

---

## EL SUICIDIO EN LA HOGUERA<sup>1</sup>. CAMUS Y LA PENA CAPITAL

---

Dr. © Iván Trujillo<sup>2</sup>

Es conocida la oposición de Albert Camus a la pena capital. En sus *Réflexions sur la guillotine* (1957) va a criticar la máquina judicial que hace sufrir en el tiempo y en el espacio al condenado a muerte. Antes, en *L'homme révolté* (1951), ha criticado la perversa lógica contractual rousseauiana implicada en la auto-imputación que conduce silenciosamente a Saint-Just al patíbulo en la época del terror revolucionario en Francia y a los condenados a muerte en la purgas del régimen de Stalin en la Unión Soviética. Pero unos años antes, en *El Mito de Sísifo* (1942), hablando del suicidio, se ha referido a Galileo y al peligro que ha corrido de morir en la hoguera por defender sus verdades. Nos preguntamos aquí por aquello que, en el pensamiento de Camus, convierte a la pena capital en suicidio.

*Palabras clave:* Pena capital, suicidio, anti-intelectualismo, espacio público, soberanía.

---

### SUICIDE BY FIRE. CAMUS AND CAPITAL PUNISHMENT

---

Albert Camus' opposition to death penalty is well known. In his *Reflexions sur la guillotine* (1957) he will criticize the judicial machinery that makes the sentenced to death suffer in time and space. Before, in *L'homme révolté* (1951), he criticized the perverse rousseauian contractual logic implied in the auto-imputation that silently drives Saint-Just to the gallows during The Terror in France and the sentenced to death in the purges of Stalin's Soviet Union. But, a few years earlier, in *The Myth of Sisyphus* (1942), referring to suicide, he mentions Galileo and the danger he was in to be burned alive for defending the truth of his ideas. It is asked here for what, in Camus' thought, turns capital punishment in suicide.

*Keywords:* capital punishment, suicide, anti-intelectualism, public space, sovereignty.

- 
- 1 Ponencia presentada en *Jornadas Internacionales Albert Camus 2013. A cien años de su nacimiento*. Organizado por el Instituto de Historia y la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 20-22 de noviembre, 2013.
  - 2 Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. Correo electrónico: trujyyo@hotmail.com

“¡Viva el rey!”

BÜCHNER/CELAN

ME HAGO UNA PREGUNTA QUE IMAGINO YA RESPONDIDA POR el estado del arte. Me pregunto cómo, por qué, de acuerdo a qué, comenzando *El Mito de Sísifo* (1942)<sup>3</sup>, Camus pasa del suicidio a la hoguera. Todo sucede allí como si Galileo, en vez de haber tenido que beber la cicuta, como los griegos, hubiese podido escoger él mismo quemarse a sí mismo en la hoguera. ¿Qué convierte aquí a la pena capital en suicidio?, ¿podría el suicidio *oponerse* entonces a la pena de muerte? Es al menos lo que parece estar *en juego* aquí. Reconstruyamos primero brevemente este contexto inaparentemente patibulario. Y comencemos enseguida a bosquejar un camino de respuesta.

Todo comienza, como se sabe, tras haber planteado el problema cuya formulación es ya célebre: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio”<sup>4</sup>. Cuestión de vida o muerte, lo que está *en juego* aquí es “responder a la pregunta fundamental de la filosofía”. Y la respuesta a esta pregunta es apremiante y *prioritaria* en la medida en que “pone en juego los actos”. Lo que exige entonces posponer “los juegos”, en plural. Y entre los juegos comparecen aquí, irónicamente, estos problemas considerados teóricamente muy serios: “si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías”, enseguida “el argumento ontológico”, y también al parecer, un poco aparte, el problema de “quién gira alrededor del otro, si la tierra o el sol”. Este último problema está ligado a Galileo. No es el primer nombre que aparece, antes ha hecho su aparición Nietzsche. Reparemos en lo siguiente: Se podrá objetar que éste no sea el más serio de los problemas filosóficos, que la oposición entre *spoudé/paidós*, seriedad y juego, es demasiado clásica para responder al problema del suicidio, sobre todo después de Nietzsche, que las verdades tratadas aquí como juegos son mucho más serias porque tienen mucho más juego que lo que Camus cree, etc., etc., pero hasta aquí, lo que es suficiente para que pueda haber objeción, todo resulta *coherente*. Es con la entrada de Galileo que ya uno no sabe bien si lo serio gira alrededor del juego, o del fuego, o éste alrededor de lo serio. Por una especie de revolución vemos al suicidio en la hoguera; el suicidio

3 CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942. Todas las citas que siguen corresponden a esta obra.

4 CAMUS, Albert, *op. cit.*, p. 15.

se convierte en la pena capital. Tras decir que nunca vio a nadie morir por el argumento ontológico (el que hemos incluido entre los “juegos”), va a decir que de la “importante” “verdad científica” defendida por Galileo éste la habría abjurado apenas puso su vida en peligro o en juego (hago notar que ninguno de los juegos anteriores fue calificado de “importante”, aunque se las pueda considerar como tales). Sin duda se podría objetar esta afirmación sobre lo expedito del gesto de Galileo, pero para todos los efectos retóricos de la argumentación podemos concederla. Lo que ya no podemos hacer con lo que sigue, salvo por una *importante traslación*. Tras decir que al abjurar Galileo hizo bien, dirá enseguida que esa “verdad no valía la pena la hoguera”. Reiteramos: ¿cómo, por qué, de acuerdo a qué Camus ha pasado aquí del suicidio a la hoguera, del problema del suicidio al problema de la pena capital?

De la traslación astronómica hablará después, a poco de comenzar “La revuelta histórica” en *L’homme revolté* (1951)<sup>5</sup>. Se trata, por supuesto, de la *revolución*. Una vez que ha dicho que “la revolución no es sino una consecuencia lógica de la revuelta metafísica”<sup>6</sup>, que el espíritu revolucionario al rechazar a Dios elige la historia, “en virtud de una lógica aparentemente inevitable”<sup>7</sup>, se dirá que, *en teoría*, la palabra revolución conserva el sentido que tiene en astronomía. Es que se trata de “un movimiento que riza el riso, que pasa de un gobierno a otro después de una traslación completa”<sup>8</sup>, es la “certeza de un nuevo gobierno”, lo que entraña “una diferencia esencial” con la revuelta. Esta diferencia comienza a explicarse enseguida así: “el movimiento de revuelta, en su origen, se interrumpe pronto. No es sino un testimonio sin coherencia”. En la revolución, como veremos enseguida, la *coherencia* lo es todo. Y digámoslo ya: en la pena capital, de Rousseau a Stalin, pasando por el silencio del jacobino Saint-Just de camino al patíbulo, según Camus. A éste, ya no como a la Lucile de Büchner/Celan y su *absurdo* “¡Viva el Rey!”<sup>9</sup>, a éste, digo, habría que seguirlo en su silencio hasta la guillotina como si no se tratase más que de un suicidio.

De la falta de coherencia de la revuelta a la coherencia de la revolución. “La revolución comienza, por el contrario, a contar de la idea”<sup>10</sup>. Hay una especie de *intelectualismo* de la revolución que está en el centro de *L’homme revolté*. En la medida en que este intelectualismo político es quizá una de las mayores obsesiones del pensamiento político camusiano, podríamos hablar quizá asimismo en Camus de un *anti-intelectualismo* político ineludible. La revolución es capaz de insertar la idea en la experiencia histórica; es la “salida en los hechos”, ya no de una revuelta que no compromete “sistemas ni razones”, sino de un intento de “modelar el acto sobre una idea”, de “dar forma al mundo en un marco teórico”. “El movimiento de revuelta, en su origen, se interrumpe pronto. No es

5 CAMUS, Albert, *L’homme revolté*, Gallimard, Paris, 1951, traducida: CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978. Todas las citas que siguen corresponden a esta versión de la obra.

6 CAMUS, Albert, *op. cit.*, p. 100. Traducción modificada.

7 *Ibidem*.

8 CAMUS, Albert, *op. cit.*, p. 101.

9 CELAN, Paul, *El Meridiano*, Intemperie, Santiago, 1997, p. 10.

10 CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978, p.101.

más que un testimonio sin coherencia. La revolución comienza, por el contrario, a partir de la idea. Precisamente, es la inserción de la idea en la experiencia histórica, en tanto que la revuelta es solamente el movimiento que lleva de la experiencia individual a la idea. Mientras que la historia, incluso la colectiva, de un movimiento de revuelta, es siempre la de un compromiso sin salida en los hechos, de una protesta oscura que no compromete sistemas ni razones, una revolución es un intento por modelar el acto sobre una idea, para dar forma al mundo en un marco teórico<sup>11</sup>. Si la revuelta mata hombres, la revolución destruye hombres y principios. Pero por lo mismo, la revolución no puede sino entrar en contradicción consigo misma siendo gobierno. Es su rasgo anárquico o anarquista<sup>12</sup>. Ella no es entonces una simple traslación. La referencia astronómica no da cuenta totalmente de la revolución *porque la revolución no tiene término*. “El movimiento que parece terminar el rizo inicia ya otro nuevo en el instante mismo en que el gobierno se constituye”<sup>13</sup>. El movimiento hacia la totalidad histórica es lo que se deja cernir en la conversión de la revuelta en revolución.

Ahora bien, el camino hacia la revolución es allanado, según Camus, a través de las *ideas* de la Ilustración, particularmente de Rousseau. Bajo el subtítulo *El Nuevo Evangelio*, Camus analiza el *Contrato Social*. Al corazón de esta exposición pertenece lo que podríamos llamar el impedimento soberano de la *incoherencia política*, en relación con el cual *la posibilidad del castigo se identifica con el ser obligado a ser libre*. Esta expresión retorcida del castigo es destacada por Camus.

Ha comenzado a decir que *El contrato social* no habla de hecho sino de derecho, que es una investigación que atañe a los principios. Tras decir que “lleva a sus límites lógicos” el contractualismo de Hobbes, dirá enseguida que da “una expresión dogmática a la nueva religión cuyo dios es la razón, confundida con la naturaleza, y su representante en la tierra, en lugar del rey, el pueblo considerado en su voluntad general”<sup>14</sup>. Esta relación con el cristianismo a Camus le resulta decisiva. Siendo “lo místico” un rasgo esencial comprometido en esta relación. Con *El Contrato Social*, en efecto, nace una mística en la que la voluntad general ocupa en ella el lugar de Dios. Un pasaje clave del *Contrato* nos sitúa en el umbral del problema: “cada uno de nosotros –dice Rousseau– pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibimos en comunidad a cada miembro como parte indivisible del todo”<sup>15</sup>. El soberano, como persona divina, es infalible. Así, “no puede querer el abuso”. Es también inalienable e indivisible. Porque su poder no tiene límites, cuando la voluntad general obliga, puede hacerlo incluso restituyendo la libertad. Y “el castigo que impondrá a quien se niegue a obedecerla no

11 CAMUS, Albert, *op. cit.*, p. 101.

12 Esto ha sido destacado en MARIN, Lou, *Albert Camus. Su relación con los anarquistas y su crítica libertaria de la violencia*, Eleuterio, Santiago, 2013.

13 CAMUS, Albert, *El hombre rebelde, op. cit.*, p. 101.

14 CAMUS, Albert, *op. cit.*, p. 108.

15 CAMUS, Albert, *op. cit.*, p. 109.

es sino una manera de ‘obligarle a ser libre’”. Es lo que puede suceder cuando ella puede ya no ser la voluntad de todos. Todo sería entonces cuestión de *deducción lógica*, o de *ideología*. “Si el hombre es naturalmente bueno, si en él la naturaleza se identifica con la razón, expresará la excelencia de la razón, con la única condición que se exprese libre y naturalmente. Por lo tanto no puede cambiar de decisión, que en adelante se cernirá sobre él”<sup>16</sup>. No podría haber *incoherencia política* en el contrato social. Es lo que, consignémoslo al menos, se ha dicho en el *Leviatán* de Hobbes a través de una expresión quizá todavía más retorcida. Se dice allí que quien intente deponer al soberano y resulta por ello muerto “puede considerarse autor de su propio castigo, ya que es, por institución, autor de cuanto su soberano haga”<sup>17</sup>. Porque *no hay posibilidad de oponerse* al soberano, sea el rey o el pueblo, *no hay oposición que no sea posibilidad de oponerse a sí mismo*. No hay castigo que no sea un auto-castigo. Patíbulo levantado desde sí mismo o, simplemente, suicidio. ¿Cómo evitar que al hablar de suicidio no se haya metido ya la cabeza en la pena capital? ¿Cómo evitar excluir la oposición? ¿O incluso la neutralidad?

Como producto sustitutivo del “cuerpo místico” así definido, dirá Camus enseguida, este cuerpo político no sería sino precursor de las sociedades contemporáneas que excluyen “la oposición”, y también “la neutralidad”. Instituyendo la profesión de fe civil, Rousseau es también “el primero que justifica la pena de muerte en una sociedad civil y la sumisión absoluta del súbdito a la realeza del soberano”<sup>18</sup>. Hay entonces que “saber morir si el soberano lo ordena”, y “se debe darle la razón contra uno mismo”. Se trata de una “noción mística que justifica el silencio de Saint-Just desde su detención hasta el patíbulo. Convenientemente desarrollada, explicará a los acusados entusiastas de los procesos stalinianos”<sup>19</sup>.

Es el precio de la *coherencia*, parece decir Camus. Es la *ideología* a través de la cual la pena de muerte recibe toda su justificación. Es la *lógica* soberana de la pena capital que corta toda posibilidad de oposición entre el castigo y el suicidio. Es lo que liga aún, según las *Reflexiones sobre la guillotina* (1957)<sup>20</sup>, a la sociedad profana con la sociedad cristiana, pero sin participar ya de su poder y sin creer lo que se cree en ésta. “Cuando un juez ateo, o escéptico, o agnóstico, impone la pena de muerte a un condenado incrédulo, pronuncia un castigo definitivo que no puede ser modificado. Se coloca sobre el trono de Dios, sin tener esos poderes, y por otra parte, sin creer en ellos. En resumen, mata porque sus antepasados creían en la vida eterna”<sup>21</sup>. Allí mismo Camus recuerda a los griegos y a la cicuta. Viene de hablar del sufrimiento al que el condenado a muerte es sometido

16 *Ibidem*.

17 HOBBS, Thomas, *El Leviatán*, FCE, Buenos Aires, 2005, p. 143.

18 CAMUS, Albert, *El hombre rebelde*, op. cit., p. 110.

19 *Ibidem*.

20 CAMUS, Albert, “Réflexions sur la guillotine”, en *Réflexions sur la peine capitale*, Calmann-Lévy, Paris, 1957. Las citas que sigue corresponden a esta obra.

21 CAMUS, Albert, op. cit., p. 163.

antes de la ejecución. Es nuevamente aquí la cuestión del mecanismo, de la máquina en la que ha comenzado a internarse *L'homme revolté* donde los hemos dejado; a Saint-Just caminando hacia la guillotina como un creyente y un suicida. “Susceptible o no, a partir del momento en que la sentencia ha sido pronunciada, el condenado entra en una máquina imperturbable. Pasa cierto número de semanas en medio de engranajes que ordenan todas sus actitudes y lo entregan, al fin, para que termine entre las manos que han de tenderlo sobre la máquina de la muerte. El paquete ya no está sometido a los azares que reinan sobre el ser vivo, sino a leyes mecánicas que le permiten prever, sin peligro de equivocarse, el día de su decapitación”<sup>22</sup>. Frente al escaso tiempo que lo separan del suplicio y la certeza de su muerte que lo destruye todo, los griegos, son más humanos con la cicuta. Estos dejaban en libertad a los condenados para retardar o precipitar la hora de su propia muerte. “Nosotros, para más seguridad, nos hacemos justicia a nosotros mismos”.

Concluamos entonces: ¿en qué consiste esta relación temible, que fuerza al lenguaje, a decir suicidio tratándose de la pena capital, a no poder oponerse ya a la pena capital?, ¿no se ha deslizado ya el contrato?, ¿no es acaso el anti-intelectualismo una forma de protesta contra el contrato?, ¿o contra el espacio público?, ¿es el suicidio un acto privado?, ¿o individual? Algo ha dicho Durkheim a este respecto, sin duda.

Es probable que la incoherencia política (faltar al pacto) que la lógica soberana del contrato sanciona tenga que ver con cierta *lógica de la representación*, destacada por Derrida en *De la gramatología*, que consiste tanto en reconocer la necesidad de la representación como en deplorarla. El lugar del soberano (sea el pueblo o el rey) parece ser esa instancia de acuerdo político pleno, de consumación de lo político, por el cual queda suspendido el *juego* de la representación. La incoherencia política parece ser entonces medida y juzgada paradójicamente desde dicha suspensión soberana. O sea: el soberano que condena a la incoherencia política, lo hace en cierto modo *estando fuera* de la política, pues el soberano es ese momento en que el juego político de la representación se ha detenido. Es quizá el momento en que el suicidio es suicidio y ya no hay pena capital. Es entonces el momento en que Artaud no es nada más que un loco al decir que Van Gogh es un suicidado por la sociedad<sup>23</sup>. La incoherencia que la lógica contractual sanciona (volviéndose algo loca) es quizá la *razón más general* de nuestro odio a la política: el que ella dé siempre lugar a una representación (de) más; el que, en *su superficialidad esencial*, pueda desconocer los compromisos. Cuando sentimos odio por la política (por la democracia, por la representación) no hacemos otra cosa que poner nuestra incoherencia en el lugar (del) soberano, o sea en la instancia de consumación de la política que se identifica con la supresión del juego de la política o de la representación. El acto soberano es la fuente de esta incoherencia.\*

22 CAMUS, Albert, *op. cit.*, p. 143.

23 ARTAUD, Antonin, *Van Gogh el suicidado por la sociedad*, Argonauta, Buenos Aires, 1998.

\*Artículo recibido: 19 de noviembre. Aceptado: 20 de diciembre de 2013.

## Bibliografía

ARTAUD, ANTONIN, *Van Gogh el suicidado por la sociedad*, Argonauta, Buenos Aires, 1998.

CAMUS, ALBERT, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942.

-----, *L'homme revolté*, Gallimard, Paris, 1951, traducción: CAMUS, ALBERT, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978.

-----, "Réflexions sur la guillotine", en *Réflexions sur la peine capitale*, Calmann-Lévy, Paris, 1957.

CELAN, PAUL, *El Meridiano*, Intemperie, Santiago, 1997.

HOBBS, THOMAS, *El Leviatán*, FCE, Buenos Aires, 2005.

MARIN, LOU, *Albert Camus. Su relación con los anarquistas y su crítica libertaria de la violencia*, Eleuterio, Santiago, 2013.