

JACQUES DERRIDA
Seminario
La pena de muerte

Volumen 1 [1999-2000]

EDICIÓN ESTABLECIDA POR
GEOFFREY BENNINGTON, MARC CRÉPON Y THOMAS DUTOIT

TRADUCCIÓN DE
DELMIRO ROCHA ÁLVAREZ

PRIMERA SESIÓN

8 de diciembre de 1999

¿Qué responder a alguien que viniese a decirles, al alba: «saben ustedes, la pena de muerte es lo propio del hombre»?

(Largo silencio)

Yo, de entrada, estaría tentado de responderle, demasiado rápido: sí, tiene usted razón. A menos que sea lo propio de Dios o que esto no venga a ser lo mismo. Después, resistiendo a la tentación en virtud de otra tentación o en virtud de una contra-tentación, yo estaría entonces tentado, después de todo, a no responder demasiado rápido y hacerlo esperar días y noches. Hasta el alba.

(Largo silencio)

Es el alba, ahora, estamos al alba. En la primera luz del alba. En la blancura del alba (*alba*). Antes de comenzar, comencemos. Comenzaríamos.

Comenzaríamos por fingir comenzar antes del comienzo.

Como si ya quisiéramos retrasar el final porque este año, con la pena de muerte, es precisamente del final de lo que vamos a hablar. Es precisamente de un final, pero de un final *decidido* por un veredicto, de un final decretado por un decreto de la justicia, de un final decidido del que decididamente vamos a hablar sin fin, pero de un final decidido por el otro, lo que no es necesariamente, *a priori*, el caso de todo final ni de toda muerte, suponiendo al menos, esta vez en cuanto a la decisión, en cuanto a la esencia de la decisión, que esta la decida alguna vez alguien que no sea el otro. Y suponiendo que la decisión de la cual nos disponemos a hablar, la pena de muerte, no sea el arquetipo mismo de la decisión. Suponiendo, pues, que cualquiera adopte una decisión que sea la suya, para sí, la suya propia. A menudo he expresado mis dudas al respecto. La pena de muerte como decisión soberana de un poder nos recuerda quizás, antes que cualquier otra cosa, que una decisión soberana es siempre del otro. Viene del otro.

Fingiríamos, pues, comenzar no después del final, después del final de la pena de muerte, que a día de hoy no está abolida más que en un número limitado de Estados-nación en el mundo, un número creciente pero todavía limitado (una minoría hace diez años –58 países–, una pequeña mayoría a día de hoy), sino comenzar antes del comienzo, en vísperas del comienzo, al alba, al amanecer, como si yo quisiera comenzar de forma un poco patética (pero ¿quién osaría hacer un seminario que no fuera patético sobre la pena de muerte?) [como si prefiriera comenzar de forma deliberadamente patética] por conducirles o retenerles conmigo, antes de empezar, al alba, en ese amanecer de las prisiones, de todos los lugares de detención del mundo donde los condenados a muerte esperan a que vengan o bien a anunciarles una gracia soberana (esa gracia de la cual hemos hablado a menudo el año pasado en torno al perdón) o bien a llevárselos, casi siempre hay ahí un sacerdote (e insisto en esto pues es de teología política de lo que voy

a hablar sobre todo hoy y de la religión de la pena de muerte, de la religión siempre presente en la pena de muerte, de la pena de muerte como religión) [o bien a llevárselos, pues] hacia uno de los muy numerosos dispositivos para dar muerte legal que los hombres ingeniosamente han inventado a lo largo de la historia de la humanidad entendida como historia de las técnicas, de las técnicas policiales, de las técnicas guerreras, de las técnicas militares, pero también de las técnicas médicas, quirúrgicas, anestésicas, para administrar la pena así llamada capital. Con la crueldad que ustedes saben, una crueldad, siempre la misma, de la cual sin embargo ustedes saben que puede ir desde la mayor brutalidad de la carnicería al refinamiento más perverso, desde el suplicio más sangrante o más candente al suplicio más negado, más enmascarado, más invisible, más sublimemente maquinado, puesto que la invisibilidad o la denegación no son jamás, ni en ningún caso, más que una pieza de la maquinaria teatral, espectacular, incluso voyerista. Por definición, por esencia, por vocación, no habrá habido jamás invisibilidad para una muerte legal, para una pena de muerte aplicada, no ha habido jamás, por principio, para este veredicto, ejecución alguna secreta o invisible. Se requiere espectáculo y espectador. La ciudad, la *polis*, la política entera, la co-ciudadanía –ella misma o mediatizada a través de su representación– debe¹ asistir y atestiguar, debe testimoniar públicamente que se ha dado muerte o que se ha infligido, debe *ver morir* al condenado.

El Estado debe y quiere *ver morir* al condenado.

Y, por otro lado, en ese momento, en el instante en el cual el pueblo, convertido en el Estado o en el Estado-nación, *ve morir* al condenado es cuando mejor se ve a sí mismo. Se ve el mejor, es decir, toma nota y consciencia de su soberanía absoluta y *se ve* en el sentido en el que, en francés, *se ve* puede querer decir que se deja ver, se da a ver.² Jamás el Estado o el pueblo o la comunidad o la nación en su representación estatal, jamás la soberanía del Estado es tan *visible* en su reunión fundadora como cuando se torna *observadora* y *mirona* de la ejecución de un veredicto sin apelación y sin gracia, de una *ejecución*. Porque este testimonio –el Estado testigo de la ejecución y testigo de sí mismo, de su propia soberanía, de su propia omnipotencia–, este testimonio debe ser visual: ocular. Nunca se produce, pues, sin una escena y sin una luz, la del día natural o la de la luz artificial. A lo largo de la historia se ha podido incorporar la luz del fuego. No siempre ni solamente de los disparos, del condenado fusilado por un pelotón de ejecución o por una sola bala en la nuca sino, a veces, la del incendio de la hoguera.

Todavía no hemos comenzado, nada ha comenzado todavía. Nos encontramos al amanecer. Al alba, el alba de no se sabe qué, la vida o la muerte, la gracia o la ejecución, la abolición o la perpetuación de la pena de muerte, también la perpetración de la pena de muerte. Sea lo que sea lo que pensemos o digamos a lo largo de este seminario, es preciso pensar, nos será preciso pensar constantemente, remitiéndonos a él con el corazón y la imaginación, con el cuerpo también, en el amanecer de lo que se denomina una ejecución. Al alba del último día.

1 Así en el texto mecanografiado. (n. de e. fr.)

2 Durante la sesión, Derrida añade: «o bien se ve a sí mismo». (n. de e. fr.)

Es el alba, pues. El amanecer, el primerísimo amanecer. Antes del final, antes incluso de comenzar, antes de los tres golpes, los actores y los lugares están preparados, nos esperan para comenzar.

De la misma forma que el año pasado jugamos, sin jugar, a hacer teatro, fingimos jugar a poner en escena, lo más teatralmente pero también lo menos teatralmente posible, [a poner en escena] a cuatro hombres, cuatro hombres de Estado o pensadores del Estado, hombres de Estado o de la Iglesia, pensadores del Estado o de la Iglesia o de ambos a la vez (Hegel, Mandela, Tutu, Clinton: cuatro protestantes de la modernidad, ni una mujer, ni un católico, ningún ortodoxo, judío o musulmán),³ pues bien, este año, antes de comenzar y porque la cuestión del teatro deberá captar nuestra atención más todavía y de otra forma distinta que en la escena sin escena del perdón (historia de las relaciones entre la pena de muerte y el espectáculo, la puesta en escena, el voyeurismo esencial que se vincula con una muerte que debe ser pública porque es legal, esta historia del teatro de la pena capital merecería un seminario por sí sola, y le concederemos mucha atención, aunque nunca sea suficiente), pues bien, de nuevo este año comenzaré, antes de comenzar, evocando, convocando o resucitando algunas figuras, grandes personajes, grandes «*characters*» que nos acompañarán constantemente, los nombremos o no, los veamos o no. Seguirán siendo cuatro, ya no habrá protestantes entre ellos; ellos, *ellas* seguirán siendo cuatro porque esta vez una mujer vendrá a recordar una de las diferencias sexuales en esta verdad de la pena de muerte. (Recuerden la cuestión que nos planteábamos o citábamos el año pasado, desde el África del Sur de Antje Krog, autor de *Country of My Skull*, y de las mujeres víctimas que testimonian o no pueden testimoniar ante la Comisión Verdad y Reconciliación:⁴ «*Does truth have a gender?*» o mejor –es el título de un capítulo–: «*Truth is a Woman*».)⁵

¿Qué serán este año, quiénes serán estos «personajes» masculinos y/o femeninos? Serán condenados a muerte, por supuesto, o acompañantes, un coro de grandes condenados a muerte de nuestra historia, de la historia del Occidente greco-abrahámico, condenados a muerte que han ilustrado, incluso fundado, a través de la escena, a través de la visibilidad y del tiempo, a través de la duración de su muerte [que han ilustrado, pues,] la significación propiamente *teológico-política* de lo que denominamos la «pena de muerte».

Cada vez, el Estado asociado, según distintos modos que tendremos que estudiar, a un poder clerical o religioso habrá pronunciado estos veredictos y

- 3 Se trata de un desarrollo en algunas sesiones del seminario de la EHESS sobre «El perdón y el perjurio» (segundo año, 1998-1999) que Jacques Derrida escribió a su vuelta de un viaje a África del Sur (Sesión 1, el 2 de diciembre de 1998; sesión 2, el 9 de diciembre de 1998; y sesión 3, el 13 de enero de 1999). Publicó una parte con el título «*Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?*» en Barbara Cassin, Olivier Cayla y Philippe-Joseph Salazar (dir.), *Le Genre humain*, n° 43, «*Vérité, réconciliation, réparation*», Paris, Le Seuil, 2004, pp. 111-156. En una nota que acompaña a la publicación de este texto Derrida renueva la misma aproximación con «los cuatro testimonios» del presente seminario. (n. de e. fr.)
- 4 Durante la sesión, Jacques Derrida añade: «porque las mujeres no podían dar testimonio sin repetir la violencia de la cual habían sido víctimas, y recuerdan ustedes que uno de esos capítulos llevaba por título...». (n. de e. fr.)
- 5 Véase Antje Krog, *Country of My Skull*, Johannesburg, Random House, 1998. Después del seminario de Jacques Derrida este libro se publicó en francés con el título *La Douleur des mots*, tr. G. Lory, Arles, Actes Sud, 2004. (n. de e. fr.)

ejecutado a estos grandes condenados a muerte que fueron pues (he aquí cuatro, otra vez), los cuales fueron⁶ pues (a su debido tiempo los iré nombrando uno tras otro) en primer lugar *Sócrates*, por supuesto, el primero de los cuatro. Sócrates, a quien, lo saben ustedes pero volveremos sobre ello, se le reprochó en primer lugar haber corrompido a los jóvenes al no creer en los dioses de la ciudad y sustituirlos por nuevos dioses, como si hubiese tenido la intención de fundar otra religión y de pensar un nuevo hombre. Relean la *Apología de Sócrates* y el *Critón* y verán cómo de una acusación esencialmente religiosa se hace cargo un poder de Estado, un poder de la *polis*, una política, una instancia jurídico-política, lo que podríamos llamar con un terrible equívoco un poder soberano como poder *ejecutivo*. La *Apología* lo dice expresamente (24 b c): la *katēgoría*, la acusación lanzada contra Sócrates consiste en haberse equivocado, en haber sido culpable, en haber cometido la injusticia (*adikeîn*) de corromper a los jóvenes y de (o por) haber dejado de honrar (*nomízein*) a los dioses (*theoùs*) de la ciudad o a los dioses honrados por la ciudad y, sobre todo, de haberlos sustituido no simplemente por nuevos dioses, como a menudo dicen las traducciones, sino por nuevos demonios (*hétera dè daimónia kainá*). Y *daimónia* son sin duda dioses, divinidades, pero a veces también, como en Homero, dioses inferiores o reaparecidos, las almas de los muertos. Y el texto distingue perfectamente los dioses de los demonios: Sócrates no honró a los dioses (*theoùs*) de la ciudad e introdujo nuevos demonios (*hétera dè daimónia kainá*). La acusación en su contenido es, pues, religiosa, propiamente teológica, incluso exegética. A Sócrates se le acusa de herejía o de blasfemia, de sacrilegio o de heterodoxia: se equivoca de dioses, se equivoca o equivoca a los demás, especialmente a los jóvenes, con respecto a los dioses. Se confundió respecto a los dioses o engendró el menosprecio y la confusión en lo que respecta a los dioses de la ciudad. Pero de esta acusación, de esta imputación, de esta *katēgoría* de esencia religiosa se hace cargo, como siempre, y nos interesaremos regularmente por esta articulación recurrente, siempre recurrente, un poder de Estado en cuanto soberano, un poder de Estado cuya soberanía es ella misma de esencia fantasmático-teológica y, al igual que toda soberanía, se manifiesta en el derecho de vida y de muerte sobre el ciudadano, en el poder de decidir, de dictar la ley, de juzgar y de *ejecutar* la orden al mismo tiempo que al condenado. Incluso en los Estados-nación que han abolido la pena de muerte, abolición de la pena de muerte que no equivale en absoluto a la abolición del derecho a matar, por ejemplo en la guerra, pues bien, esos cuantos Estados-nación de la modernidad democrática que han abolido la pena de muerte conservan un derecho soberano sobre la vida de los ciudadanos, a los que pueden enviar a la guerra para matar o hacerse matar en un espacio radicalmente ajeno al espacio de la legalidad interna, del derecho civil en el cual la pena de muerte puede ser, por su parte, o mantenida o abolida.⁷

6 Así en el texto mecanografiado. (n. de e. fr)

7 Durante la sesión, Jacques Derrida precisa: «Esto, lo digo en una palabra, para indicar el rumbo. Es evidente que en mi argumentación y en el *pathos* que escucharán voy a mantener un discurso abolicionista, evidentemente, ya se habrán dado cuenta ustedes, pero esto no me impedirá plantearme cuestiones críticas o deconstructivas acerca del discurso abolicionista, acerca de la lógica que mantiene actualmente el discurso abolicionista, que a su vez me parece cuestionable en sí misma». (n. de e. fr.)

Por volver un momento a Sócrates y a Platón así como al carácter fundamentalmente religioso de la imputación, de la denuncia, de la incriminación, de la criminalización, de la inculpación de la que se hace cargo el Estado, les remito a las *Leyes* de Platón, que justifica la pena de muerte en los casos de *impiedad* (*asébeia*), de impiedad obstinada, de reincidencia en la impiedad. Les dejo leer atentamente estas largas y apasionantes páginas de las *Leyes* (Libro X, 907 d-909 d). La ciudad, la *pólis*, debe anunciar a todos que los impíos deben redimirse y convertirse a una vida piadosa y que si no lo hacen, si manifiestan impiedad (*asébeia*) con palabras o con actos, el primer testigo que aparezca deberá denunciarlos al magistrado que los citará ante el tribunal competente. A continuación viene la descripción de los tipos de impiedad (entre los cuales se encuentra, lo destaco debido a la temática de nuestro seminario, la irreverencia hacia los juramentos (*órkous*)) y después la taxonomía de los tres tipos de prisión o de correccional. Les dejo leer todo esto a ustedes solos, pues. Solamente destacaré en este largo y fértil pasaje dos o tres indicios.

1. *Primer indicio*. Para perseverar en este tiempo del alba señalo que en la descripción de los castigos se indica que el prisionero no recibirá ninguna visita de los ciudadanos, a excepción de los miembros de cierto *Consejo nocturno*. Entonces, si ustedes quieren saber qué es este Consejo nocturno (el cual recuerdo, pues, debido al alba y a la religión, y pronto al alba de las religiones, si no del crepúsculo de los dioses), vayan a ver el lugar en el cual Platón define el susodicho Consejo nocturno por primera vez, esto es, no en las *Leyes* (Libro X, 907-909) que acabo de citar y donde ciertamente el Consejo nocturno se nombra, solamente se nombra, sino un poco más adelante, en *Leyes* (Libro XII, 951 d-e), donde el ateniense describe este Consejo nocturno, este *sýllogos* de la noche como un lugar de reunión, una asamblea donde se mezclan jóvenes y viejos pero que –y cito– «obligatoriamente se reunirá cada día, entre el alba y el despuntar del día»⁸ (XII, 951 d 6). Este *sýllogos* no es ni una sinagoga (explicar)⁹ ni una *sanhedrîn*. Este Consejo supremo de la nación, que era también una Alta Corte de Justicia (aquella que condenó a Jesús y de la cual volveremos a hablar), sino¹⁰ un *sýllogos* (comentar) incluirá sacerdotes y, entre los sacerdotes (*tôn hieréōn* es literalmente una *jerarquía*, una orden o una autoridad sagrada de los sacerdotes que mandan), aquellos que habrán recibido las más altas distinciones y luego, entre los guardianes de la ley (*tôn nomophylakōn*), los diez más viejos y, finalmente, todo ministro de Educación, cualquiera que tenga a su cargo la educación de la juventud (*tēs paideías pásēs epimelētēs*), que ejerza o haya ejercido en el pasado. (Imaginen el equivalente de ese Consejo nocturno en la Francia de hoy en día: Lugister, el gran Rabino, el gran Muphti, Allègre, sus predecesores y compañía.)¹¹ Así pues, este gran *sýllogos*, este gran consejo pedagógico-confesional se reúne *al alba*. Y es el único habilitado para visitar al prisionero. Primer indicio.

8 Platon, *Les Lois*, Livre XII, 951 d 6, en *Cœuvres complètes*, t. XII, vol. 2, texto establecido y traducido por A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 61. (n. de e. fr.)

9 Durante la sesión, Derrida precisa: «una sinagoga es un lugar al cual se va con otras personas, el *sýllogos* es un emplazamiento en el cual se discute con otras personas». (n. de e. fr.)

10 Así en el texto mecanografiado. (n. de e. fr.)

11 En la época de este seminario el cardenal Jean-Marie Lustiger (1926-2007) era arzobispo de París y Claude Allègre era el ministro de Educación nacional (de junio de 1997 hasta marzo de 2000).

2. *Segundo indicio*. El Consejo, el *syllōgos*, recibe visitantes, consultores, observadores, expertos que vuelven del extranjero donde han estudiado las costumbres y las leyes de otros países. Pues bien, si uno de ellos vuelve echado a perder o corrompido, si continúa desplegando su falsa sabiduría, refiriéndose a modelos extranjeros a tontas y a locas y si no obedece al magistrado «se le dará muerte (*tethnátō*) en cuanto el tribunal lo haya encontrado culpable de injerencia ilícita en las cuestiones de educación y de legislación (*perī tēn paideían kai toús nómous*)». ¹² En cuanto la corte de justicia haya probado, en nombre del extranjero, que interviene equivocadamente en la formación de la juventud y en la formación de las leyes aquel será castigado con la muerte. He aquí lo que concierne a la definición y a la escena teatral de este Consejo nocturno que puede decidir sobre la vida y la muerte y que es el único con derecho a visitar a los prisioneros. Si volvemos ahora desde el libro XII de las *Leyes*, en el cual el estatus, la composición y las competencias de este Consejo del alba están definidas de esa forma, hacia el libro X del que partí encontramos en este la legitimación de la pena de muerte en la enumeración de todas las penas, de todos los modos y lugares de encarcelación. Cuando alguien ha mantenido propósitos obscenos con respecto a los dioses, a los sacrificios o a los juramentos, por ejemplo, o ha alentado la creencia en dioses corruptibles y, por consiguiente, se ha hecho culpable de un crimen de impiedad, de irreligiosidad, será encerrado en un correccional, en un *sōphronistērion*, en un sofronisterio, literalmente en un lugar de recogimiento. Casa de corrección o reformatorio como lugar de recogimiento, lugar donde se supone que se adquiere o se recobra la *sōphrosýnē*, la sensatez, ¹³ la sensatez en el sentido más preciso de moderación, templanza, control de sí, salud del espíritu o del corazón. Se trata de estar vigilado para volverse «sensato», con esa sensatez (*sōphrosýnē*) que tiene precisamente el sentido que se le da en nuestra lengua a la palabra sensato (*sage*), el de niño bueno, no revoltoso, disciplinado. El *sofronisterio* es una institución disciplinaria. Se permanece encerrado en ella, al menos, durante cinco años. Ahí, durante ese tiempo, ningún ciudadano puede visitar al culpable, a excepción, precisamente, de los miembros del Consejo nocturno (*toū nykterinoū syllōgou*) que irán a verlo para amonestarle y –esto es lo más importante– para salvar su alma, para la salvación de su alma (*tēs psychēs sōtería omiloûntes*). Esta función soteriológica es esencial: primero hay que intentar enmendar, salvar, rehabilitar el alma del condenado y esta misión soteriológica, esta tarea de salvación o redención se le confía, se le asigna estatutariamente al Consejo nocturno, a los únicos que tienen derecho de visita en el sofronisterio, en el correccional, en la institución de recogimiento. Si ahora (y nos volvemos a encontrar ya con nuestro tema del perdón y del arrepentimiento), si después de esta tentativa soteriológica, el condenado se salva por sí mismo, si se arrepiente, si se retracta y se vuelve sensato, si se rehabilita, entonces tendrá derecho a vivir entre la gente virtuosa. Por el contrario, si incurre por segunda vez en la misma condena, si reincide y no se arrepiente será castigado con la muerte (*thánatōzēmioústhō*). Si no se arrepiente y

12 Platon, *Les Lois*, Livre X, 952 d, en *Ceuvres complètes*, t. XII, vol. 2, *op. cit.*, p. 63. En esta cita Jacques Derrida ha modificado la traducción sustituyendo «inmiscuirse» por «injerencia ilícita». (n. de e. fr.)

13 Derrida habla de «sagesse» que además de «sensatez» también significa «sabiduría». (n. de t.)

no se reforma es porque resulta imperdonable y la sanción por lo imperdonable, por lo inexpiable, es la pena de muerte. Expiación de lo inexpiable. Pero lo que quiero subrayar desde ahora, porque esto se convertirá en un tema organizador de nuestra reflexión, es que la pena de muerte, entonces, la condena legal y legítima se distingue del crimen o del dar muerte fuera de la ley, del asesinato en cierto modo, en la medida en que aquella trata al condenado como sujeto de derecho, como sujeto sometido a la ley, como ser humano con la dignidad que a este se le sigue atribuyendo. Aquí, dentro de una lógica que volveremos a encontrar incluso en Kant y en muchos otros, pero sobre todo en Kant, el acceso a la pena de muerte es un acceso a la dignidad de la razón humana y a la dignidad de un hombre que, a diferencia de los animales, es un sujeto sometido a la ley que se eleva por encima de la vida natural. Por eso, según esta lógica, según el *lógos* de este *sýllogos*, la pena de muerte marca el acceso a lo propio del hombre y a la dignidad de la razón o del *lógos* y del *nómos* humano. Todo esto, incluida la muerte, daría testimonio de la racionalidad de las leyes (*lógos* y *nómos*) y no del salvajismo natural o bestial, de modo que el condenado a muerte, incluso si se le priva de la vida o del derecho a la vida, tiene derecho al derecho y, por lo tanto, en cierto modo, al honor y a la sepultura. Porque, según esta lógica, según esta oscura silogística, en el silogismo de este Consejo o de este *Sýllogos* nocturno, hay algo peor que la condena a muerte. Es el caso de los culpables que son como bestias, que ya no son hombres y ni siquiera tienen ya derecho a la condena a muerte, ni derecho a la sepultura, ni derecho a las visitas del Consejo nocturno. Aquí es mejor que me contente con leer un pasaje extraordinario de las *Leyes* (Libro X, 909 b-d). Este sigue inmediatamente a la referencia a la pena de muerte, pena que merecen aquellos que no se arrepienten, pena que se destina, que se asigna a aquellos que no se rehabilitan, pena que se reserva para aquellos que entonces permanecen tan incorregibles como imperdonables. En el pasaje que voy a leer descubrirán ustedes que hay algo peor que la pena capital: hay un castigo más terrible todavía porque es más inhumano, más ahumano que la pena de muerte la cual sigue siendo todavía, esta, la pena de muerte, algo perteneciente a la razón y a la ley, algo digno de la razón y de la ley (*lógos* y *nómos*). El criterio de la distinción entre la pena de muerte y aquello que sería todavía peor que la pena de muerte, esta línea de demarcación entre lo malo y lo peor, no se determinan¹⁴ en lo que precede a la muerte, tampoco en el momento de la muerte, ni en el presente del acontecimiento de la muerte misma, ni en la muerte sino en el cadáver, en lo que sigue a la muerte y se convierte en el cadáver. Porque aquí es el derecho a la sepultura lo que marca la diferencia entre el hombre y la bestia, entre el hombre condenado a muerte que todavía tiene derecho a la sepultura, al honor de los hombres, y aquel que no merece siquiera el nombre de hombre y que, por lo tanto, no merece tampoco la pena de muerte. Subrayo con fuerza este punto porque esta idea de que la pena de muerte es un signo del acceso a la dignidad del hombre, algo propio del hombre que debe saber, jurídicamente, elevarse por encima de la vida (lo cual los animales no sabrían hacer), esta idea de la pena de muerte como condición de la ley humana y de la dignidad humana, casi diríamos de la nobleza del hombre, nos la volveremos a encontrar

14 En el texto mecanografiado: «no se determina». (n. de e. fr.)

más adelante, en concreto en la argumentación de Kant, cuando justifica la pena de muerte, más aún, cuando incluso ve en ella la justificación definitiva del *ius*, de la justicia y del derecho. No habría *ius* humano, ni derecho ni justicia en un sistema que excluyese la pena de muerte (leer *Leyes X*, 909 b-d):

Hechas estas distinciones, el juez meterá en el correccional a aquellos a los que inspira una sinrazón sin mezquindad de temperamento o de carácter y los condenará a cinco años como mínimo. Durante este tiempo, ningún ciudadano deberá visitarlos a excepción de los miembros del consejo nocturno que vendrán a verlos para amonestarlos y salvar su alma. Una vez finalizado el tiempo de encarcelamiento, aquel de entre los condenados que pareciera estar arrepentido tendrá derecho a vivir entre la gente virtuosa; si no lo está e incurre por segunda vez en la misma condena será castigado con la muerte. En cuanto a aquellos, semejantes a animales feroces, que, no contentos con negar la existencia de los dioses o de considerarlos ya sea negligentes ya sea corruptibles, desprecian a los humanos hasta el punto de captar los espíritus de un buen número de entre los vivos pretendiendo que pueden evocar a los espíritus de los muertos y prometiendo seducir incluso a los dioses, que hechizarían con sacrificios, plegarias y encantamientos; aquellos que, por amor al dinero, se afanan en arruinar de arriba abajo a particulares, familias enteras y ciudades; cualquiera que haya sido acusado de estos crímenes será condenado por un tribunal, según la ley, a la encarcelación en la prisión central, pero ningún hombre libre lo visitará y lo que los guardianes de las leyes le hayan fijado como comida se lo servirán esclavos. Una vez muerto será arrojado más allá de los límites del territorio, sin sepultura y el hombre libre que se prestara a enterrarle será susceptible de ser perseguido por impiedad por todo aquel que quiera interponerle una demanda. Si deja hijos aptos para vivir como ciudadanos, los tutores de los huérfanos los considerarán auténticos huérfanos y cuidarán de ellos igual que cuidan de los demás a partir del mismo día en que su padre sea condenado.¹⁵

(Retomar aquí la lectura)

Discúlpenme por recordar ahora desde el principio, con motivo del ejemplo de Sócrates y de una vez por todas, algunas evidencias generales, principalmente las *dos* más grandes y, al menos en apariencia, las más burdas. Estas dos evidencias me van a llevar cierto tiempo pero no olviden que es con motivo y al margen del *caso Sócrates*, del primero de nuestros cuatro personajes ejemplares o prototípicos, por lo que haremos este largo desvío, después del cual dejaremos venir o volver hacia nosotros a los otros tres condenados a muerte ejemplares.

¿Cuáles son, pues, estas dos evidencias generales?

Por un lado, las luchas en curso (desde hace tiempo y de forma acelerada desde hace algunos decenios, desde el final de la segunda guerra mundial) a favor de la abolición universal de la pena de muerte (luchas de las que estudiaremos, al menos, sus líneas generales y escansiones jurídicas internacionales puesto que a menudo han tomado la forma de declaraciones y de recomendaciones universales de comunidades internacionales), estas luchas abolicionistas no conciernen al hecho de dar muerte o a las matanzas en general, por ejemplo en tiempos de guerra, sino solamente a la pena de muerte entendida como dispositivo legal de la política interna de un Estado-nación supuestamente soberano. Sigue siendo legal matar a un enemigo extranjero en situación de guerra declarada, incluso para un país que ha abolido la pena de muerte (y tendremos, pues, que preguntarnos al respecto qué es lo que define a un enemigo, a un extranjero, un estado de guerra, sea o no civil. Los criterios siempre han sido difíciles de determinar y cada vez lo son más).

15 Platon, *Les Lois*, Livre X, 909 a-d, en *Œuvres complètes*, t. XII, vol. 1, *op. cit.*, pp. 181-182.

UNDÉCIMA SESIÓN

22 de marzo de 2000

¿Cómo sobre-vivir? ¿Cómo entender, de forma bastante segura, el «sobre» de sobrevivir? ¿Qué es una sobre-vida? ¿Y «La pena de muerte como teatro de la vida»,¹ digamos también teatro de la sobre-vida?

«Comprometerse», «comprometerse [...] a costa de la vida».

Es una cita: «comprometerse [...] a costa de la vida». Dramatizo esta cita, la teatralizo un poco al arrancarla de su página: «comprometerse [...] a costa de la vida».

Enseguida les diré de dónde viene y de qué cuerpo, del cuerpo de qué frase la extraigo violentamente, o teatralmente, para que la vean y la escuchen: «Comprometerse [...] a costa de la vida». Van a ver, cuando llame a comparecer, en la escena, al cuerpo entero de esta frase, y al párrafo al que pertenece, van a ver ustedes que se trata de un juramento, de un «bonito juramento», de una fe jurada, por lo tanto, que se trata también de la religión, de la circuncisión e incluso de la decircuncisión. El texto llamado a comparecer dice, en efecto, «decircuncidarse». «Como para comprometerse [...] a costa de la vida». Les dejo soñar con este trozo de frase más o menos dolorosamente robado a su cuerpo integral y paso a una serie de cuestiones que ustedes podrían, si así lo desean, vincular o desvincular con él.

Por lo demás, antes de volver sobre estas cuestiones, como esta frase también habla del precio y del precio de la vida, así como de todas las demás cuestiones que podríamos sacar a la luz a partir de un «a costa de la vida» o de lo que *vale* una vida, de lo que *vale la pena* vivir, del coste o de lo que cuesta, de la vida que, como a veces se dice, «no tiene precio», pero también de lo que vale *más* que la vida, de la plusvalía de la vida, del «sobre-vivir» que sería una ultra-vida, más que la vida en la vida, confirmo que, tanto aquí como en todas partes, se trata una vez más, de una vez por todas, *de interés*, de ese interés del que hablamos desde el inicio del seminario, y, por lo tanto, de precio, de plusvalía y de lo que no tiene precio, y recuerdo así que Kant, precisamente, cuando se opone a Beccaria y a la lógica abolicionista que se abría camino en su tiempo, en ese tiempo de las Luces que también fue su tiempo, Kant dice siempre que el imperativo categórico, al igual que la dignidad humana (*Würde*), no tiene precio, y, por consiguiente, no es negociable mediante cálculo interesado alguno; y precisamente dice lo mismo con respecto a la pena de muerte y a la justicia que ordena imperativamente condenar a muerte sin considerar el beneficio, sin cálculo interesado, sin finalidad social o política, sin preocuparse por la ejemplaridad o por la disuasión, sin cálculo fenoménico, sin evaluar el precio ni el coste. Con esto, pretende descalificar de antemano a ambos adversarios, a las dos partes interesadas, tanto a aquellos que están a favor de la pena de muerte so pretexto de que sería buena para la sociedad, para su seguridad, para la paz, etc., como a los abolicionistas que ponen en entredicho ese cálculo, que niegan que la crueldad de la pena de muerte sirva de ejemplo y que tenga alguna utilidad disuasiva. Todo esto –dice Kant– somete, por ambos lados en resumidas cuentas, al principio de justicia a un cálculo interesado y, por lo tanto, a la evaluación

1 Jacques Derrida se refiere al título de la exposición sobre Burke y Schiller que un estudiante tenía que presentar al final de esta sesión. (n. de e. fr.)

de un precio. Ahora bien, la justicia debe permanecer no solo ajena a todo tipo de precio, sino que debe seguir no teniendo precio, debe seguir siendo trascendente respecto a cualquier operación calculadora, a cualquier interés, incluso a costa de la vida. La justicia está por encima de la vida, más allá de la vida o de la pulsión de vida, con un sobre-vivir cuyo *sobre*, la trascendencia del «sobre» –si se trata de una trascendencia–, todavía queda por interpretar.

Voy a leer y a comentar de forma sucesiva dos pasajes de Kant que preceden inmediatamente a su refutación a Beccaria, que no leeremos por sí misma hasta el año que viene. El argumento desarrollado en estos dos pasajes nos permitirá, eso espero, aclarar la conclusión según la cual –y cito– «la justicia deja de ser una justicia desde el momento en que se otorga a determinado precio (*denn die Gerechtigkeit hört auf eine zu sein, wenn sie sich für irgend einen Preis weggiebt*)». (Leer y comentar a Kant, pp. 216-217, y luego 214-215)

Si el criminal ha cometido un asesinato, debe *morir*. Ninguna conmutación de la pena <*Su-rrogat*> puede satisfacer aquí a la justicia. No hay *medida común* alguna entre una vida, por muy penosa que esta pudiera ser, y la muerte, ni por consiguiente ninguna igualdad entre el crimen y la reparación, si no es mediante la ejecución legal del culpable, a condición de que la muerte quede libre de cualquier maltrato que pudiera degradar a la humanidad en la persona del paciente. Aunque la sociedad civil tuviese que disolverse con el consentimiento de todos sus miembros (si, por ejemplo, un pueblo que habitase una isla decidiese separarse y dispersarse por todo el mundo), el último asesino que se encontrase en prisión debería ser previamente ejecutado con el fin de que cada uno experimente el valor de sus actos, y que la sangre vertida no recaiga en modo alguno sobre el pueblo que no hubiese querido dicho castigo, porque entonces podría ser considerado cómplice de esta violación de la justicia pública.

Esta igualdad de las penas, que solo es posible mediante la sentencia del juez que condena a muerte según la estricta ley del talión, se manifiesta en el hecho de que, solo así, se sentencia el juicio capital respecto a todos de forma proporcional a la *maldad interna* del criminal (incluso en el caso en que no se tratase de un asesinato, sino de cualquier otro crimen de Estado que solo la muerte podría borrar). Supongan ustedes que, en la última revuelta de Escocia, y ya que varios de los que participaron en esta (como Balmerino y otros) creían, al sublevarse, que tan solo estaban cumpliendo con un deber para con la casa de los Estuardos, mientras que otros, por el contrario, solo actuaban por consideraciones personales, el tribunal supremo hubiese pronunciado su sentencia de esta forma: cada cual tiene la libertad de escoger entre la muerte y los trabajos forzados. Yo afirmo que el hombre de honor hubiese preferido la muerte y los sinvergüenzas hubiesen preferido las minas; así es la naturaleza del espíritu humano. Porque el primero conoce algo que estima todavía más que la vida misma, me refiero al *honor*, mientras que el segundo siempre considerará preferible una vida llena de oprobios antes que la inexistencia (*animam praeferre pudori*. Juvenal). Ahora bien, sin lugar a dudas, el primero es menos punible que el segundo, y todos son castigados con la muerte que se les inflige a todos de una forma totalmente proporcional: el primero más suavemente si se tiene en cuenta su forma de sentir y el segundo más severamente según la suya; por el contrario, si se los condena a trabajos forzados perpetuos tanto al uno como al otro, el primero sería castigado con demasiada dureza y el segundo con demasiada suavidad, teniendo en cuenta su bajeza. Cuando se trata de decidir sobre la culpabilidad de un determinado número de criminales conjurados, la *muerte* es, por lo tanto, el mejor rasero que puede aplicar la justicia pública.²

La *pena jurídica* (*poena forensis*), que es distinta de la *pena natural* (*poena naturalis*), por la que el vicio se castiga a sí mismo y a la que el legislador no atiende, nunca se puede <considerar> como un simple medio de procurar otro bien, ni para el propio criminal ni para la sociedad civil, sino que únicamente debe aplicársele *por la sola razón de que ha cometido un crimen*; en efecto, el hombre jamás puede ser tratado únicamente como un medio para los fines de otro ni ser confundido con los objetos del derecho real; su personalidad innata lo protege contra esto, aunque pueda ser condenado a perder la personalidad civil. Debe ser previamente considerado *digno de castigo* antes de pensar en sacar de ese castigo algún

2 I. Kant, «Doctrine du droit», *Métaphysique des moeurs*, op. cit., pp. 216-217 [Trad. cast., pp. 168-170]. En la cita, los dípteros (< >) son de la edición de Kant. (n. de e. fr.)

provecho para él o para sus conciudadanos. La ley penal es un imperativo categórico, y desdichado de aquel que se deslice entre los tortuosos círculos del eudemonismo para encontrar algo que, por la ventaja que promete, lo liberaría de la pena o la atenuaría, según la máxima farisaica: «Más vale la muerte de un hombre que la corrupción de todo un pueblo»; porque cuando la justicia desaparece carece de valor que los hombres vivan en la tierra. ¿Qué pensar del siguiente designio: conservar la vida a un criminal condenado a muerte si se presta a experimentos peligrosos y tiene bastante fortuna como para salir de ellos sano y salvo, de modo que los médicos adquieran de esta manera una nueva enseñanza muy valiosa para la cosa pública? Un tribunal rechazaría con desprecio al colegio médico que hiciese semejante propuesta; porque la justicia deja de ser una justicia cuando se otorga a determinado precio.³

Ejecución legal del culpable, decía pues Kant, muerte liberada de cualquier maltrato (*von aller Misshandlung*) que pudiera degradar a la humanidad en la persona del paciente (*die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte*), de cualquier maltrato que pudiera transformar al condenado sufriente, a la persona sufriente en objeto de horror o en monstruosidad teatral.

(Fijense que las condiciones que Kant impone o recuerda, las normas que prescribe para la condena, para sus motivaciones y para su ejecución, bien podrían volver de hecho imposibles, para siempre impracticables, tanto la condena a muerte como, sobre todo, su ejecución. En este sentido, el partidario absolutamente riguroso e intratable e inflexible de la pena de muerte que es Kant sería, *de hecho*, un abolicionista *de hecho*. Está *de jure* a favor de la pena de muerte y *de facto* contra ella, volviendo a plantear así toda la cuestión acerca de esta oposición del hecho al derecho. Esta es una paradoja que exploraremos más tarde. Porque ¿cómo hacer que el cálculo interesado no se cuele jamás en una condena a muerte? y, sobre todo, ¿cómo hacer para evitar el sufrimiento y el espectáculo del sufrimiento en la ejecución, por muy discreta o anestésica que sea?)

De ahí, una vez más, la cuestión de la anestesia que, después de esta primera incursión en cierto teatro del «a costa de la vida», y por lo tanto de la «sobre-vida», todavía tenemos que abordar, haciendo que todavía espere un poco, a sangre fría, el suplemento de encuesta exigido por aquello con lo que, por consiguiente, habría que «comprometerse [...] a costa de la vida».

¿Se puede desear, lo que se llama desear, una anestesia? ¿Y desear volverse insensible? Esta pregunta podría confundirse con la del suicidio, pero no vayamos demasiado rápido. También podría, en términos kantianos, nombrar el deseo, cuasi sublime, de escapar del reino de la sensibilidad o de la imaginación, del espacio y del tiempo, es decir, del reino de la fenomenalidad, es decir, de lo patológico, del afecto, de la receptividad, es decir, de lo empírico. Cierta insensibilidad, cierta anestesia sería así la condición para el acceso a una justicia pura, inteligible y transfenoménica, que sobrevive más allá de la vida. ¿Qué es un anestésico en relación con la muerte prometida? Por supuesto, el sentido común y la experiencia nos lo enseñan, tenemos a veces, y a veces de forma absolutamente urgente, dolorosa, *necesidad* de un anestésico, y recurrimos a él. Pero ¿se puede desear, lo que se llama *desear*, un anestésico, y en este sentido, es acaso lo que se llama la muerte un sufrimiento entre otros, un ejemplo de dolor que pide un analgésico o bien es algo completamente distinto, en atención a lo cual la cuestión del analgésico o de la anestesia debería ser revisada de arriba abajo?

3 *Ibid.*, pp. 214-215 [Trad. cast., pp. 166-167].

La última vez, y en el último momento, nos preparábamos para preguntarnos qué pensar acerca de semejante anestésico absoluto, por así decirlo, la muerte como deslizamiento insensible hacia el sueño o más concretamente, como decía Camus en 1957 en su propuesta de «compromiso» provisional con la pena de muerte, «un anestésico que hiciera pasar al condenado del sueño a la muerte, un anestésico que estuviera a su alcance durante un día por lo menos para que lo utilice libremente», «libremente», dice en efecto Camus, como si el condenado tuviera que elegir el momento último de la muerte, como si se le dejara la libertad de simular un suicidio, en cierto modo, la libertad de hacerse la ilusión de ser el dueño de su muerte, dueño, cual poeta, de trasfigurar su ejecución en suicidio; y Camus es el que ha escrito, al inicio del *Mito de Sísifo*, en 1942 (no es una fecha cualquiera): «solo hay un problema filosófico verdaderamente serio, el suicidio»,⁴ el suicidio, por lo tanto, la posibilidad de darse la muerte elevándose por encima de la vida, con un sobre-vivir que no pertenecería ya a la vida, dejando de convertir la vida, «mi vida», la⁵ «mi vida», en el precio absoluto, en lo que no tiene precio, en lo que está fuera-del-alcance por encima del cual nada vale, ni siquiera un sobre-vivir, cuestión a la que Montaigne, del cual vuelvo y sobre el cual volveré, respondía ya de forma muy resuelta diciendo que, puesto que la muerte no deja de ser la muerte, tanto si se da como si se recibe, más vale entonces dársela uno mismo:

Todo viene a ser lo mismo, tanto si el hombre se da su final como si lo padece; tanto si corre al encuentro de su día como si se queda esperándolo: venga de donde venga [ese día, pues, ese día de la muerte], siempre es el suyo, se rompa la red por donde se rompa, esta lo es todo ahí, es el final del viaje. La muerte más voluntaria es la más bella.⁶

Confieso estar fascinado con esta imagen que no estoy seguro de comprender, de la muerte como una red que se rompe, «se rompa la red por donde se rompa», dice. No sé lo que quiere decir Montaigne, en qué hilo de vida, en qué hilo de sangre o de pesca, o en qué red de circo está pensando pero me imagino, ya que estamos en el teatro o en el cine, a un trapecista que se pasaría la vida lanzándose como un loco de un trapecio a otro fiándose de una red, real o no, de la fantasía de una red en la que tiene la fuerza o la debilidad de creer, esa sería su opinión. Cree en esa red y muere el día en que la red se rompe, y esa es la caída sin red, la muerte voluntaria, la bella muerte de la que habla entonces Montaigne. Esta muerte sería, entonces, la de un trapecista que decidiría poner fin él mismo a la red o a la creencia en esa red imaginaria o fantasmática que le daba un seguro de vida, permitiéndole vivir y sobrevivir como trapecista incansable.⁷

Contábamos con analizar más detenidamente la estructura en resumidas cuentas bastante compleja y problemática de la argumentación de Camus en lo

4 A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, en *Essais*, op. cit., p. 99 [Trad. cast. de E. Benítez, *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1999, p. 13].

5 Así en el texto mecanografiado (y también *infra*, p. 238). (n. de e. fr.)

6 Michel de Montaigne, «Coustume de l'isle de Cea», en Albert Thibaudet (ed.), *Essais*, libro II, cap. III, Paris, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1934, p. 386 [Trad. cast. de J. G. de Luaces, *Ensayos completos*, Barcelona, Ediciones Omega, 2002, p. 282].

7 Añadido manuscrito de Jacques Derrida en el margen del texto mecanografiado, y leído durante la sesión: «Solo una gracia, una graciosa gracia concedida puede entonces salvarlo y permitirle sobrevivir. Porque aquí solo hablamos, en este seminario sobre el perdón y el perjurio y la pena de muerte, de gracia y de pasión. Y de su inflexión cristiana o no». (n. de e. fr.)

que respecta a una pena de muerte que estaría vinculada no solo con la religión, con el cristianismo, sino con la Iglesia católica, y que no debería sobrevivir en una sociedad –estas son sus palabras– «desacralizada», y la cuestión que debe volver constantemente, y que volverá hoy, es la de saber qué quiere decir sagrado, o santo, o indemne, salvo, intacto, *heilig, holy*, etc. *Der Gesetzgeber ist heilig*, el legislador es santo, o sagrado, dice Kant cuando defiende el mantenimiento de la pena de muerte y de la ley penal en general como imperativo categórico contra Beccaria, como imperativo categórico, es decir, como el único medio de tratar dignamente al hombre, aquí al criminal, en cuanto fin en sí y no en cuanto medio, lógica llena de consecuencias ya que desestima *a priori* –como acabamos de ver– todos los debates acerca de una utilidad o inutilidad de la pena de muerte, de una ejemplaridad o de una finalidad empírica, de un interés cualquiera de la pena de muerte. Volveremos sobre esto, ya lo he dicho, pero sin duda será el año que viene, si la vida nos es prestada, y si alguna red nos protege.

Era otra forma, decíamos, de volver sobre la reciente declaración del Santo Padre y sobre el vértigo de la reprobación eterna. Como el Santo Padre ni ha condenado la pena de muerte⁸ ni ha pedido perdón por aquello que es más que un pecado por omisión, si es que sigue siendo un pecado, podemos preguntarnos, decíamos, cuánto tiempo sobrevivirá la pena de muerte al Santo Padre en la Iglesia católica y en el cristianismo en general, y cómo medir el tiempo de la agonía del Hijo. Siempre la cuestión de la *sobrevida*, por lo tanto, y de la sangre en la filiación.

El tiempo de la agonía del Hijo de Dios, por lo tanto, y el anestésico absoluto. ¿Y si la religión, antes incluso de ser definida <como> el «opio del pueblo», hubiera sido el anestésico, la droga analgésica destinada a dejar que pase mejor el trago de la muerte, a apaciguar, atenuar, negar, olvidar, distraer de la pena que va unida a la muerte, pero también, con ese motivo, a dejar que la muerte pase por ser algo menos grave de lo que parece, un sueño o una transición, en resumidas cuentas, hacia el más allá, hacia una *sobrevida* en el más allá, puesto que el sistema de justificación cristiana de la pena de muerte desempeña un papel anestésico, y que los sacerdotes y los confesores ritualmente encargados de la última escena confirman que están ahí para suavizar un sufrimiento pasajero y prometer el cielo, otra vida, etc.? Saben ustedes que hay condenados a muerte –hemos aludido aquí a algunos ejemplos de eso, creo, con Genet– que rechazan el anestésico religioso y la confesión y la promesa de la *sobrevida*. Pues bien, Montaigne, cuya torre tuve la suerte de visitar la semana pasada, Montaigne, cuyo cuerpo a cuerpo retorcido y enigmático con el cristianismo, incluso con el judaísmo marrano que asedió su filiación por parte de la madre, merecería más de un seminario, Montaigne que murió cristianamente en su cama con unos cincuenta años, bastante mayor para la época, ciertamente, pero como un adolescente para la nuestra, y privado de tantas otras vidas por venir más allá de los cincuenta (me dio mucha pena por él, que murió tan joven, en resumidas cuentas, tuve hacia él un gran arranque de íntima compasión al recogerme hace algunos días cerca de lo que sin duda fue lo que más amó – miren, me apetece leerles un pasaje de *De la edad*, cap. LVII del libro I).⁹ (Leer Montaigne, pp. 363-364)

8 Durante la sesión, Jacques Derrida precisa: «la semana pasada». (n. de e. fr.)

9 Se esperaría, más bien, que este paréntesis se cerrara después de la cita de Montaigne, la frase que empezó más arriba se acaba después de él. (n. de e. fr.)

No puedo aprobar la manera como entendemos el tiempo que dura nuestra vida. Veo que los sabios la consideran de menor duración de lo que se opina en general. ¡Cómo!, dice Catón el joven a los que querían impedir que se suicidase, ¿estoy yo en edad, a mis años, de que se me pueda reprochar abandonar la vida demasiado pronto? Si tan solo tenía cuarenta y ocho años. Estimaba que esta edad era ya madura y avanzada, considerando los pocos hombres que la alcanzan: y los que consideran que no sé qué curso, que llaman natural, promete algunos años más, podrían conseguirlo si gozaran de un privilegio que los librase del número tan grande de accidentes al que todos nos encontramos naturalmente expuestos y que pueden interrumpir el esperado curso. ¿Qué ensoñación es esa de esperar morir por ese desfallecimiento de fuerzas que aporta la extrema vejez, y de plantearse ese término a nuestra duración, visto que esa es la forma de morir menos frecuente de todas y la menos usual? La llamamos simplemente natural, como si fuera contra natura ver a un hombre romperse el cuello de una caída, ahogarse en un naufragio, dejarse sorprender por la peste o por una pleuresía, y como si nuestra condición habitual no nos expusiera a todos estos inconvenientes. No confíemos en esas bonitas palabras: tal vez habría que llamar antes bien natural a lo que es general, común y universal. Morir de vejez es una muerte infrecuente, singular y extraordinaria, y mucho menos natural que las demás; es la última y extrema manera de morir: cuanto más lejos está de nosotros, menos debemos esperarla; es en efecto el hito más allá del cual no iremos, y el que la ley natural ha prescrito para no ser traspasado; mas es un privilegio suyo poco frecuente hacer que duremos hasta entonces. Es una excepción que la naturaleza concede como un favor particular a uno solo en el espacio de dos o tres siglos, descargándole de los obstáculos y de las dificultades que ha interpuesto en esa dilatada carrera.¹⁰

Montaigne, que guardaba en su habitación un reclinatorio, encima de una capilla a la que estaba unido por una escalera que él había mandado construir en la piedra y a través de la cual, cuando estaba enfermo, podía escuchar el canto de la misa ascender hasta él (hoy el canto o el cántico, si no el cantar de los cantares, le llegaría por vía telefónica, incluso por un teléfono que conservaría grabada la voz viva – como en un teléfono móvil), pues bien, Montaigne cuenta en el Libro I, cap. XIV («De cómo el gusto por los bienes y los males depende en gran parte de la opinión que tenemos de ellos»),¹¹ relata que un condenado <a> muerte rechazó la confesión como un engaño o como un señuelo con el que no se quería dejar engañar, aturdir, distraer, insensibilizar, anestesiar, haciendo notar así que prefería amar la vida, vivir amando, y morir amando, morir amando la vida, morir viviendo, en resumidas cuentas, morir mientras está vivo (como dice Hélène Cixous, en *Oro*, acerca de su padre),¹² morir mientras está vivo, morir prefiriendo la vida, incluso morir por amar la vida antes que por dejarse desviar de ella con el señuelo analgésico de la confesión. Ese condenado a muerte, apunta Montaigne –y cito– «respondió a su confesor, que le prometía que cenaría aquel día con Nuestro Señor [por lo tanto, con el Hijo de Dios]: 'Mejor vaya usted, que yo, por mi parte, ayuno'». ¹³

10 M. de Montaigne, «De l'aage», en *Essais*, op. cit., Libro I, cap. LVII, pp. 363-364 [Trad. cast., pp. 264-265].

11 Cerramos aquí el paréntesis que queda abierto en el texto mecanografiado. (n. de e. fr.)

12 Hélène Cixous, *Or*, Paris, éditions Des femmes, 1997 [Trad. cast. de M^a I. Corbí Saéz y M. Peñalver Vica, *Oro, las cartas de mi padre* (ed. bilingüe), San Vicente del Raspeig, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004].

13 M. de Montaigne, «Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons», *Essai I*, edición presentada, establecida y anotada por Pierre Michel, Gallimard, 1965, folio classique 1973 [1999], p. 104 [Trad. cast., p. 192]. Durante esta sesión, Jacques Derrida utiliza dos ediciones de Montaigne: la edición «Pléiade» en el francés de Montaigne y, para el capítulo XL del libro I, la edición de Pierre Michel, en francés moderno. (n. de e. fr.)

Este pasaje (ya que estoy con Montaigne, sigo un poco más), este pasaje confirma que la idea del abolicionismo, la idea de que la pena de muerte fue un problema, no había surgido en aquella época (esperará a la Ilustración, y esto, una vez más, nos da acceso a un problema si no a una definición en cuanto a la esencia de la Ilustración o de la *Aufklärung*, o del *Enlightenment* o del *Illuminismo*: esta esencia de la claridad común a todas estas iluminaciones, la esencia de esta alba (*dawn*), ¿no sería acaso el crepúsculo de la pena capital, el momento doblemente crepuscular en el que se comienza a pensar la pena de muerte, a pensarla desde su final, desde la posibilidad de su final, desde la posibilidad de un final que viene a despuntar como el día, y ya comienza a condenar la condena a muerte? El siglo de las Luces sería el amanecer, el despuntar del día, el levante o la levadura de una palabra que diagnostica, que pronostica: la condena a muerte está condenada a corto plazo), este pasaje de Montaigne, pues, en un momento en el que la idea de una condena a muerte de la condena a muerte no había aflorado realmente, nos explica, mediante una serie de ejemplos y de citas al estilo de Montaigne, todas las razones que han tenido los hombres, y las mujeres, y los niños, para preferir algo antes que la vida, y lo han mostrado con la manera en la que ellos o ellas han aceptado la muerte, en la que, incluso, han preferido la condena a muerte y la ejecución, pues todo esto indicaba que había algo que valía más que la vida, que estaba por encima de la vida, como una sobre-vida que sería algo distinto y mejor que la vida, una sobre-vida que no sería necesariamente una vida prolongada de otra manera y en otro mundo, sino una sobrevida sin vida, y que por lo tanto respondería, correspondería a algo (pero ¿a qué?, pero ¿a quién?), a algo, o a alguien, con lo que o con el que merecería la pena «comprometerse [...] a costa de la vida».

En los largos fragmentos que voy a citar, que no precisan en modo alguno comentario pues considero que su pensamiento es perfectamente claro, subrayaré no obstante dos palabras o dos conceptos que correrían el riesgo de no recibir, en la primera audición, toda la importancia que me gustaría darles. En primer lugar, se trata del término o del concepto de *fuerza*, la palabra «fuerte»: lo que permite elevarse por encima de la vida, sobre-viviendo más allá de la vivencia de la vida, y «comprometerse [...] a costa de la vida» es una fuerza lo suficientemente fuerte, y si se trata de la fuerza de una opinión («toda opinión es lo suficientemente fuerte como para comprometerse [...] a costa de la vida»), no olvidemos que la palabra y el concepto de *opinión* tienen aquí, a su vez, una gran fuerza: «opinar» quiere decir *decir sí*, juzgar *diciendo sí* –afirmando, creyendo también, creyéndolo como creyente, creyéndolo– a opinar de ese modo en cuanto creyente. Opinar quiere decir aquí *yo creo, yo te creo, yo quiero creer en ti, yo creo creer en ti*, pues querer creer y creer creer vienen aquí a ser lo mismo o se dejan arrastrar por el mismo impulso o el mismo movimiento de trapecio volante, aquí a costa de la vida, puesto que el trapecio vuela aquí según la fuerza de aquello con lo que habría que comprometerse a costa de la vida. La opinión, aquí, tiene la fuerza de un acto de fe que dice *sí*, y la fuerza de esta fuerza, cuando «la opinión es lo suficientemente fuerte», la fuerza de esta fuerza es la que excede la vida, la que hace comprometerse a costa de la vida, la que, en resumidas cuentas, sacrifica la vida a su fuerza, a la fuerza o a la intensidad de su *sí*, a su acto de fe o de amor, a su creencia, a su voluntad, a su deseo de creer, a su creer en creer.

De ahí la segunda palabra o el segundo concepto que yo quería acentuar en el pasaje que voy a leer, el de *religión*. El ejemplo por excelencia, en verdad la esencia de esta fuerza de la «opinión lo suficientemente fuerte como para comprometerse [...] a costa de la vida», de esta fe jurada o de esta creencia, es lo que se denomina la religión, lo religioso, la religiosidad. Y Montaigne habla entonces de *toda* religión, no solamente de la cristiana («Esto es un ejemplo –dirá– de que ningún tipo de religión es incapaz»)¹⁴ – toda religión es capaz, porque esa es la esencia de la religión, toda religión es capaz de preferir algo a la vida, a su precio y a su costa. Dicho de otra forma, la religión es, o concede, el sobrevivir de la sobrevida. De modo que este discurso y esta doxografía de las *doxai*, de las opiniones lo suficientemente fuertes como para elevarse por encima de la vida, aunque sea con la condena a muerte, este discurso doxográfico sobre la *doxa*, esta recopilación de opiniones sobre la esencia de la opinión, del opinar, del decir sí, es una tesis, en resumidas cuentas, o al menos una hipótesis de Montaigne sobre la esencia de lo religioso: lo religioso de la religión siempre es la aceptación de la muerte sacrificial y de la pena de muerte, a la sombra de un sobre-vivir que sería mejor que la vida.

Leo y comento ahora algunos de estos pasajes: (leer y comentar Montaigne, pp. 103-104-105)

Cuántas personas del pueblo se ven, camino de la muerte, y no de una muerte sencilla, sino llena de deshonra y a veces acompañada de crueles tormentos, que aportan a ello tal seguridad, unos por tenacidad, otros por temperamento natural, que no se aprecia ningún cambio en su manera de ser ordinaria; poniendo orden en sus asuntos domésticos, encomendándose a sus amigos, cantando, predicando y entreteniendo al pueblo; mezclando incluso a veces a esto algunas bromas y bebiendo a la salud de sus conocidos, lo mismo que Sócrates. Uno al que conducían al patíbulo decía que no lo llevaran por cierta calle, porque temía que un comerciante le echara la mano al cuello, debido a una vieja deuda. Otro le decía al verdugo que no le tocara la garganta pues temía desternillarse de risa, porque tenía muchas cosquillas. Otro respondió a su confesor, que le prometía que cenaría aquel día con Nuestro Señor: «Vaya mejor usted, que yo, por mi parte, ayuno». Otro que, habiendo pedido de beber, y como el verdugo había bebido primero, dijo que no quería beber después de él por miedo a coger la sífilis. Todo el mundo conoce el cuento del picardo al que, encontrándose en la escalera del patíbulo, le presentaron a una joven, y que (como nuestra justicia permite a veces) si se casaba con ella se le perdonaría la vida: él, habiéndola mirado un poco y habiendo visto que cojeaba: «¡Ata! ¡Ata! –dijo–, que cojea». Se dice asimismo que, en Dinamarca, un hombre condenado a que le cortaran la cabeza, estando ya en el patíbulo, como le hicieron la misma proposición que al picardo, la rechazó porque la joven que le ofrecían tenía las mejillas caídas y la nariz demasiado puntiaguda. Un sirviente de Toulouse, acusado de herejía, como única razón de su creencia remitió a la de su amo, joven estudiante que estaba preso con él; y prefirió morir antes que dejarse persuadir de que su amo pudiera equivocarse. Leemos que muchos habitantes de la ciudad de Arrás, cuando esta fue conquistada por el rey Luis XI, prefirieron ser ahorcados antes que gritar «¡Viva el rey!».

Todavía hoy, en el reino de Narsinga, las mujeres de sus sacerdotes son enterradas vivas con sus maridos muertos. Todas las demás son quemadas vivas en los funerales de sus maridos, no solo con su consentimiento sino con alegría. Y cuando se quema el cuerpo de su rey muerto, todas sus esposas y concubinas, sus favoritos y toda suerte de oficiales y servidores, que entre todos forman casi un pueblo, acuden tan alegremente a esa hoguera para arrojarle a ella con su amo, que diríase que para ellos es un honor acompañarlo en su fallecimiento.

[...]

Toda opinión es lo suficientemente fuerte como para comprometerse con ella a costa de la vida. El primer artículo de ese hermoso juramento que Grecia juró y mantuvo en las guerras médicas era que antes cambiaría cada cual la vida por la muerte que las leyes griegas por las persas. ¿A cuánta gente vemos, en la guerra entre turcos y griegos, que acepta una

14 Cerramos aquí el paréntesis que queda abierto en el texto mecanografiado. (n. de e. fr.)

muerte tan penosa antes que decircuncidarse para recibir el bautismo? «Esto es un ejemplo de que ningún tipo de religión es incapaz».¹⁵

Desde la semana pasada medito, si se puede llamar a esto meditar, esta extraña hipótesis de compromiso con la pena de muerte: un anestésico específico para actuar insensiblemente, para insensibilizar insensiblemente, y que estaría durante un día, un solo día, a disposición de un condenado libre (Camus dice en efecto «libremente»), libre de utilizarlo como quisiera y en el momento en que quisiera. Nos preguntamos, entonces, al sondear todos los términos de esta hipótesis de compromiso, qué puede ser el cálculo de ese tiempo: un día (¿por qué un día, solamente un día o todo un día que puede parecer una eternidad, una eternidad de goce o de sufrimiento o de goce doloroso? O por qué solo un día: para todo aquel que ama la vida, como se suele decir, y que sigue estando apegado a ese derecho a vivir del que Camus, volveremos sobre esto, dice, al igual que Hugo, que es un «derecho natural»,¹⁶ para todo aquel que ama la vida, o al que le gusta vivir o vive para amar, para todo aquel que ama lo que la vida permite amar, un día puede ser una incalculable eternidad de sufrimiento o de goce, o de sufrimiento en el goce, demasiado o demasiado poco, demasiado y demasiado poco, infinitamente demasiado en la separación, infinitamente demasiado poco en el goce),¹⁷ y antes de interesarnos por semejante anestésico o tranquilizante, somnífero o «*painkiller*», por semejante *lexomil* omnipotente que proporcionaría la muerte de la misma manera que proporciona el sueño, que dejaría que la muerte nos sorprendiese, como se suele decir, durante el sueño, habría, en primer lugar, que encontrar un anestésico que insensibilizara no solo ante el dolor, sino ante el tiempo mismo, es decir, ante la sensibilidad misma, incluso ante la forma de la sensibilidad, como Kant dice del tiempo («forma de la sensibilidad de los objetos internos y de los objetos en general»), allí donde el sufrimiento es el resultado del tiempo que hay que calcular, del tiempo que separa, que separa un instante del otro o que separa al uno del otro en general, el tiempo que espacia, el espaciamiento del tiempo que hay que padecer en el cálculo de lo incalculable, un minuto, un día, semanas, etc. He de decir que ese «compromiso» que Camus propone como conclusión para tornar, dice, más decente la pena de muerte o su aplicación, ese compromiso me parece a la vez serio y muy frívolo. Es serio porque indica una vía empírica, en efecto, para suavizar o humanizar las cosas (y no olvidemos que Camus tenía la guillotina en la cabeza, su texto se titula *Reflexiones sobre la guillotina*), pero allana, en resumidas cuentas, una determinada manera que los Estados mortícolas estadounidenses van a tener para volver a instalar la pena de muerte después del fallo de la Corte suprema de 1972, ya que se supone que la «*lethal injection*» con anestesia inicial sustrae la condena a muerte a ese concepto constitucional de «*cruel and unusual punishment*» – lo cual hace que ese compromiso anestésico puede tanto confirmar como legitimar y autorizar el sobrevivir de la pena de muerte en el preciso momento en el que aquel atenúa el sufrimiento e incluso promete el sobrevivir sin más.

15 M. de Montaigne, «Que le goût des biens et des maux dépend en bonne partie de l'opinion que nous en avons», *Essai I*, *op. cit.*, pp. 103-105 [Trad. cast., pp. 192-194].

16 A. Camus, *Réflexions sur la guillotine*, en *Essais*, *op. cit.*, p. 105 [Trad. cast., p. 506].

17 Cerramos aquí el paréntesis que queda abierto en el texto mecanografiado. (n. de e. fr.)

Anestesia y religión, pues: este es el programa.

Sin saber a dónde va este seminario, podemos suponer que será siempre tan vano concluir de la abolición universal de la pena de muerte, si llega algún día, el fin efectivo de toda pena de muerte, tan vano como creer que el vegetariano se abstiene efectivamente de comer, real o simbólicamente, carne viva, incluso de participar en canibalismo alguno. ¿Cómo amar a un ser vivo sin estar tentado de tomarlo para sí? Amor y eucaristía. Transustanciación. Cómeme, este es mi cuerpo, *hoc est corpus meum, toûtó estin tò so´ – má mou*. Consérvalo como recuerdo mío. Lo que también quiere decir, en boca del Hijo, cómeme, consérvame, me voy (o muero provisionalmente), sobre-vivo, es decir, voy a volver, vuelvo enseguida, el tiempo no cuenta, pero con la condición de que, los vivos, comáis mientras tanto, que tengáis la sangre fría de comer bien, de comerme, es decir, de comer por mí, porque hay que comer bien, como dice el otro, mientras me esperáis, hay que asimilar mi sangre o la sangre por mí, pero sin mí, como un carbohidrato. Siénteme–sin mí.¹⁸ El canibalismo y la alimentación carnívora sobrevivirán siempre al fin literal de los sacrificios humanos o al vegetarianismo, al igual que el crimen y la pena de muerte sobrevivirán siempre a la supresión de la pena de muerte. Incluso cuando la pena de muerte sea abolida, incluso cuando sea pura y simplemente, absoluta e incondicionalmente abolida en la tierra, sobrevivirá, todavía la habrá. Se encontrarán otras formas para ella, se inventarán otras formas, otros lances para la condena a muerte, y esta retórica más allá de la retórica es la que nos tomamos aquí en serio. Aquí tomamos en serio todo lo que está condenado, ya sea una vida o una puerta o una ventana – o cualquier cosa o a cualquiera cuyo fin estaría prometido, anunciado, pronosticado, dictado, firmado como un veredicto.

No nos hagamos ilusiones al respecto, aunque sea abolida, la pena de muerte sobrevivirá, tendrá otras vidas por delante, y otras vidas a las que hincarles el diente.

Pero el hecho de no alimentar ilusiones al respecto no debe impedirnos –muy por el contrario, en eso consiste el coraje y la sangre fría– militar, organizarnos deliberadamente para militar, mientras tanto, a favor de lo que se denomina la abolición de la pena de muerte y, por lo tanto, a favor de la vida, de la sobrevida, del interés sin precio de la vida, para salvar lo que queda de vida. Que aquí el corpus sea o no el de Jesucristo, que la sangre, el vino o el carbohidrato de la vida nos venga o no de los Evangelios, del Cantar de los cantares y de lo que estos nos enseñan del amor como amor a la vida, de mi vida, de la «mi vida», es en el fondo, quizás, algo bastante secundario en mi opinión. Digamos, deliberadamente, que la Pasión del Hijo de Dios no es sino un ejemplo. Un ejemplo de la pasión. Ahora bien, que la fuerte *opinión* de algunos lo consideren el mejor ejemplo, el ejemplo ejemplar del don o del perdón de amor, de la pasión y de la gracia en general, que debe poner fin a la pena de muerte, por lo tanto, poner fin a la Iglesia, a esa Iglesia al menos que la ha defendido y que todavía no ha pedido perdón por ello, constituye sin duda un problema interesante, y lo planteamos, lo tenemos efectivamente en cuenta, pero que nos baste con decir aquí que el Hijo de Dios solo es un *ejemplo*, o incluso un ejemplar para nosotros – y ante ese abismo de

18 En el texto francés, esta expresión contiene la siguiente homofonía intraducible en español: «*Sens moi–sans moi*». (n. de t.)