

ARTÍCULO

Jean-Jacques Rousseau y Karl Marx a propósito del suicidio

MICAELA MUSSI | Universidad Nacional de Entre Ríos. Argentina
micaela.mussi@uner.edu.ar · ORCID: 0009-0008-0646-7601

Recepción: 5/4/2026. Aceptación: 1/7/2026. Publicación: 12/8/2026.

| 1

Resumen

A partir del análisis de *Julia, o la nueva Eloísa* (2007) de Jean-Jacques Rousseau —en el contexto ilustrado— y de los comentarios de Karl Marx sobre los archivos de Jacques Peuchet en *Acerca del suicidio* (2012), en este artículo nos interesa realizar un contrapunto entre dos perspectivas que presentan diferencias significativas: la defensa rousseauniana de disponer sobre la propia vida como un derecho individual y la denuncia marxista de un sistema que empuja al sujeto a una huida desesperada.

A través de estas lecturas, el trabajo se propone indagar si el suicidio puede comprenderse como una respuesta política, en tensión con la pregunta ética sobre hasta qué punto el cuerpo nos puede pertenecer. En última instancia, el texto sugiere que, aún desde registros distintos, los autores permiten abordar al suicidio desde una comprensión no reductivamente patológica respecto al sujeto que decide disponer de su propia muerte.

Palabras clave: suicidio, Rousseau, Marx

Jean-Jacques Rousseau and Karl Marx on suicide

Abstract

Based on the analysis of Jean-Jacques Rousseau's *Julie, or the New Heloise* (2007) —within the context of the Enlightenment— and Karl Marx's comments on Jacques Peuchet's archives in *On Suicide* (2012), this article aims to conduct a counterpoint between two perspectives with significant differences: the Roussonian defense of disposing of one's own life as an individual right, and the Marxist denunciation of a system that drives the subject into a desperate flight.

Through these readings, this work proposes to investigate whether suicide can be understood as a political response, in tension with the ethical question of the extent to which the body can belong to us. Ultimately, the text suggests that, although from different registers, both authors allow for an approach to suicide from a non-reductively pathological understanding of the subject who decides to dispose of their own death.

Keywords: suicide, Rousseau, Marx

Quien no haya concebido jamás su propia anulación,
quien no haya presentado el recurso a la cuerda, a la bala,
al veneno o al mar, es un recluso envilecido
o un gusano reptante sobre la carroña cósmica.
Este mundo puede quitarnos todo, puede prohibirnos todo,
pero no está en el poder de nadie impedir nuestra autoabolición.

(Cioran. 1949, p. s/i)

| 3

I. Introducción

Disponer de la propia muerte es uno de los temas que más controversias genera, tanto para el ser humano como para las distintas áreas del saber que buscan estudiarlo. Mientras la medicina probablemente esté pensando en la forma de prolongar una vida —y junto con la técnica, en la renovación y/o actualización de dichas formas—, la psicología buscará las maneras de sostener una existencia, instando al paciente a atravesar su dolor aun cuando sus posibilidades subjetivas quizás estén ya agotadas. Desde la teología, es posible que se opte por considerar al suicida como el portador de un alma desdichada que atenta contra el carácter sagrado de la vida. La sociología, por su parte, puede estar observando el fenómeno desde una tensión en el vínculo entre el individuo y el sistema social. Con argumentos más o menos condenatorios, de un lado o del otro, ninguna de estas aproximaciones parece contemplar la decisión de morir como una elección racional y autónoma, y en ese sentido, como un acto potencialmente político.

No es difícil suponer por qué se suele entender así. El suicidio es uno de esos lugares empantanados en los que concepciones tan fundamentales como vida humana, dignidad, moral, ética, derecho y libertad se cruzan, dialogan y combaten entre sí. Contemplar la vida humana como algo que excede a una mera corporalidad biológica muchas veces conduce a considerar que, en cualquier forma, la vida tiene un valor intrínseco y sagrado que hay que proteger a toda costa (Dworkin, 1994). Pero para comprender lo específicamente humano de una vida hay que, como señala Martínez Sempere (2000), incorporar la dignidad. Una vida solo es humana cuando es digna. Allí se disputa la pregunta ética sobre nuestras libertades ¿es una vida humana que hay que preservar a toda costa aquella que padece? ¿es digna de ser vivida una vida que ya no se desea? ¿tenemos el derecho a elegir cómo morir? ¿hasta qué punto el cuerpo nos pertenece? ¿a quién se daña cuando se elige no vivir? ¿en qué medida podemos pensar al suicidio como liberación? Si, como afirma Dworkin, «somos éticamente responsables de hacer algo valioso con nuestras vidas» (p. 37) cuando juzgamos haber llegado a un estado en el que la muerte puede verse como la única alternativa posible, el suicidio ¿puede ser una elección? Todavía más, ¿puede

ser una elección deliberada que —aun atravesada por el miedo, la aflicción, o el sufrimiento— no se agote en una respuesta negativa?¹ Para abordar estas preguntas, el presente artículo se estructura en tres momentos. El primero de ellos traza un breve recorrido por el pensamiento ilustrado —recuperando en cierta medida las voces de Montesquieu y David Hume— como marco necesario para comprender la obra de Jean-Jacques Rousseau y su apuesta por la *disposición de sí*, que aquí nos proponemos estudiar. En un segundo momento, abordamos la reapropiación que realiza Karl Marx de los archivos de Jacques Peuchet sobre el suicidio, donde el tema abandona la esfera privada para denunciar la opresión social, que nos permitirá inferir en qué contexto surgen las elecciones. Finalmente, en un tercer apartado, cruzaremos ambos abordajes en un intento por contribuir a la discusión del suicidio, indagando si es posible comprenderlo como una tentativa de superación que desafía las normas de un sistema que expropia la voluntad de los sujetos.

| 4

II. Secularizar el alivio de morir. El caso de Rousseau en la Ilustración

Las obras de las múltiples ilustraciones son vastas y existen muchas maneras de evocarlas. Aquí haremos referencia a aquellas obras que defienden teóricamente la libertad de un Hombre —y en la Ilustración siempre será un hombre— de adueñarse de su propia vida, incluso a través de la muerte. Un ejemplo de ello es la carta LXXVI de las *Cartas persas* (1721), donde Montesquieu (1992), bajo el anonimato, cuestiona la condena social y religiosa del suicidio al decir:

En Europa las leyes son inflexibles con los que se suicidan: se les obliga a morir, digamos, por segunda vez. Son indignamente arrastrados por las calles, se les llena de infamia, se confiscan sus bienes. Me parece, lbben, que estas leyes son muy injustas. Cuando estoy abrumado por el dolor, la miseria y el desprecio, ¿Por qué se me va impedir poner fin a mis penas y privarme cruelmente de un remedio que está en mis manos? ¿Por qué se quiere que trabaje para una sociedad en la que decido no continuar? (Montesquieu, 1992, pp. 140-141)

Es sumamente interesante cómo Montesquieu en estos pasajes no solo evidencia la mecánica de las sanciones y condenas² de la época, sino que además cuestiona e impugna el supuesto deber social del hombre al que se le exige continuar con una vida que no desea. Sostiene, en efecto, que «la sociedad se basa en el mutuo aprovechamiento, pero cuando se me hace onerosa ¿qué me impide renunciar a ella?» (p. 141). Esta pregunta sitúa al suicidio en una tensión entre la soberanía individual y el derecho que el Estado se arroga sobre la vida de quienes integran el cuerpo político al cuestionar si el compromiso con este

último es de una deuda perpetua o si, por el contrario, prevalece una propiedad de sí cuando el vínculo se vuelve puramente oneroso. Cuando eso sucede ¿por qué no podemos decidir cuándo dar fin? ¿a quién se está dañando en la ejecución de esa decisión? Lo que Montesquieu sentencia es que en el acto de darse muerte no se está dañando a nadie, ni siquiera a la ley divina. Si nuestra vida nos es regalada como una gracia, podemos devolverla cuando ya no la vivamos así. En cierto modo, a este análisis podemos pensarlo como afín a los argumentos de John Donne, quien ya un siglo atrás en su *Biathanatos* —publicado póstumamente en 1648 aunque escrito en 1610— ofrece un giro teórico al no condenar la esencia del suicidio. El poeta inglés se vale de una división entre *dominium* y *usum*. La primera corresponde al argumento de que la vida de cada persona le pertenece a Dios y, por tanto, nadie tiene libre albedrío sobre su paso de una vida a la otra, razón por la cual no tenemos *dominium*. Sin embargo, sí tenemos *usum*, por lo que es legítimo, si lo deseamos, perderlo cuando queramos (Donne, 2007, p. 124). Escribe, además:

Si, por tanto, la razón por la que no podemos morir así es porque no somos dueños de nuestra propia vida, la cual sólo es de Dios, entonces el Estado no puede quitarnos la vida, pues no es más señor de nuestra vida que nosotros mismos. (Donne, 2007, p. 124)

Lo que entre líneas se está discutiendo es que, aunque el Estado —que para aquel entonces cumplía una función de vigilancia y castigo— haga uso de su potestad de hacer morir, es decir, aunque dispone de la vida de sus súbditos, no es una vida que le pertenezca. Del mismo modo, Montesquieu escribe:

Pero, se me dirá, alteras el orden de la Providencia, Dios ha unido el alma al cuerpo y tú la separas. Te opones, por tanto, a sus designios y le contrarías [...] No, sin duda no hago más que ejercer el derecho que se me ha conferido; y en este sentido puedo alterar a mi gusto toda la naturaleza sin que pueda decirse que me opongo a la Providencia. (Montesquieu, 1992, p. 141)

Para el autor, una persona tiene el derecho conferido de «irse» de la vida cuando deja de ser recibida como gracia o un bien. El suicidio no transgrede ninguna ley natural, divina, social o política, por lo que sería injusto someter a un castigo por ello. Opiniones muy similares se encuentran en grandes escritos de este siglo que corresponden a los trabajos de David Hume, François-Marie Arouet Voltaire o incluso los italianos Cesare Beccaria y Alberto Radicati³.

Durante la Ilustración, si bien persisten las estructuras y los argumentos que criminalizan la muerte voluntaria, es al calor de una mentalidad secularizada que emergen voces que desplazan el problema de la esfera religiosa

y jurídica hacia el marco del derecho individual⁴. Desde esta perspectiva, la utilidad y la felicidad aparecen como ejes recurrentes para defender a la muerte voluntaria o, más no sea, para no punirla. Esto se puede explicar por el momento sociohistórico en el que se ubican; los pensadores de «los años de las luces» están atravesados por un proceso de secularización no exento de contradicciones, en el cual «el desvanecimiento del concepto de Dios en favor de la Razón, el Hombre y la ciencia, secularizó el devenir humano y, de paso, la muerte» (Andrés, 2015, p. 300). A partir del siglo XVIII, señala Ariès (2000), la actitud del hombre de las sociedades occidentales frente a la muerte comporta un nuevo sentido: «la exalta, la dramatiza, la quiere impresionante y acaparadora [...] la muerte romántica, retórica, es, en primer lugar, la muerte del otro» (p. 63). Esta muerte del otro, que hace al hombre ocuparse menos de la propia, tiene que ver con una suerte de «complacencia en la idea de la muerte» (p. 68), por lo que no es de extrañar los giros, diríamos, sensibles y románticos del debate⁵. Los planteamientos que aparecen en las páginas de la novela *Julia, o la nueva Eloísa* (2007) de Jean-Jacques Rousseau son espejo de estos momentos de la historia.

Estructurada bajo forma epistolar, la obra —comenzada en 1757 en Ermitage y publicada definitivamente en 1761— busca, según advierte el propio Rousseau en sus *Confesiones* (s.f.), establecer un vínculo de intimidad afectiva con el lector. Expresa allí que las cartas iniciales brotaron de su propia ternura y sostiene que aquel cuyo corazón no sea permeable a la emoción debería desistir de la lectura (p. 269). Esta apuesta por la sensibilidad fue tan efectiva que, señala Schuster (2017), en cierta medida provocó que los lectores no se detuvieran específicamente en las reflexiones sobre el suicidio. De hecho, la fascinación que causó la obra fue una sorpresa para el propio Rousseau —si hay una pluma que ha causado alborotos ha sido la suya (pensemos, por ejemplo, que el *Emilio* fue prohibido)— y este trabajo no se queda atrás, ya que hay también valoraciones morales, políticas y religiosas con críticas al matrimonio, la educación y la familia. Dentro de esas críticas, nos interesan los pasajes de las cartas que, leídas en contexto, nos dejan deducir una defensa en torno a la muerte voluntaria. Ellas son las XXI y XXII ubicadas en la tercera parte de la obra, las cuales fueron publicadas en conjunto por un editor anónimo en 1783, años más tarde de la publicación original.

Julia recoge la correspondencia de dos amantes, Julia d'Étanges y su preceptor Saint-Preux. En la carta XXI el amante de Julia le escribe a milord Edward confesando que, hace ya tiempo, su alma siente la opresión de la vida y la encuentra gravosa (Rousseau, 2007, p. 192). Mucho ha meditado sobre ese aspecto que llega a una máxima fundamental: «cuando es daño para nosotros nuestra vida y no es beneficio para nadie es lícito librarse de ella» (p. 192). Frente a la objeción tradicional que ve en el origen divino de la vida un impedimento para su finalización, la respuesta que se da es casi intuitiva: «como nos ha sido dada, es nuestra» (p. 192). Hay aquí un paralelismo con Donne quien, para

contraatacar ese discurso teológico que dicta que nuestra vida solo le pertenece a Dios, apela a la división entre *dominium* (sobre la persona, que sí sería de Dios) y *usum* (de ella misma, este es nuestro). De manera similar, Rousseau reivindica esta potestad sobre la elección de morir al decir: «Ofrezcamos a Dios nuestra muerte que por la voz de la razón nos prescribe y derramemos en paz en su seno nuestra alma que nos pide para sí» (p. 196).

Lo interesante de este pasaje es que el personaje desea la muerte, pero no está agonizando, simplemente existe un deseo por no vivir más. Estamos ante un ejemplo en donde la legitimidad del suicidio no se funda únicamente en la supresión de un dolor insoportable del orden físico, sino también en la posibilidad de rechazar la propia existencia. Esta lectura nos da varias impresiones: un primer aspecto, que ya mencionamos, es que se puede reconocer cierta semejanza con Donne en el que se debate el argumento de quienes dicen que la razón por la cual no podemos decidir cuándo morir es porque, en apariencia, no somos dueños de nuestra propia vida. Al contrario, nadie es en sí dueño de la vida y si a alguien le pertenece es en todo caso a Dios, pero si así lo fuera tenemos el uso de ella y podríamos quitarla si eso es lo que deseamos, no será más propietario Dios o el Estado como para decidir por ella. Pero un segundo aspecto, todavía más radicalizado, detrás del argumento de Rousseau sostiene la idea de que Dios nos ha concedido la libertad absoluta de poder decidir sobre cómo vivir nuestra vida (y por añadidura, cómo abandonarla). Ello también nos permite contemplar el uso de Dios en la obra, podemos reparar en si existe o no una intención de rebatir la idea de pecado que recae sobre el suicida, pero el autor parece más preocupado por utilizar a Dios contra las leyes civiles o bien nombrarlo para quitarlo como centro del problema. Una gran potencia de este análisis es que, además de no centralizar la defensa en un padecimiento físico —y, por subsiguiente, ver al suicidio solo como respuesta a una negatividad—, hay una crítica a concederle a la vida terrenal demasiada importancia.

Durante la misma carta, Rousseau acusa de hombres injustos a quienes ven en la muerte voluntaria un acto de rebeldía contra la Providencia, preguntándose si se ciñe el poder de Dios solo a su cuerpo (aquí nos preguntamos: ¿dejaríamos de pertenecer a Dios estando muertos?). Responde con claridad sobre este asunto al decir:

Nada es nuestra vida a los ojos de Dios, nada a los de la razón, nada debe ser a los nuestros; y cuando dejamos nuestro cuerpo no hacemos más que quitarnos un vestido incómodo. ¿Merece eso que metamos tanto ruido? (Rousseau, s.f., p. 193)

Alude a esta metáfora del vestido para llegar a su punto de justificar la muerte voluntaria argumentando que si una persona, por ejemplo, le otorga a su esclavo un incómodo vestido, él no podría desempeñar sus tareas de la mejor

forma, entonces, ¿se lo debería castigar por quitarse el vestido que le impedía hacer sus actividades encomendadas? La respuesta es que no y lo mismo sucede con la persona que decide morir para beneficio propio, «en cualquier sitio que Dios me ponga, ya sea en mi cuerpo o en un pueblo es para permanecer en él mientras me halle bien, y dejarle cuando me halle mal» (p. 192). Otorgar a la vida un valor supremo por sí misma es propio de una apreciación humana, pero «la naturaleza es más bien indiferente respecto del destino de nuestra especie» (Schuster, 2017, p. 9). En palabras de Rousseau, es un «error capital suponer que la vida es más importante de lo que ella es, como si pendiese de ella nuestro ser y nada fuésemos después de muertos» (p. 193). Quienes argumentan en contra de la muerte voluntaria lo hacen, precisamente, por añadir a la vida humana un valor mayor al que puedan poseer los demás seres vivos que habitan en la tierra. Sin embargo, siguiendo el lineamiento rousseauniano esto no es así de modo alguno. Nos lo deja claro en ideas como «es un error suponer que la vida es más importante de lo que es» y que «la vida humana es invisible a los ojos de Dios y la razón».

Un planteo muy similar lo encontramos en David Hume. En sus *Ensayos morales, políticos y literarios* (2011) dirá que:

¿Se debe a que la vida humana tiene tan gran importancia que supone un atrevimiento para la prudencia humana disponer de ella? Pero, para el universo, la vida de un ser humano no tiene mayor importancia que la de una ostra. Y, si tuviese una importancia tan grande, el orden de la naturaleza la ha sometido realmente a la humana prudencia, y nos ha reducido a la necesidad de decidir sobre ella en cada situación. (Hume, 2011, p. 497)

Además de cuestionar la vida como valor absoluto, ambos pensadores comparten el afán de demostrar que la acción de interrumpir con la vida no implica transgredir nuestra responsabilidad y deberes para con Dios. El argumento es claro: si existe un creador que guía nuestra existencia, fue él quien ha dejado nuestro tiempo en la tierra a manos de la suerte. Lejos de contravenir las leyes naturales, el acto contaría con el consentimiento de la Providencia: «las facultades de los seres humanos y de todos los demás animales se encuentran limitadas y orientadas por la naturaleza y las cualidades de los cuerpos circundantes» (Hume, 2011, p. 495). La decisión de optar por el suicidio aparece como un gesto de juicio y responsabilidad del individuo que, en determinado momento, no puede sobrevenirle nada más que dolor o hastío y decide negarse a continuar vivo. Para Rousseau, siempre que en el horizonte aguarde un mayor bienestar y no se dañe a nadie, decidir en favor de la muerte no se trataría más que de una acción que busca el propio bien y cada individuo tiene derecho a modificar su vida aun cuando modificarla devenga en su finalización, sin que

ello atente contra las leyes divinas. Él mismo lo dice así: «Cuanto más reflexiono, más me parece que la cuestión se reduce a esta proposición fundamental: buscar el bien propio y huir del mal, mientras no se lesione a un tercero; esta es la ley de la naturaleza» (p. 192). Cuando la vida misma es una carga, cuando se confiesa tener un alma «oprimida por el peso de la vida» elegir darle un fin no perturba el curso natural de las cosas.

Conviene señalar que este análisis no trata de una postura en defensa de un individualismo apático o una prolongación del imperativo de la cultura contemporánea respecto a la felicidad, ninguno de estos pensadores está diciendo que no pueda sobrellevarse una vida con dolores (¿existe, acaso, otra forma de vivir?), pero hay una muestra de comprensión para cuando luego de aguantar una penosa existencia se decide abandonarla porque «el hastío de vivir se hace más presente que el horror de la muerte» (Rousseau, 2007, p. 194). Podríamos pensar que estos escritos en defensa —o comprensión— de la muerte voluntaria están considerando que tomar una decisión tan radical no puede depender únicamente de cuestiones transitorias que no atacan al alma directamente, pero sí cuando las situaciones son insalvables como en casos de padecer una enfermedad terminal. Sin embargo, como advertíamos, la potencia de esta defensa (sobre todo la rousseauniana) es que apuesta más allá y piensa en la legitimidad de interrumpir con la vida incluso cuando no existe ningún mal «incurable» del orden físico. El sinsentido existencial, la tristeza, la angustia, el hastío u otras causas son igual de atendibles.

Tanto para Hume como para Rousseau, dar ese paso no constituye rebelarse contra la Providencia ni debería preocupar tanto. Pero también está el otro —aparente— deber del Hombre, el deber social. Comentábamos que, así como el acto de morir por mano propia se considera un incumplimiento a Dios como creador y dador de vida, también implica una desobediencia a ese monopolio que asumió el Estado de decidir sobre nuestras muertes. Nuevamente, ni en Hume ni en Rousseau la práctica adquiere ese significado. Hacia el final de la página tres de la carta XXI, Rousseau escribe:

No niego que haya obligaciones con otro que a tal o cual no permitan que de sí propio disponga; pero, en cambio ¡cuántas hay que lo mandan! Sacrifíquense a su obligación, cualquiera desgracia que le suceda, un magistrado de quien pende la salud de la patria, un padre de familia que debe a sus hijos la subsistencia, un deudor insolvente que dejaría perdido a sus acreedores precisen en buena hora otras mil relaciones domésticas y civiles a un desventurado a aguantar la desdicha de vivir para evitar la desdicha mayor todavía de ser injusto, ¿es lícito por eso en casos enteramente distintos conservar a costa de un tropel de miserables una vida que solo para el que no se atreve a morir es útil? (Rousseau, s.f., pp. 194-195)

Si bien en ciertos casos el hombre puede tener deberes sociales que no le permiten disponer enteramente de sí mismo —pues tiene obligaciones con un otro—, como mucho, deberá saldar esa circunstancia a la que se ve forzado antes de tomar la decisión. Pero es muy distinto suponer que ese deber de responsabilidad tenga que extenderse y alguien se vea obligado a continuar una vida que no desea vivir, porque, de hacerlo, más que encontrar un beneficio para la comunidad, supone una situación injusta. En la misma línea, Hume (2011) argumenta en contra de la pretensión de extender a toda costa la vida en beneficio de la comunidad, en detrimento de lo personal. Escribe:

| 10

Todas las obligaciones que tenemos de hacer bien a la sociedad parecen implicar reciprocidad. Recibo los beneficios de la sociedad y por tanto debería promover su interés. Pero, una vez que me retiro totalmente de la sociedad, ¿puedo seguir vinculado a ella? [...] No estoy obligado a hacer un pequeño bien a la sociedad a costa de causarme un gran daño a mí mismo. ¿Por qué he de prolongar entonces una existencia miserable, por mor de alguna frívola ventaja que quizá pueda el Estado recibir de mí? (Hume, 2011, p. 500)

De manera muy similar a Montesquieu cuando se pregunta si una persona está obligada a vivir bajo las leyes de una sociedad aun cuando ya no pertenece a ella, Hume critica por qué, aunque una persona reciba y promueva beneficios a la comunidad, debería seguir respondiendo a ella después de muerta. ¿Cómo podrían retenernos a cumplir luego de muertos? ¿Cómo podríamos seguir vinculados luego de muertos? Son preguntas que ridiculizan, por ejemplo, lo que antaño era el cobro de deudas y la estigmatización que recae sobre los familiares de quien se suicida. Schuster nos ofrece una respuesta al sintetizar en las ideas de Rousseau y Hume sobre este aspecto: «quien se quita la vida el peor mal que puede provocar a la sociedad es dejar de procurarles un bien» (2017, p. 8). Es decir, reconocemos el deber social mientras vivimos, pero «Cuando la propia existencia dispensa solo pesares a uno mismo e incluso a terceros, el vínculo moral que nos compromete a procurar el bienestar común desaparece» (p. 8). Sin duda, esto abre una línea de discusión en torno a pensar la posibilidad de si no existe, en la decisión responsable de retirarse del mundo⁶, una apuesta por otorgar valor a la vida en comunidad al elegir no ser una carga. Esta tensión entre la autonomía individual y la utilidad social será central al entrar en el siglo XIX.

III. El suicidio como problema social desde una perspectiva marxista

Acerca del suicidio de Marx representa, como indica Ricardo Abduca, editor y traductor de la fuente que aquí utilizamos, un trabajo singular. En 1846, exiliado

en Bélgica, Marx traduce y escribe una reseña de un informe del archivista de la policía de París Jacques Peuchet⁷. Este documento contempla una serie de casos reales de suicidio, en los que se analizan específicamente el de tres mujeres de la sociedad burguesa y el de un hombre, al cual Marx le añade una breve introducción, algunos comentarios u observaciones y modifica con su impronta ciertas frases. La intervención del material se trata, para Abduca, de un gesto inusual y particular del escritor alemán, quien por primera vez traduce y, sobre todo, reformula, un texto para publicarlo. De modo que estamos ante un trabajo que no es un artículo propio, sino una «reapropiación y una utilización crítica, pedagógica y revolucionaria del informe reseñado» (Lambruschini, 2019, p. 83).

| 11

Esta labor de reapropiación se publicó en Renania, en la revista socialista *El espejo de la sociedad. Órgano para la representación de las clases populares desposeídas y para la iluminación de las urgencias sociales del presente*, dirigida por Friedrich Engels y Moses Hess. Allí, Marx aborda el suicidio como síntoma del régimen capitalista, entendiéndolo como «un fenómeno social que se expresa en los distintos casos particulares, pero cuyos fundamentos se vinculan a las características del medio sociohistórico en que se producen» (Lambruschini, 2019, p. 83).

De los cuatro casos analizados, tres fueron cometidos por mujeres. El primero de ellos, fechado en julio de 1816, narra la historia de la hija de un sastre. La trama se desencadena en las vísperas de su matrimonio, tras una cena de celebración con la familia de su prometido. Los padres de la joven fueron invitados, pero no pudieron asistir. Fue una noche de festejo y diversión, todos rebosaban de felicidad y encanto, razón que explica por qué entrada la noche «las ganas mutuas» (Peuchet en Marx, 2012, p. 74) de ambos fueron autorizadas por los padres del novio, quienes «hicieron la vista gorda al tácito acuerdo entre los dos futuros esposos [permitiendo el desenlace en el que] apagadas las luces, los amantes se encontraron en la penumbra» (Peuchet en Marx, 2012, p. 74). A la mañana siguiente, la joven volvió sola a su casa, y aunque intentó escabullirse en silencio, sus padres la recibieron con insultos y difamaciones. Hostigamiento al que se sumó el escrutinio de los vecinos, provocando para la joven una vergüenza sin igual. Ella asume el error, pero continuaban injuriándola y desvalorizándola como mujer. En medio de esta escena de gritos y humillación, la joven sale corriendo y se suicida tirándose al agua.

El segundo caso comentado es del mismo año y producto del mismo tipo de suicidio, el más frecuente: el ahogamiento. La narración se abre con una disputa familiar: a la familia de Peuchet llega un criollo que le expresa formalmente su desacuerdo con entregar el cadáver de una joven a su esposo, que era su cuñado. Aunque el hombre tenía todo el derecho de reclamar el cuerpo de su mujer, para el familiar (el criollo, cuñado) era inadmisibile, puesto que afirmaba que había sido el mismo marido quien la habría matado. Este esposo, nombrado Señor M., era un hombre elegante de gran fortuna, que tiempo después de contraer matrimonio sufre un infortunio: es víctima de una enfermedad que poco

a poco lo fue transformando física y mentalmente. Su deterioro fue rápido, al comienzo, aun habiendo perdido pelo, peso y obteniendo una notable deformación en su imagen, su fortaleza prevalecía sobre su mal y continuaba organizando fiestas o presidiendo partidas de caza. Pero los agravios, las bromas y cotilleos que recibía cuando salía (por ejemplo, andando a caballo), y las advertencias de sus amigos más cercanos sobre el ridículo que hacía al no aceptar su condición, hicieron que el Señor M. admitiera su fealdad y deformación, hecho que lo obligó a forjar un carácter suspicaz y un comportamiento más amargo. Dejó de llevar a su mujer a bailes y conciertos, comenzó a rechazar invitaciones de sus amigos y se refugió aislándose en su casa de campo. Simultáneamente, fue ganando más celos hacia su esposa, creyendo que todas sus visitas pretendían conquistar su corazón aprovechándose de la condición deplorable en que estaba él. Su orgullo masculino se vería cada vez más amenazado. De esta manera, el Señor M. suspendió también las visitas, se mudó a otra casa y se volvió una persona cada vez más desconfiada, alerta y agresiva. Esta situación provocó que su mujer fuera sometida a una brutal soledad y aislamiento. La joven era maltratada por su marido, quien, además de vigilarla constantemente, también orquestaba revisiones nocturnas armado, procurando que nadie entrase. El estado de exclusión fue tal que incluso el jardinero, de más de sesenta años, fue echado. La joven, «condenada a la esclavitud más intolerable» (Marx, 2012, p. 83) de su marido, privada de todo placer y disfrute, comenzó a tenerle miedo y a volverse melancólica. El único testigo de todo esto era el criollo, quien un día alcanzó a esconderse en un invernadero y pudo observar las escenas que el Señor M. montaba sobre su esposa. La mujer, que en un pasado supo ser serena y libre, ahora, con profunda tristeza y desolación, intentaba contener los reclamos de su esposo desde una actitud compasiva, pero él continuaba alimentando un hostigamiento psicológico y amenazando con golpes físicos para dejarla igual que él. Finalmente, como única salida al martirio, la joven anudó cuidadosamente su falda a sus pies y decidió quitarse la vida ahogándose.

El último caso femenino que se comenta en el informe es el de una mujer desesperada que acude a un médico rogándole que la escuche. La joven era de buena fortuna, tenía como mucho dieciocho años, era hija adoptiva de sus tíos tras la muerte de su madre y había quedado embarazada fruto de una relación infiel. Conocemos la historia ya que, luego del suicidio, el médico involucrado se acerca a Peuchet para contarle sobre un caso de muerte del cual él se siente culpable. Una noche, la joven intercepta a este médico para pedirle ayuda. Le confiesa el embarazo, advirtiéndole que de saberse caería en la deshonra de su familia y de la opinión pública (dormía en la misma habitación que la mujer a quien había traicionado en amistad). Para evitar tal escandaloso desenlace estaba dispuesta a matarse, pero alguien quería que ella viviera (intuimos que fue su amante quien la convenció de primero hablar con el médico para practicarse un aborto). La joven le dice al médico que sabe cuán compasivo

era él, y que por ello se negaría ante el «asesinato» de un niño incluso cuando ese niño todavía no había nacido, pero que ella solo había cedido a pedidos de otros porque si no ya estaría muerta. Dejando al médico en una disyuntiva, exclama: «Es cosa suya, decida si va a haber dos muertes o si va a haber una sola» (Peuchet en Marx, 2012, p. 96). El médico, atrapado entre la legalidad y la compasión, solo le recomendó que actúe con cautela y habilidad, por lo que sugirió que huya al extranjero. Ella rechazó esa opción: o cometía un aborto o cometía un suicidio. El médico, quien afirmaba que hubiera dado todo por ahorrarle a la mujer cometer un crimen o que se quitara la vida, solo pudo dar una respuesta negativa a su pedido. Ella huye corriendo de la escena. Quince días después, en los diarios se confirma el desenlace: la joven sobrina de un banquero se había quitado la vida dejándose caer a un pozo de agua.

| 13

Peuchet escribe que revelaciones o casos como los mencionados eran frecuentes todas las semanas, las pasiones amorosas no consentidas por padres o la posibilidad de caer en la deshonra eran motivos regulares para terminar con la vida. Pero también encuentra que una causa suicida muy común era la imposibilidad de obtener un trabajo o ser echado de un puesto, acompañado de las malas condiciones salariales. Precisamente de esto se trata el último caso del informe. El protagonista es Tarnau, un hombre de la guardia de oficiales de la residencia real, que como otros tantos fue despedido sin obtener demasiados motivos. Por su edad adulta y la falta de conocimientos no pudo reincorporarse ni al mundo militar ni al industrial. Tampoco pudo ingresar a la administración civil, pues los solicitantes —probablemente varios en su misma situación— eran muchos. Obteniendo sistemáticos rechazos, Tarnau escribe una carta en la que expresa que como ya no puede ser útil para su familia su deber es quitarse la vida y no convertirse en una carga para su mujer y sus hijas. La incapacidad de brindar a sus seres queridos lo necesario para su existencia lo llevó al suicidio.

Presentados estos cuatro casos de muerte voluntaria que selecciona Marx, podemos decir que, aunque cada suicidio tenga su particularidad, todos ellos parecen provenir de una común explicación: el suicidio, «a falta de algo mejor es el recurso más extremo contra los males de la vida privada» (Marx, 2012, p. 98). Recurso que, paradójicamente, hallamos en todas las clases, es compartido tanto por ricos como por pobres. La cifra sobre suicidios en París durante 1824 que otorga Peuchet tiene como sus principales motivos a la miseria, la indigencia y la pérdida de empleos, así como también las enfermedades, el hastío vital, el temor al castigo, la «alienación y debilidad del espíritu», etcétera. Prestemos atención al hecho de que en esta elección de casos tres son cometidos por mujeres de clase burguesa y el último por un hombre de clase obrera. Lo que se intenta demostrar con estos extractos sobre el suicidio es que, aunque la conducta autodestructiva forma parte del mundo mental de los trabajadores, también es la salida extrema a las distintas formas de opresión que sufre el ser

humano de la sociedad burguesa moderna en el ámbito privado. Para la mujer, como vimos en los casos comentados, esa opresión es doble: la ignominia de contraer relaciones sexuales antes del matrimonio, embarazarse producto de una relación infiel o la concepción de deberse en propiedad del marido, empujan a aquellas jóvenes a la muerte. El temor a la opinión pública, a la que Marx juzga de «estúpida» y «depravada» (p. 89), es causal de cometer un acto suicida, donde las mujeres se ven moralmente juzgadas, sometidas y declaradas culpables bajo lógicas de una sociedad desigual que legisla y dictamina sobre sus propios cuerpos. Este es el tipo de sociedad en que se inscribe el texto. Ricardo Abduca (2012) señala que «una sociedad no solo se conoce por sus logros sino por sus víctimas» (p. 43) y lo que presenta Marx, en alguna medida, es cómo los suicidas son víctimas de un capitalismo que avanza aceleradamente generando condiciones deplorables para la existencia vital, impulsando al sujeto moderno al aislamiento y la enajenación. Solo un tipo de sociedad así puede explicar, para la perspectiva marxista, que frecuentemos típicamente casos de suicidio que son respuesta y salida a la desesperación que provocan los males propios de la producción de un sistema. Desde esta óptica, el suicidio deja de ser una cuestión íntima y privada para revelarse como síntoma y denuncia de un orden social determinado.

| 14

IV. Usos y desusos: una síntesis

«A nadie le falta una buena razón para suicidarse».
(Pavese, 1997, p. s/i.)

Marx aborda a la sociedad existente denunciando que todos los males constitutivos que acarrea el sistema capitalista afligen a los seres humanos. Al situar la obra en contexto, sabemos que está comentado y reformulando los archivos de Peuchet como crítica social, ya que busca presentarlo, como señala Lambruschini (2019), como un caso de superioridad de la crítica francesa con relación a otras formas de crítica (p. 83). A su vez, frente a los neohegelianos, Marx (2012) pareciera querer enseñarles un tipo de crítica concreta, en el que «la crítica filosófica debe constituirse como crítica social» (p. 17). Lo que en otras palabras sería decir que «la crítica filosófica de la enajenación debía transformarse en una crítica teórica y práctica de las condiciones sociales que la generan: las "armas de la crítica" debían fusionarse y traducirse en la "crítica de las armas".» (Lambruschini, 2019, p. 83). Esto pone de manifiesto, siguiendo a Löwy (2006), que Marx podría estar más preocupado por esa crítica que por la cuestión del suicidio como fenómeno. Sin embargo, esto no le impide reconocer al suicidio como un acto «natural» de la sociedad que describe, en el sentido de esperable dadas las condiciones de opresión que esta impone sobre sus miembros: «es natural a nuestra sociedad el dar

a luz a muchos suicidas» (p. 67). De un modo más íntimo, se pregunta qué tipo de mundo es en el que vivimos si existen millones de almas en la más profunda soledad sintiendo el deseo de matarse sin que nadie pueda advertirlo. «Esta sociedad no es una sociedad; como dice Rousseau, es un desierto, poblado por fieras salvajes [de modo que...] descubrí que, fuera de una reforma total del orden social actual, todos los intentos de cambios serían inútiles» (Marx, 2012, p. 71). El análisis de Marx expresa, además de una crítica al régimen, una tentativa de superación: habría mayor libertad en la revolución y en otros modos de existencia —como la alternativa del comunismo— que en el acto de darse muerte.

| 15

Nuestra propuesta, valiéndose de los argumentos heredados por Rousseau, nos permite tensionar esta lectura. Si desde un inicio el problema es social y estructural, donde no solo la clase obrera sufre las condiciones deplorables de la existencia sino toda la sociedad en su conjunto, el fenómeno de morir por mano propia puede ser más que un mero síntoma y transformarse en un gesto que, sin modificar por sí solo la estructura material del orden, lo pone en cuestión al recuperar el *usum* de la existencia, entendido menos como propiedad plena que como derecho de usufructo. En nuestras sociedades actuales, el capital no solo expropia la fuerza de trabajo, sino que reifica los vínculos afectivos y coloniza la vida privada —como demuestran los casos comentados de suicidios femeninos—, exigiéndonos vivir y producir a toda costa. ¿Puede, entonces, el cuerpo convertirse en la última frontera de disputa? El *usum*, que es nuestro y que la Ilustración reclamaba para sí frente a Dios, se sitúa ahora frente al capital y la técnica reclamándose también para uno mismo. En ese acto de darse muerte existe, como señala Santibáñez Aravena (2024), una «práctica crítica hacia las formas que constriñen la existencia» (p. 8). El suicidio tiene que ver con un proceso de «estetización de la existencia [que] se hace a partir del cuerpo» (p. 8), donde el sujeto, al ejercer ese poder sobre sí mismo inventa una relación con su vida que el sistema no puede codificar ni explotar.

Quien elige morir por voluntad propia no es necesariamente una víctima pasiva, por el contrario, en muchos casos, es alguien que, ante la imposibilidad de una reforma total del orden social e incluso de su propia subjetividad, toma la decisión de desusar su propia existencia a través del uso más álgido de ella. La disposición de la propia vida rousseauiana se encuentra con la crítica marxista en un punto de fuga: la muerte voluntaria —que acorde a nuestros tiempos puede revestir de petición de eutanasia— puede pensarse como el límite extremo que el sistema no puede dirimir y arbitrar, en la medida que el capital y el Estado continúan reclamando el derecho a decidir sobre los cuerpos y la vida de las personas. Recordemos lo dicho por Rousseau: si a un esclavo se le otorga un vestido molesto y este se lo quita para desempeñar mejor sus actividades, ¿se lo debería castigar por librarse de aquello que le permitiría desenvolverse mejor? Del mismo modo, al dejar nuestro cuerpo, uno se quita el «incómodo vestido» de una existencia que ya no se desea. Esta huida adquiere

un rigor específico si atendemos a la lectura de Lambruschini (2019) en su análisis del suicidio moderno en Marx. Al seguir la interpretación de Durkheim sobre el «suicidio fatalista» asociado a los esclavos, la autora se pregunta si la vigencia de este fenómeno en el mundo moderno no habla de formas renovadas de sometimiento, donde Marx estaría buscando demostrar que el sujeto moderno aún padece las humillaciones de una esclavitud material (p. 86). A propósito, es curioso pensar en la metáfora del esclavo. John Locke (2006), otro ilustrado temprano, sugiere en su *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, que ante una esclavitud más onerosa que la muerte una persona conserva, sin caer en la injuria, el poder de «hacer que caiga sobre sí la muerte que desea» (p. 30), desobedeciendo a su amo. Si la supervivencia bajo el yugo puede leerse como un consentimiento tácito, el suicidio aparece como la revocación de ese consentimiento. Similar es lo que expresa Simon Critchley (2015) en sus *Apuntes sobre el suicidio* al decir que «el suicidio es la decisión de liberarse de lo que nos esclaviza: la mente, la cabeza, el cerebro, esa difusa zona de febril actividad detrás de los ojos» (p. 49).

| 16

Estas ideas que dialogan entre sí nos permiten preguntarnos ¿es posible que en la visión moderna abandonar la vida sea un escape de la opresión capitalista? Y si es así, ¿es la visión trágica de un suicidio forzado por las condiciones materiales que restringen solo hacia la muerte la posibilidad de acción (y de salida), que nos advierte pensar en nuevos mundos de existencia? ¿O existe en esa decisión un acto de soberanía? En este punto, tanto Rousseau como Marx permiten, desde registros distintos, pensar una defensa del sujeto frente a formas de sujeción. Mientras que uno seculariza la visión cristiana para devolverle al individuo la administración de su propia vida, el otro se aleja de las concepciones de la psiquiatría y la alineación mental para situar el problema en la estructura social. Conviene, sin embargo, distinguir las especificidades que cada autor le otorga al gesto: el suicidio en Rousseau se reivindica como posibilidad de llevar la libertad del individuo —frente a Dios, la sociedad y el Estado— hasta las últimas consecuencias; en Marx, en cambio, aunque libere al sujeto de una existencia opresiva, sigue siendo una expresión de ella que no resuelve la causa estructural del padecimiento, para la cual se requiere una transformación social radical. Sin negar el sufrimiento individual, que puede tener bases sociales, ni la complejidad del asunto, quizás al debate —siempre abierto y punzante— sobre el suicidio hay que añadirle una actualización ética y política que se pregunte por las posibilidades de disponer de la propia vida más allá de las ataduras técnicas, patológicas y estigmatizantes. El suicidio, incluso cuando es empujado por padecimientos que Marx asocia a una «enfermedad de tipo tuberculoso» (2012, p. 67), se torna huida de una vida que se ha vuelto intolerable. En este límite —sea entendido como soberanía o salida individual—, es paradójicamente el «amor mismo a la vida motor enérgico de la personalidad, [el que] conduce muy a menudo a sacarse de encima una existencia detestable» (Marx,

2012, p. 67). Como apunta también Critchley (2015), el acto de «quitarnos la vida es también la oportunidad de las más extremas efusiones amorosas» (p. 50). Ese gesto puede pensarse, en este marco, como un posible reducto de soberanía frente a un mundo que nos exige vivos, útiles y dóciles hasta el último aliento.

Notas

1. Esta pregunta por la dimensión no-negativa del suicidio dialoga con investigaciones recientes que proponen alejarse del paradigma que vincula al suicidio únicamente con el sufrimiento existencial y el padecimiento negativo. Es el caso de Santibáñez Aravena, quien, apoyándose en autores como Foucault y Al Alvarez, en su artículo *El suicidio como placer: una disputa paradigmática* (2024), ve al suicidio como una forma de apropiación de la propia existencia, vinculándolo a conceptos como el placer y metamorfosis, en un intento por ampliar los discursos dominantes que reducen la muerte voluntaria al sinsentido o la mera causalidad del dolor.

2. Desde el siglo xvi y xvii, Europa consolidó lo que Alvarez (1999) denomina una «historia de atrocidad oficial» (p. 74). En este período de la cristiandad europea moderna, la condena al suicidio fue sistematizada e institucionalizada: el monarca registraba bienes personales y el cadáver era tratado como un «cuerpo maldito», exhibido públicamente y despojado de ritos fúnebres (Andrés, 2015).

3. Se pueden rastrear en obras que, con distintos matices, coinciden en retirar la carga de criminalidad del acto. Es el caso de: *Sobre el suicidio* de David Hume, el *Tratado sobre la tolerancia* (1763) de Voltaire, y los trabajos *Una disertación filosófica sobre la muerte, compuesta para consolación de los infelices por un amigo de la verdad* (1732) y *De los delitos y las penas* (1764) de Alberto Radicati

y Cesare Beccaria respectivamente.

4. No obstante, cabe advertir que el proyecto ilustrado no fue unánime respecto al suicidio. Es el caso emblemático de Kant, porque, además, se mostró activamente en contra.

5. Que funcionará como antesala y tránsito hacia el Romanticismo del siglo xix, movimiento que observará al suicidio en su gusto por la muerte.

6. Quisiera dejar sentado que esta discusión no debe tomarse a la ligera. Sería un error hablar sobre la muerte voluntaria —que a la orden del día puede involucrar la demanda de eutanasia y suicidio medicamente asistido— desde un lugar de apatía, utilitarismo o individualismo extremo. La intención de este trabajo es habilitar preguntas sobre qué respuestas articulamos como sociedad frente al dolor y los padecimientos, y qué estatuto político le otorgamos a un sujeto que, en ejercicio de su autonomía, decide retirarse de la existencia.

7. Jurista francés nacido en 1758 encargado de los archivos policiales parisinos. De trayectoria ecléctica entre la medicina y la jurisprudencia, fue redactor de la *Gazette de France* y censor de la Restauración en 1814. A petición de él, sus memorias fueron publicadas póstumamente para evitar ser vinculado al socialismo.

Referencias bibliográficas

Abduca, R. (2012). Marx y la cuestión del suicidio. Hipótesis de lectura en Karl Marx, *Acerca del suicidio*. Las Cuarenta.

Andrés, R. (2015). *Semper dolens. Historia del suicidio en Occidente*. Acantilado.

Alvarez, A. (1999). *El Dios salvaje. Un estudio del suicidio*. (M. Cohen, Trad.). Norma.

Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente. De la Edad Media hasta nuestros días*. Acantilado.

Beccaria, C. (2015). *De los delitos y las penas* (J. A. de las Casas, Trad.). Alianza Editorial.

Cioran, E. M. (1949). *Breviario de podredumbre*. Taurus.

Critchley, S. (2015). *Apuntes sobre el suicidio*. Alpha Decay.

Donne, J. (2007). *Biathanatos*. El Cobre Ediciones.

Dworkin, R. (1994). *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Ariel.

Hume, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Trotta.

Lambruschini, P. (2019). El suicidio moderno según Marx. *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, 17, 81-91.

Locke, J. (2006). *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. (C. Mellizo, Trad.). Tecnos.

Löwy, M. (2006). Um Marx insólito. En Karl Marx, *Sobre o suicídio*. Boitempo.

Martínez Sempere, E. (2000). El derecho a una vida digna hasta el final: suicidio y eutanasia. *Araucaria*, 2(3), 15-24. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/884>

Marx, K. (2012). *Acerca del suicidio*. Las Cuarenta.

Montesquieu. (1992). *Cartas persas*. (R. Muñoz, Trad.). CNCA.

Pavese, C. (1997). *El oficio de vivir*. GeoPlaneta.

Radicati di Passerano, A. (1732). *Una disertación filosófica sobre la muerte, compuesta para consolación de los infelices por un amigo de la verdad*.

Rousseau, J. (s.f.). *Confesiones* [Archivo PDF]. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Rousseau/confesiones.pdf>

Rousseau, J. (2007). *Julia, o la nueva Eloísa*. Akal.

Santibáñez Aravena, V. I. (2024). El suicidio como placer: una disputa paradigmática. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 11, 1-14. DOI: <https://doi.org/10.69967/07194773.v11i.483>

Schuster, V. (2017). Estilo literario y reflexión filosófica en el siglo XVIII: Hume y Rousseau sobre el suicidio. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 48, 1-19. DOI: <https://doi.org/10.24215/23142553e012>

Voltaire. (2015). *Tratado sobre la tolerancia*. Alianza Editorial.