incluye el hecho de darse muerte a sí mismo. Sin embargo, ese precepto tiene, en su opinión, dos excepciones: cuando quien manda matar es «la ley justa o excepcionalmente el mismo Dios». Y así, no infringirían el mandamiento quienes matan en una guerra justa o aplican la pena de muerte²⁰. Después de ello, San Agustín, en clara oposición al pensamiento de los estoicos, niega que haya de considerarse «grandeza de alma» la del que «no pudiendo sobreponerse a situaciones de aspereza o sufrir intolerancias ajenas, se ocasiona a sí mismo la muerte» (pp. 46-47). Finalmente, examina algunos casos que planteaban en su época ciertas dudas, como el de las «santas mujeres, en tiempos de la persecución, (que) por librarse de los perseguidores de su honestidad se arrojaron en el río que las había fatalmente de arrebatar y ahogar» y a las cuales venera la Iglesia Católica; o el de quienes se dan muerte a sí mismos «por no precipitarse en el pecado», lo que al parecer ocurría con alguna frecuencia entre recién bautizados. En su opinión, la solución es que en el primer caso la acción habría sido realizada obedeciendo el mandato divino y, por tanto, sería una acción lícita, mientras que la segunda sería inequívocamente ilícita (pp. 52-54).

Así pues, en relación con el suicidio, lo que para San Agustín tiene carácter de prohibición absoluta es que «nadie debe darse la muerte de su propio albedrío». Pero esa prohibición no tiene carácter absoluto en relación con cualquier tipo de suicidio, al menos si se parte del concepto amplio del mismo. Así, San Agustín no sólo justifica los casos en que uno se da muerte a sí mismo por mandato divino, sino que, puesto que la providencia de Dios es soberana como «inescrutables son sus juicios e ininvestigables son sus caminos», deja también una puerta abierta a que sea la propia conciencia, la conciencia individual, la que interprete la voluntad divina (pp. 53-56).

La solución que da Santo Tomás al problema del suicidio es muy semejante a la de San Agustín; de hecho, él apela varias veces a la autoridad de éste. En la *Summa Theologica*, Santo Tomás afirma que es «absolutamente ilícito suicidarse», por las tres siguientes razones. La primera es que «el que alguien se dé muerte es contrario a la inclinación natural y a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal, por ir contra la



Según Séneca «el sabio ha de vivir tanto como deba, no tanto como pueda». Dado que la naturaleza ha permitido que el hombre pueda elegir su propia muerte, debe ejercer esa libertad suprema con total autonomía. (Suicidio de Séneca.)

ley natural y contra la caridad». La segunda es que un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad; luego el que se suicida hace injuria a la comunidad, como Aristóteles indicó». Y la tercera razón es que «la vida es un don dado al hombre por Dios y sujeto a su divina potestad, que mata y hace vivir. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor, de quien es siervo»²¹.

Ahora bien, Santo Tomás también reconoce que «es lícito que uno se exponga espontáneamente a un peligro menor por evitar el peligro mayor». De ese modo, podría ser lícito en ocasiones exponerse a la muerte o realizar alguna acción que se sepa conduce a la muerte, si de ello se sigue un bien mayor (teoría del doble efecto). De acuerdo con ello, se pregunta si puede ser lícito suicidarse para evitar una vida miserable o la torpeza de algún pecado y su respuesta es negativa: ahí se estaría prefiriendo un mayor mal (el suicidio) por evitar uno menor –las miserias de esta vida o exponerse a la comisión de pecados (pp. 439-441).

Por lo que respecta al planteamiento de Hume²², la argumentación que ofrece en defensa de la licitud del suicidio en su obra sobre el suicidio parte del siguiente presupuesto. Si el suicidio fuera un acto ilícito, entonces habría de suponer una transgresión: 1) bien de nuestros deberes para con Dios, 2) bien de nuestros deberes hacia nuestro prójimo, hacia la sociedad, 3) o bien de nuestros deberes para con nosotros mismos. Sin embargo, en su opinión, no puede decirse que exista una transgresión en ninguno de esos tres sentidos.

a) En primer lugar, no es una transgresión de nuestros deberes para con Dios. No hay por qué pensar que el hombre no puede –sólo Dios podría– disponer de su vida: «si el disponer de la vida humana fuera algo reservado exclusivamente al Todopoderoso, y fuese un infringimiento del derecho divino el que los hombres dispusieran de sus propias vidas, tan criminal sería el que un hombre actuara para conservar la vida como el que decidiese destruirla. Si yo rechazo una piedra que va a caer sobre mi cabeza, estoy alterando el curso de la naturaleza, y estoy invadiendo una región que sólo pertenece al Todopoderoso» (p. 127).

Hume da además otros dos argumentos en apoyo de su anterior afirmación. Así, por un lado, sólo porque la vida nos pertenece –afirma– tiene sentido que calificamos una acción como heroica (por ejemplo, el que pone en riesgo la vida en aras de la amistad) o como miserable. Y, por otro lado, si todos los poderes y facultades que tenemos los hemos recibido de Dios, también hemos recibido de Él el poder de quitarnos la vida voluntariamente «cuando el horror al sufrimiento prevalece sobre el amor a la vida». Por eso, poner fin a nuestra vida no significa, a juicio de Hume, revelarnos contra nuestro Creador (p. 129).

b) En segundo lugar, el suicidio tampoco es una infracción de los deberes hacia nuestro prójimo y hacia la sociedad. Según Hume, esto es así: 1) porque nuestros deberes sociales parecen basarse en la reciprocidad: cuando uno se aparta totalmente de la sociedad, deja de recibir sus beneficios y, por tanto, también debería dejar de tener la obligación de promover los intereses sociales; 2) porque, en todo caso, las obligaciones tienen que tener algún límite: «no estoy obligado a hacer un pequeño bien a la sociedad, si ello supone un gran mal para mí»; y 3) porque hay ocasiones en las que uno ya no tiene el poder de promover los intereses de la sociedad, sino que se convierte en una carga. «En casos así –afirma Hume– mi renuncia a la vida no sólo sería un acto inocente, sino también laudable. Y la mayoría de la gente que se ve tentada a abandonar la existencia se encuentra en una situación de este tipo» (pp. 131-132).

c) Finalmente, el suicidio tampoco implica una transgresión de nuestros deberes para con nosotros mismos: «Que el suicidio puede a menudo ser compatible con el interés y el deber para con nosotros mismos es algo que nadie puede cuestionar, una vez que se admite que la edad, la enfermedad o la desgracia pueden convertir la vida en una carga, y hacer de ella algo peor que la aniquilación». Además, a él le parece que «nadie ha renunciado a la vida si ésta merecía conservarse», pues «el horror a la muerte» hace que «motivos triviales nunca tendrán fuerza suficiente para hacer de ella (la muerte) algo deseable (p. 133)».

El planteamiento de Hume en «Sobre el suicidio» supone un rechazo frontal de la idea de la santidad de la vida, lo que le sitúa frente a la filosofía cristiana y, en particular, frente a las ideas éticas de su época. Por lo demás, la concepción de Hume sobre el suicidio puede considerarse representativa de la concepción utilitarista de la moral que ha caracterizado al pensamiento ético anglosajón de todo el siglo XIX y gran parte del XX. La famosa tesis de John Stuart Mill, que deriva directamente de Hume, de que el derecho penal sólo debe poner límites a la libertad humana cuando se trata de acciones que causan daño a otro (*harm to other*) y no simplemente en las acciones que sólo afectan al propio sujeto lleva naturalmente a considerar el suicidio como algo lícito o, en todo caso, algo que no debe ser objeto de sanción jurídica²³. Ésta, cabría decir, es la postura estándar sobre el suicidio cuando se parte de una concepción liberal y antipaternalista de la sociedad.

No fue ésta, sin embargo, la concepción que sobre el suicidio defendió Kant en varias de sus obras²⁴. Como Santo Tomás, Kant considera que el suicida «subvierte

El planteamiento de Hume en «Sobre el suicidio» supone un rechazo frontal de la idea de la santidad de la vida, lo que le sitúa frente a la filosofía cristiana y, en particular, frente a las ideas éticas de su época.

los propósitos de su creador», esto es, vulnera nuestros deberes para con Dios. Pero lo que le interesa a Kant fundamentalmente es examinar el suicidio en sí mismo, «sin tomar en cuenta consideración religiosa alguna», pues «el suicidio es ilícito y aborrecible, no porque Dios lo haya prohibido, sino que Dios lo prohíbe precisamente por su carácter aborrecible» (1988, pp. 189-195).

Además, según Kant, el suicida comete un atentado contra la sociedad, contra los otros hombres: «Los defensores y partidarios del derecho al suicidio resultan necesariamente nocivos a una república. Imaginemos que fuera un sentimiento generalizado el considerar el suicidio como un derecho, un mérito o un honor; es una hipótesis estremeceadora, pues tales hombres no respetarían su vida por principio y nada les alejaría de los vicios más espantosos, pues no temerían a rey ni a tormento alguno» (1989, p. 281).

Pero el punto central de la argumentación de Kant se conecta con la cuestión de si el suicida incumple un deber para consigo mismo o no. Su respuesta es tajante: el suicidio es «lo más opuesto al supremo deber para con uno mismo, ya que elimina la condición de todos los restantes deberes. El suicidio sobrepasa todos los límites del uso del libre arbitrio, dado que éste sólo es posible si existe el sujeto en cuestión» (1988, p. 189). «El suicidio no es lícito bajo ningún respecto, ya que representa la destrucción de la humanidad y coloca a ésta por debajo de la animalidad» (1988, p. 192).

En realidad, Kant no condena el suicidio porque piense que la vida haya de considerarse como el supremo bien. Al contrario, él reconoce que «hay deberes a los que debe supeditarse la vida», como el deber de vivir con dignidad. Así, no es suicidio «el arriesgar la propia vida ante el enemigo, llegando incluso a sacrificarla con objeto de observar los deberes para con uno mismo». Quien se estima a sí mismo no teme a la muerte; prefiere morir antes que ser objeto de oprobio (1988, pp. 190-195).

Para Kant, «la intención de autodestruirse es lo que constituye el suicidio» (1988, p. 190). Y, por supuesto, tampoco debe considerarse como el fin de la moral la consecución de la felicidad, lo que le lleva a rechazar que pueda justificarse de alguna forma el darse muerte por razones hedonistas, por ejemplo, para escapar de las miserias de esta vida como habían defendido los estoicos.

Lo que para Kant hace que el suicidio sea una conducta absolutamente ilícita es el principio de dignidad y de libertad humana. El suicidio significa la negación de la moralidad, porque implica la destrucción

de la condición que hace posible la moralidad misma, esto es, el sujeto moral (1989, p. 282). Ésta es también la razón por la que Kant utiliza el ejemplo del suicidio para mostrar cómo opera el imperativo categórico en sus dos primeras formulaciones.

La primera de ellas, como se sabe, dice así: «obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal» (1973, p. 72). Kant se pregunta entonces si alguien que padeciendo desgracias lindantes con la desesperación y sintiendo desapego de la vida actuaría en contra del deber para consigo mismo al quitarse la vida. Y su respuesta es que «tal principio del egoísmo no puede ser una ley universal de la naturaleza (...) una naturaleza cuya ley fuese destruir la vida misma, por la misma sensación cuya determinación es atizar el fomento de la vida, sería contradictoria y no podría subsistir como naturaleza» (1973, pp. 73-74). La segunda formulación del imperativo categórico establece lo siguiente: «obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» (1973, p. 84). Y ésta no sería tampoco, en opinión de Kant, compatible con el suicidio. «Si para escapar a una situación dolorosa se destruye el (hombre) a sí mismo, hace uso de una persona como mero medio para conservar una situación tolerable hasta el fin de la vida (...). No puedo, pues, disponer del hombre, en mi persona, para mutilarle, estropearle, matarle» (1973, p. 85).

Ahora bien, aunque la respuesta de Kant a la cuestión de si el suicidio es o no una acción moralmente ilícita es inequívoca, lo que no parece tan claro es que aceptar el imperativo categórico como principio de la moral tenga que llevar a la conclusión a la que llevó a Kant quien, por otra parte, justificó también la pena de muerte con argumentos morales extraídos del imperativo categórico. En mi opinión, del principio de universalidad y, especialmente, del de dignidad del ser humano (esto es, del que ordena que la persona debe ser tratada siempre como un fin y nunca simplemente como un medio) no sólo se deriva que el suicidio está en ciertos casos permitido moralmente, sino incluso el deber de ayudar a otra persona a quitarse la vida si ya no le es posible llevar una vida digna (por ejemplo, en un caso de eutanasia). Y, en todo caso, el propio Kant consideró que el suicidio era una cuestión en la que no debía intervenir el Derecho, pues la jurisprudencia «debe decidir lo que es justo o injusto únicamente en el terreno de los deberes para con los demás, pero no en el de los deberes para con uno mismo» (1988, p. 197).

Notas

1. Sobre estos diferentes tipos de eutanasia puede verse: Juanatey Dorado C. *Derecho, suicidio y eutanasia*. Madrid, 1994; 376-380. Otras clasificaciones de la eutanasia pueden verse en: Díez Ripollés JL, y Gracia Martín L. *Comentarios al Código Penal. Parte especial*. T.I. Valencia: Tirant lo Blanch, 1997; 226-246.
2. Beauchamp TL. "Suicide". En: Beauchamp TL, Perlin S (eds). *Ethical Issues in Death and Dying*. New Jersey: Englewood Cliffs, 1978; 89. Del mismo: "Suicide". En: Regan T (ed). *Matters of life and death. New Introductory Essays*

in Moral Philosophy. New York: Random House, 1980; 71.

3. Margolis J. "Suicide". En: Beauchamp TL, Perlin S (eds). *Ethical Issues in Death and Dying*. New Jersey: Englewood Cliffs, 1978; 95-96.
4. Donnelly J. *Suicide. Right or Wrong?* New York, 1990; 10.
5. Devine FE. *Ethics of Homicide*. Notre Dame: Indiana, P. edit., 1990; 196-197.
6. Marra R. *Suicidio, diritto e anomia. Immagini della morte volontaria nella civiltà occidentale*. 1987; 19-20.
7. Durkheim E. *El suicidio. Estudio de Sociología*, (traducción y Estudio preliminar sobre Etiología del suicidio en España, por Mariano Ruiz-Funes). Madrid, 1928; 224-366.
8. Jiménez de Asúa L. *Libertad de amar y derecho a morir*, 70 edic. Buenos Aires, 1984; 362.
9. Altavilla E. *Delitti contro la persona. Delitti contro la integrità e la sanità della stirpe*. Milano, 1934; 9.
10. Palazzo D. *Il suicidio, sotto l'aspetto fisiopatologico, sociale e giuridico*. Napoli, 1953; 10-11.
11. Adamo M. Il problema giuridico e medico-legale dell'eutanasia. En: *Archivio Penale*, 1950, t. VI, parte I, p. 375; del Vecchio G. *Morte benefica (l'eutanasia), sotto gli aspetti etico-religioso, sociale e giuridico*. Torino, 1928; 28-29.
12. Morselli E. *L'uccisione pietosa (l'eutanasia) in rapporto alla morale ed all'eugenica*. Torino, 1923; 19.
13. Hoebel EA. *The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics*. New York, 1979; 69.
14. Véase también, Malinowsky B. *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona, 1986; 139.
15. Esta misma tesis la mantienen a finales del siglo pasado, y entre otros, Garrisson G. *Le suicide dans l'antiquité et dans les temps modernes*. Paris, 1885; 18-23; y Geiger KA. *Der Selbstmord im klassischen Altertum. Historisch-Kritische Abhandlung*. Augsburg, 1888; 59.
16. De Notter G. *Del tentato suicidio presso i Romani*. Firenze, 1866 (citado por Palazzo, p. 10); Quintano Ripollés A. *Tratado de la parte especial del Derecho penal*, tomo I. Madrid, 1962; 369.
17. Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Libro I, 116a (traducción de M. Araujo y J. Marías), 30 edic. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
18. García Gual C. *Epicuro*. Madrid, 1981; 178.
19. Seneque. *Lettres à Lucilius*, Lettre 70, (T.III, Livres VIII-XIII). Paris, 1979.
20. San Agustín. *La ciudad de Dios*, Libro I, 20,2-4 (traducción de Loreneo Riber, texto revisado por Juan Bastardas). Barcelona: V.I, 1953; 45-46.
21. Santo Tomás. *Summa Theologica*, 2-2 q.64, a.5 (traducción dirigida por Francisco Barbado Viejo, O.P.). Madrid, 1956; 439-441.
22. Hume D. "Sobre el suicidio". En: *Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madrid, 1988; 121-134.
23. Véase, Stuart Mill J. *Sobre la libertad* (traducción de Pablo de Azcárate), 10 edic. Madrid, 1970; 153 y ss.
24. Véase, Kant I. *La Metafísica de las costumbres* (traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). Madrid, 1989; 280 y ss.; *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (traducción por Manuel García Morente), 40 edic. Madrid, 1973; 73 y ss.; *Lecciones de Ética* (introducción y notas de Roberto Rodríguez Aramago, traducción de Roberto Rodríguez Aramago y Concha Roldán Panadero). Barcelona, 1988; 187 y ss.