

antítesis

REVISTA IBEROAMERICANA DE ESTUDIOS HEGELIANOS

EQUIPO EDITORIAL

DIRECTORA

Marcela Vélez León

(Universidad Autónoma de Madrid)

DIRECTORES ADJUNTOS

Rafael Aragüés

(Consejería de Educación de Madrid)

Angelo Narváez

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

EDITOR

Eduardo Zazo

(Universidad Autónoma de Madrid)

CONSEJO EDITORIAL

Rafael Aragüés

(Consejería de Educación de Madrid)

Adriano Bueno Kurlé

Kurlé (Universidad Federal de Mato Grosso)

Luciana Cadahía

(Pontificia Universidad Católica de Chile)

Leonardo Mattana

(Universidad Autónoma de Madrid)

Fernanda Medina

(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)

Angelo Narváez

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

Pablo Pulgar Moya

(Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos)

Valerio Rocco

(Universidad Autónoma de Madrid/Círculo de Bellas Artes)

Marcela Vélez

(Universidad Autónoma de Madrid)

Eduardo Zazo

(Universidad Autónoma de Madrid)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN

Elena Iglesias Serna

ISSN: 2792-436X (versión en línea)

ISSN: 2735-7090 (versión impresa)

COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR

María del Rosario Acosta (University of California, EEUU)

Nantu Arroyo (Universidad Autónoma de Madrid)

Bernard Bourgeois (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia)

Andrew Buchwalter (University of North Florida)

María José Callejo (Universidad Complutense de Madrid, España)

Ana Carrasco Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)

Román Cuartango (Universitat de Barcelona, España)

Italo Debernardi (Universidad Católica Silva Henríquez)

Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Werner Ludwig Euler (Universidad Estatal de Santa Catarina, Brasil)

Jorge Fernández (Universidad Nacional de San Martín, Argentina)

Héctor Ferreira (Pontificia Universidad Católica de Argentina, Argentina)

Ángel Gabilondo (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Antonio Gómez Ramos (Universidad Carlos III de Madrid, España)

Domingo Hernández (Universidad de Salamanca, España)

Miguel Herszenbaun (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Stephen Houlgate (University of Warwick, Reino Unido)

Luca Illetterati (Università degli Studi di Padova, Italia)

Xabier Insausti (Euskal Herriko Unibertsitatea, España)

Jean-François Kervegan (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Francia)

Anton Koch (Universität Heidelberg, Alemania)

Edgar Maragat (Universitat de València, España)

Angelica Nuzzo (The City University of New York, EEUU)

Berta Pérez (Universitat de València, España)

Michael Quante (Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Alemania)

José María Ripalda (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Jacinto Rivera de Rosales (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España)

Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)

Federico Sanguinetti (Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil)

Alberto Siani (Università di Pisa, Italia)

Salvi Turró (Universitat de Barcelona, España)

Roberto Vargas (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile)

Klaus Vieweg (Friedrich Schiller - Universität Jena, Alemania)

Kenneth Westphal (Bogazici University, Turquía)

ENTIDADES PATROCINADORAS

Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid
Círculo de Bellas Artes

Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos

CONTACTO revista.antitesis@uam.es

voces

Cómo toma el sentido común a la filosofía – presentado en las obras del señor Krug
G. W. F. HEGEL (traducción de Fernando Forero) 5

artículos

Una concepción hegeliana de la amnistía
MAÑALICH R., JUAN PABLO 23
<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.1.001>

Teoría y praxis en el Hegel de Jena.
PRESTIFILIPPO, AGUSTÍN LUCAS 49
<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.1.002>

A contradição da sociedade civil: Hegel e Marx sobre a *Filosofia do Direito*
MONTEIRO KUSSUMI, MIRIAN 69
<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.1.003>

Lo político de la naturaleza. Referencias al mundo natural en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* de Hegel
ASSALONE, EDUARDO 95
<https://doi.org/10.15366/antitesis2023.1.004>

reseñas

Eduardo Assalone, *La mediación ética. Estudio sobre la Filosofía del derecho de Hegel*, Llanes Ediciones, Buenos Aires, 2021, 480 págs., ISBN: 978-987-88-2719-3
PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO 121

Dean Moyar, *Hegel's Value. Justice as The Living Good*, Oxford University Press, New York, 2021, 370 pp., ISBN 978-0-19-753253-9
ALEJANDRO FERNÁNDEZ BARCINA 129

Martínez Morales, Ignacio Edmundo. *Sobre las órbitas de los planetas de Hegel. Comentario y reconstrucción histórica de la crítica hegeliana al mecanismo*. Editorial Ande de Máximo Oscar Luis Martínez Salirrosas, 2023, 273 pp. ISBN: 978-612-48818-4-8
JASSIR HERNÁNDEZ CASTILLA 137

HUESCA RAMÓN, Fernando, *Economía Política Clásica en Hegel: Valor, capital y eticidad*, Biblos Editorial, Buenos Aires, 2021, 700 p., 978-987-691-878-7
HERNANDEZ VIVAN EICHENBERGER 145

artículos

**Una concepción hegeliana
de la amnistía^{*}**
A Hegelian Conception of Amnesty

JUAN PABLO MAÑALICH R.

Profesor titular
Departamento de Ciencias Penales
Facultad de Derecho, Universidad de Chile
jpmanalich@derecho.uchile.cl

* Versiones preliminares de este trabajo fueron presentadas en el I Congreso Internacional de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, dedicado al tema «Hegel y lo político» y que tuvo lugar en Santiago desde el 7 al 9 de noviembre de 2022, así como en el seminario «Hegel: la actualidad de su filosofía jurídica y política», celebrado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile el 21 de diciembre del mismo año. Agradezco a las y los participantes en ambos foros por las observaciones y objeciones formuladas.

Resumen: El artículo presenta una aproximación a la institución de la amnistía basada en la concepción de la prerrogativa de «gracia» como potestad soberana que Hegel articula en su *Filosofía del Derecho*. Tras dar cuenta de su carácter políticamente problemático, se examina cómo la potestad de amnistiar, así entendida, puede ser integrada en un esquema constitucional de división de poderes, lo cual exige considerar el mérito de la usual identificación del «derecho de gracia» con un resabio monárquico. A partir de ello, el artículo se centra en las implicaciones jurídico-políticas de que en semejante manifestación de la «majestad del espíritu» se vea reflejada una esfera «más elevada» que aquella en la cual se encuentra situado su ejercicio. La indagación acerca de la función de la gracia como reflejo (marginal), en el nivel de desenvolvimiento del espíritu *objetivo*, del pleno reconocimiento recíproco en el que consiste el espíritu *absoluto* hace posible resignificar la institución de la amnistía como un señalamiento de la finitud de lo jurídico.

Palabras clave: gracia (*Gnade*), amnistía, crimen y pena, reconocimiento recíproco

Abstract: The article presents an account of the institution of amnesty based on the conception of the prerogative of «grace» qua sovereign power that Hegel articulates in his *Philosophy of Right*. After illustrating its politically problematic character, I examine how the power to grant amnesties, thus understood, can be integrated into a constitutional scheme of division of powers, which requires considering the merit of the usual identification of the «right of grace» with a monarchical remnant. On this basis, the article focuses on the legal-political implications of such a manifestation of the «majesty of spirit» reflecting a «higher» sphere than the one in which its exercise is situated. The inquiry into the function of grace as a (marginal) reflection, at the level of the unfolding of *objective* spirit, of the full reciprocal recognition in which *absolute* spirit consists makes it possible to redefine the institution of amnesty as a mark of the finitude of the juridical realm.

Keywords: mercy (*Gnade*), amnesty, crime and punishment, reciprocal recognition.

Lo que hace un hombre es como si lo
hicieran todos los hombres.

(JORGE LUIS BORGES, *La forma de la espada*)

1. La amnistía como institución problemática

La palabra «amnistía», que designa un particular arreglo institucional de naturaleza jurídico-política, se ha vuelto distintivamente incómoda al interior de sociedades organizadas en la forma propia de lo que aún damos en llamar «democracia liberal»¹. En el contexto chileno, esa incomodidad es reconocible en la resistencia de los promotores de la iniciativa orientada a conceder un indulto general a favor de los llamados «presos de la revuelta» —en rigor: a favor de personas a las que fueran imputables delitos de cierta índole que hubieran sido perpetrados en el marco del «estallido social» detonado el 18 de octubre de 2019— a valerse de la voz «amnistía» para etiquetar el correspondiente proyecto de ley². Esto, a pesar de que esta última era la (única) denominación técnicamente adecuada, en consideración a los propósitos perseguidos a través de esa misma iniciativa, lo cual quedó explícitamente reconocido en la exposición de motivos contenida en la moción suscrita por los congresistas que la impulsaban:

Proponemos un proyecto de ley de indulto general que de manera excepcional y para el caso de las personas beneficiadas que indica, extiende la

- 1 Para una exploración crítica de esta noción, centrada en la tensión existente entre el liberalismo y la democracia como proyectos y tradiciones políticas, MAÑALICH, J. P., «¿Democracia liberal o libertad democrática?», *Estudios Públicos*, N° 134, 2014, pp. 157ss.
- 2 Proyecto de ley promovido mediante moción de 9 de diciembre de 2020, correspondiente al boletín N° 13.941-17.

aplicación de este instrumento jurídico para lograr como efecto la extinción de la responsabilidad penal y la remisión de la pena, cuando corresponda, [...] en un sentido similar al efecto doctrinario atribuido a una amnistía donde se perdona el delito, la pena y sus efectos legales, cuestión jurídicamente viable al tener el indulto jerarquía legal.

¿Qué puede explicar esta opción por eludir la palabra «amnistía» para denominar algo que, en atención a los efectos jurídicos que a través de ello se buscaba producir, no era sino un proyecto de ley de amnistía? Parece fundada la conjetura de que a esa opción subyace el trauma que evoca el término así – y por eso – eludido. En el discurso político chileno, el significado de la palabra «amnistía» ha quedado anclado a la fisonomía de la autoamnistía que el régimen dictatorial de Pinochet implementó a través del decreto ley 2191, que – más allá de unas cuantas excepciones – cubría prácticamente la totalidad de los crímenes perpetrados por los agentes de los aparatos represivos del Estado a contar del 11 de septiembre de 1973 y no más allá del 10 de marzo de 1978³.

Hace un poco más de una década pude publicar un libro que pretendía examinar las claves fundamentales de nuestra experiencia –por no decir: de nuestro *experimento*– de justicia transicional, para así impugnar lo que me parecía apto caracterizar como la validación de una *ideología de la reconciliación*⁴. Ello iba de la mano de un esfuerzo por «ir al rescate de la noción de amnistía», en el entendido de que en ella encontramos algunas premisas imprescindibles para pensar acerca del derecho y sus límites⁵. Lo sucedido con el proyecto del mal llamado «indulto (general)» para los presos de la revuelta vuelve obvio que, a la luz del propósito de rehabilitar la institución de la amnistía en el debate jurídico-político chileno, el libro resultó ser un fracaso. Pero esa rehabilitación sigue teniendo importancia. Y con esto llegamos a Hegel. ¿Por qué? Porque, tal como ese mismo libro pretendía documentar, el aparato conceptual mejor aspectado para volver a pensar rigurosa y radicalmente acerca de la institución de la amnistía puede ser extraído de su *Filosofía del derecho*, de 1821. Esto pasa, crucialmente, por advertir que una amnistía representa el resultado del

3 Para una informativa reseña de la génesis y el alcance del decreto ley en cuestión, véase CORREA, C., «El Decreto Ley de Amnistía: orígenes, aplicación y debate sobre su validez», en VELOSO, P. (ed.), *Justicia, derechos humanos y el decreto ley de amnistía*, PNUD, Santiago, 2014, pp. 14ss.

4 Véase MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, Flandes Indiano, Santiago, 2010, pp. 41ss., 50ss. Para una sucinta impugnación de esta crítica, véase SILVA SÁNCHEZ, J., «El perdón: prólogo para penalistas», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, p. 81, nota 44, abogando por la conveniencia de «rehuir las evocaciones del pasado que, por su contenido no meramente cognitivo sino intensamente emocional, reabran las heridas», lo cual sería especialmente reconocible tratándose de las llamadas «leyes de memoria histórica», que se orientarían a «alimentar el resentimiento».

5 MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., p. 52.

ejercicio de un poder normativo que —en terminología clásica— se corresponde con una prerrogativa de *gracia*.

2. La potestad de amnistiar como prerrogativa de gracia

2.1. *La «esfera» de la gracia como locus de la amnistía*

En lo fundamental, son dos los lugares en los cuales, en sus *Grundlinien*, Hegel se ocupa del estatus de la «gracia» (*Gnade*) en conexión con la posibilidad de que un agente a quien es imputable un hecho revestido de significación criminal se vea *graciosamente* liberado de la reacción punitiva por él merecida como respuesta a ese crimen. En la observación al § 132, situado dentro de la tercera sección —titulada «Lo bueno y la conciencia moral»— de *La moralidad*, Hegel denuncia como categorialmente errada la pretensión de convertir, entre otras, determinadas circunstancias de alteración pasional o emocional que pudieran incidir en la perpetración de un crimen en condiciones negativas de la imputación del hecho como acción criminal. En ese preciso contexto, en lo que ahora interesa, Hegel agrega lo siguiente: «La esfera en la cual aquellas circunstancias vienen en consideración como bases de atenuación de la pena es una distinta de la [esfera] del derecho, la esfera de la *gracia*»⁶.

Qué es lo que Hegel quiere decir con esto último, deviene un poco menos enigmático si ponemos la vista en el § 282, ubicado dentro del subacápite —titulado «la autoridad del príncipe»— del primer acápite —que se ocupa de la «constitución interna para sí»— del primer subapartado —titulado «el derecho estatal interno»— del tercer apartado —cuyo tema es «el Estado»— de *La eticidad*. El párrafo en cuestión reza como sigue:

De la soberanía del monarca emana el derecho de gracia [*das Begnadigungsrecht*] susceptible de ser ejercido a favor de los criminales, pues únicamente con ella se aviene la realización del poder del espíritu para convertir lo sucedido en no-sucedido y destruir el crimen en el perdón y el olvido⁷.

En la observación dispuesta inmediatamente a continuación, Hegel caracteriza ese derecho de gracia como «uno de las más altos reconocimientos de la majestad del espíritu», perteneciendo así a «las aplicaciones o reflejos de las determinaciones de la esfera más elevada en una [esfera] que la antecede»⁸. El mismo

6 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, § 132A.

7 *Ibid.*, § 282.

8 *Ibid.*, § 282A.

punto aparece formulado de manera ligeramente más prosaica hacia el cierre del § 99 de sus *Lecciones sobre la filosofía del derecho* de 1821/1822:

El crimen es una lesión dotada de existencia [*eine daseinde Verletzung*], y como la voluntad de este hecho tiene que ser comprendida la voluntad [del criminal]. La gracia puede contemplar esto de otra manera, pero la gracia no es justicia. La justicia tiene su suelo en el mundo terrenal. La esfera de la gracia tiene también que venir desde fuera; dónde, empero, se encuentra entonces esta región, dónde ella está presente, todavía no corresponde plantearlo⁹.

La identificación del *locus* —digamos: «sistemático»— de la gracia como reflejo de la majestad del espíritu es lo que queda apuntado en el suplemento al ya aludido § 282 de los *Grundlinien*:

El otorgamiento de gracia es la liberación de la pena que, sin embargo, no cancela el derecho. Este subsiste, más bien, y el agraciado sigue siendo tan criminal como antes; la gracia no declara que él no haya perpetrado un crimen. Esta cancelación de la pena puede tener lugar a través de la religión, pues lo ya acontecido puede ser convertido en no-sucedido por el espíritu en el espíritu. En la medida en que esto sea llevado a efecto en el mundo, ello sólo puede tener su lugar, empero, en la majestad y sólo puede corresponderse con la decisión carente de fundamento¹⁰.

Pienso que, para lo que aquí interesa, son tres las preguntas fundamentales que suscita esta conceptualización de la gracia y de la potestad implicada en su actualización «terrenal». En primer lugar: ¿qué espacio hay para que una prerrogativa de gracia, así entendida, pueda estar institucionalmente radicada, *pace* Hegel, en el ámbito de competencia de un órgano distinto del monarca *qua* «cabeza» de una monarquía constitucional, como lo sería una asamblea legislativa habilitada para otorgar una amnistía? Como intentaré mostrar, el problema que con ello emerge no es otro que el de si, para Hegel, la correspondiente prerrogativa de gracia tendría que ser atribuida al monarca *en cuanto monarca* o, más bien, *en cuanto soberano*.

En segundo lugar: ¿cómo debe ser más exactamente entendida la sugerencia de que una liberación graciosa de una pena jurídicamente merecida puede «destruir el crimen en el perdón y el olvido», por la vía de convertir lo sucedido en no-sucedido «por el espíritu en el espíritu»? Para responder esta pregunta es necesario contrastar la manera en la cual la pena impuesta como reacción

9 HEGEL, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005, § 99.

10 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 282Z.

al hecho imputable al criminal se presenta como una «superación» (*Aufhebung*) del crimen en la forma de su *refutación*, por un lado, con la manera en la cual una liberación graciosa de semejante pena puede aparecer como una superación del crimen por la vía de su *desconocimiento*, por el otro. Y esto necesita ser puesto en relación con la sugerencia de que semejante desconocimiento *gracioso* del crimen representaría el ejercicio de un poder en el cual se ve reflejada una esfera «más elevada» que la esfera del derecho (*lato sensu*).

Pero entonces, y en tercer lugar, ¿qué nos dice esto acerca de lo que deberíamos entender (especulativamente) por «derecho» en cuanto esfera comparativamente *menos elevada* que aquella que se ve reflejada en el ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia? En términos internos al «sistema» de Hegel, tal como ello queda prefigurado en el § 386 de la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* de 1830, la pregunta así formulada apunta nada menos que a la *finitud* que aquello que Hegel tematiza como «espíritu» (*Geist*) exhibiría en su fase parcial de realización como «espíritu objetivo» —lo cual quiere decir: *qua* concreta forma de vida de ética, institucionalmente configurada, y que emerge como una «actualización social de la libertad»¹¹—, en contraste con su plena consumación como «espíritu absoluto»¹².

2.2. ¿La prerrogativa de gracia como resabio monárquico?

El primero de los tres problemas recién planteados tendría que ser el de más fácil despacho. Pero las apariencias engañan. La dificultad pasa por desmontar un lugar común característico de la resistencia liberal a la consagración constitucional de potestades legislativas o ejecutivas para el otorgamiento de amnistías o indultos¹³. El lugar común consiste en que tales prerrogativas de gracia

11 FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», *Hegel Bulletin*, vol. 53, 2016, p. 3.

12 HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, § 386. Acerca de la «incompletitud» que aquejaría al espíritu objetivo, en consideración a la más bien frágil capacidad del Estado («racional») para instaurar la «reconciliación objetiva» manifestada en «la concordancia entre las instituciones y las disposiciones subjetivas, entre el derecho y las costumbres», véase KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2018, pp. 200ss., según quien esa reconciliación solo podría descansar en la «garantía metaética y metaobjetiva» representada por el «espíritu del mundo» (*Weltgeist*) que, en cuanto manifestado en la historia, aparecería como la «figura mundana del espíritu absoluto» al interior de la esfera del espíritu objetivo.

13 Esa resistencia se manifiesta, tendencialmente, en el esfuerzo por redefinir la noción de gracia como equivalente a la de *equidad*, definida —según la tercera de las cuatro acepciones del término «equidad» analizadas por HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, op. cit., pp. 26s.— como la «moderación de la norma general para atender a las circunstancias del caso concreto». Para la impugnación de la equiparación de los conceptos de gracia y equidad (*Billigkeit*) en la obra de Hegel, véase CASPERS, B., *Schuld im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Felix Meiner, Hamburgo, 2012, pp. 395s., con nota 278.

no serían más que un insostenible resabio del poder jurídicamente ilimitado otrora atribuido al monarca bajo un régimen político adverso al postulado de la separación de poderes¹⁴, y cuyas raíces últimas no podrían ser dissociadas de la caracterización teológica —y más precisamente: monoteísta— de los atributos de la divinidad¹⁵.

Desde este punto de vista, la manera en que Hegel defiende la ubicación del «derecho de gracia» entre las potestades privativas del monarca confiere singularidad a su tratamiento del asunto¹⁶. Esto se debe a dos consideraciones complementarias. Por un lado, esa defensa parece ser indisoluble de su enérgica proclamación de la monarquía constitucional como la única forma de Estado racionalmente adecuada para la realización moderna de la libertad política. Por otro lado, la estructuración de las competencias atribuidas a los órganos instituidos por el orden constitucional así configurado tendría que responder, como lo advierte Brudner, no al principio atomístico de una *separación* de poderes que se restringen recíprocamente al modo de un esquema de «frenos y contrapesos» (*checks and balances*), favorecido por Montesquieu y los federalistas estadounidenses, sino más bien a un principio organicista de una *división* de varios poderes constitutivamente interrelacionados¹⁷.

De ahí que, en su *Filosofía del derecho*, Hegel no tematice en lo absoluto la institución de la amnistía. Pues, al interior de la estructura de poderes públicos que sería congruente con un modelo de «Estado racional» —en oposición a un «Estado externo», como lo es el Estado puramente «asegurador» propio de la sociedad civil (o *burguesa*)¹⁸, en el cual «la particularidad ha sido

14 Véase MARKEL, D., «Against Mercy», *Minnesota Law Review*, vol. 88, 2004, pp. 1421ss., 1453ss., cuya defensa de una concepción «confrontacional» de la punición jurídica retributivamente orientada se encuentra inspirada por la caracterización hegeliana del crimen y de la pena (*ibid.*, pp. 1445ss., con nota 80).

15 En detalle sobre esto, MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., pp. 117ss., en referencia inmediata a algunas implicaciones del llamado «argumento ontológico» elaborado por Anselmo de Canterbury para intentar demostrar (la necesidad de) la existencia de Dios. Al respecto, véase también RUIZ MIGUEL, A., «Gracia y justicia: más allá del indulto», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, op. cit., pp. 143s., a propósito de su análisis de la especificación de la noción de gracia en el sentido de «clemencia».

16 Véase HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 282.

17 BRUDNER, A., *The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, pp. 254s. Para una pormenorizada crítica del postulado de la separación de poderes, entendida como una fragmentación del poder del Estado resultante en una diferenciación de potestades sometidas a un régimen de frenos y contrapesos, CARRÉ DE MALBERG, R., *Teoría general del Estado*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1998, pp. 741ss., 747s., 757ss. Una detallada presentación de la concepción organicista del Estado, propia del «constitucionalismo temprano» y reconducible a la filosofía política de Hegel, se encuentra en BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit*, 2ª ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2006, pp. 263ss.

18 Véase HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 258A.

ilegítimamente elevada a universalidad»¹⁹— no parece haber espacio para una prerrogativa de gracia radicada en una asamblea legislativa. Esto explica que, tal como lo sugiere el título de esta contribución, aquí no se pretenda reconstruir *la* concepción hegeliana de la amnistía, dado que semejante concepción no existe, sino *una* concepción hegeliana de la amnistía, entendida como una concepción que logre quedar no trivialmente apoyada en su filosofía del derecho y del Estado.

Para ello, el primer paso consiste en observar que la institución de la amnistía admite ser categorizada como una de las formas que puede asumir el ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia. Esto, a pesar de la peculiaridad que la distingue, notoriamente, de aquello que en nuestra tradición jurídica denominamos un «indulto particular», cuyo alcance queda acotado a la situación de una determinada persona sobre quien ha sido impuesta una sanción penal a través de una sentencia judicial ya firme²⁰. En contraste con ello, una amnistía otorgada por una asamblea legislativa normalmente dará lugar a la impunidad de un universo nominalmente indefinido de personas, a las cuales sean imputables hechos punibles de una o más categorías y perpetrados dentro de un determinado espacio de tiempo, siendo contingente que la amnistía en cuestión presuponga o no que las personas favorecidas por ella hayan sido judicialmente condenadas por el o los delitos que les fueran imputables²¹.

La circunstancia de que una amnistía se distinga por exhibir forma de ley lleva a algunos a sostener que aquella se encontraría purgada del «elemento irracional de la gracia»²². Pero a último subyace un desconocimiento de que, más precisamente, una amnistía exhibe la *sola forma de una ley*. Substantivamente, una amnistía no ejemplifica el concepto de ley como paradigma ilustrado de un instrumento jurídico-autoritativo para la producción de normas jurídicas de alcance más o menos general y de aplicación normalmente prospectiva²³, lo cual se ve reflejado en que toda ley de amnistía, *ex definitione*, tenga que operar retroactivamente en relación con los hechos alcanzados por ella²⁴.

19 FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., p. 4.

20 Para una conceptualización inmediatamente sensible a las particularidades del sistema jurídico español, véase CARRACEDO, E., «Epitafio para el indulto desde los fines de la pena», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, op. cit., pp. 211s.

21 Acerca de la correspondiente distinción entre amnistías «propias» e «impropias», véase MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., pp. 144ss. Contra lo sugerido por MARKEL, D., «The Justice of Amnesty? Towards a Theory of Retributivism in Recovering States», *Toronto Law Journal*, vol. 49, 1999, pp. 394ss., 421ss., el carácter eventualmente «particularizado» del efecto de una amnistía *condicional*, como la implementada en el proceso transicional sudafricano, no justifica reconstruirla como un mecanismo de administración de justicia penal retributiva.

22 MARXEN, K., *Rechtliche Grenzen der Amnestie*, C. F. Müller, Heidelberg, 1984, p. 13.

23 Al respecto, LAPORTA, F., «Ley», *Eunomía*, N° 22, 2022, pp. 253ss., 261ss.

24 Véase MAÑALICH, J. P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., pp. 141ss.

Una amnistía cuenta, entonces, como un acto de gracia que asume la sola forma de ley, o más claramente aún: la de un «indulto legislativo»²⁵. Pero tal como ya se anticipara, esta es una posibilidad que parece no tener cabida en la estructura de poderes públicos interconectados que Hegel nos presenta en su delineamiento de un modelo de Estado («racional») al interior de la cual el ejercicio del «derecho de gracia» queda excluyentemente reservado al monarca. Esto último es una consecuencia del modelo de soberanía estatal favorecido por Hegel, que se expresa en la diferenciación de las tres especies de «autoridad» (*Gewalt*) que resultarían integradas en la arquitectura de una monarquía constitucional, según lo explicado en el § 273 de sus *Grundlinien*.

Mientras que la autoridad legislativa es identificada con la potestad de «determinar y establecer lo universal», la autoridad gubernativa nos es presentada como la potestad de subsumir «las esferas particulares y los casos individuales bajo lo universal»²⁶. En contraste con una y otra, la «autoridad principesca» (*fürstliche Gewalt*) no es sino la encarnación de «la subjetividad como la decisión última de la voluntad»²⁷, la cual lograría reunir las diversas potestades como poderes susceptibles de ser atribuidos a una misma unidad individual²⁸. En tal medida, la función esencial del monarca, en cuanto cabeza de

25 Así, HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», op. cit., p. 1, cuya caracterización de la amnistía como un indulto otorgado por ley resulta congruente con que, bajo el orden constitucional español, no quepa distinguir entre amnistías e indultos generales como medidas de gracia susceptibles de ser legislativamente implementadas, lo cual va de la mano de la explícita inhabilitación para el otorgamiento de indultos generales a la cual el art. 62, letra i), somete al Rey. Como contrapartida, que la Constitución chilena expresamente distinga entre amnistías e indultos generales *qua* materias de reserva de ley, explica que —según se mostró supra, 1— en referencia a la situación de los «presos de la revuelta» se haya optado, de manera técnicamente inadecuada, por etiquetar como «indulto general» lo que, desde el punto de vista de los efectos jurídicos perseguidos con ello, no era sino un proyecto de ley de amnistía.

26 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 273.

27 Ídem.

28 La necesidad de la forma propia de una monarquía hereditaria como condición de que la persona del monarca sirva como símbolo de la unidad del Estado es enfáticamente afirmada por Hegel; véase *ibid.*, §§ 280 y 281A. Según BRUDNER, A., *The Owl and the Rooster*, op. cit., pp. 262s., aquí estaría en juego que, por un lado, la monarquía pueda «reducirse a sí misma a uno de los elementos de un Todo constitucional», correspondiente al elemento que provee la voluntad referida a que se hagan efectivas las leyes emanadas de la autoridad legislativa y los decretos emanados del poder ejecutivo, así como que, por otro lado, ella pueda «obtener confirmación por la pureza o imparcialidad de su voluntad arbitraria». Pero sería manifiestamente absurdo identificar esta descripción del proceso de —digamos— «domesticación» institucional de una autoridad originariamente ilimitada con una explicación *ontogenética* de la evolución de la posición ocupada por el respectivo monarca *qua* cabeza del Estado. Nada parece oponerse, en efecto, a tomarla como una explicación *filogenética* de la evolución de la institución misma de la monarquía hereditaria, marcada por su progresiva «desnaturalización», lo cual podría abrir una vía para identificar la necesidad racional de su transformación en la institución de la jefatura de Estado propia de una república constitucional. Esta sugerencia parece encontrar sustento en la clásica denuncia de que, en su enunciación de los poderes estatales,

un Estado organizado como una monarquía constitucional, sería la de personificar, como individuo, la unidad del Estado *qua* soporte de la soberanía, según se desprende del § 278. Pues, tal como se lee en la observación al párrafo inmediatamente siguiente: «La personalidad del Estado sólo es actual como una *persona*, [la] *del monarca*»²⁹.

2.3. Soberanía, democracia y representación

Con ello, la pregunta crítica pasa a ser la siguiente: ¿es reconciliable la caracterización que Hegel nos brinda de una prerrogativa soberana de gracia con la emergencia y consolidación, posterior a su propia época, del modelo de Estado propio de una república democrática? Esto es crucial, puesto que parece perfectamente inteligible que, bajo la constitución de una república democrática, la potestad para otorgar amnistías quede radicada en el ámbito de competencias de una asamblea legislativa. Esto, con cargo a que, bajo semejante orden constitucional, toda potestad pública resulta legitimada en cuanto interpretable, directa o indirectamente, como una realización de la voluntad popular. Y el punto está en que, como Marx lo sugiriera en su temprana *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, la potencia de la idea de democracia radica precisamente en su aptitud para explicar la monarquía como una «forma» (política) que «falsea el contenido»³⁰, en lo cual se manifestaría que la democracia es «la verdad de la monarquía», en cuanto aquella hace reconocible que «[!]a monarquía es necesariamente democracia como inconsecuencia contra sí misma»³¹. En ello radicaría, según Marx, que la democracia sea «el acertijo resuelto de todas las constituciones»: cuando instituye una democracia, «[!]a constitución aparece como aquello que ella es, [el] producto libre del ser humano»³².

En contra de esto último, sin embargo, cabría pensar que el rechazo de la democracia como régimen constitucional, que Hegel explícitamente articula en la larga observación que acompaña al ya referido § 273, volvería inviable la atribución de una auténtica prerrogativa de gracia a una asamblea legislativa.

Hegel habría invertido el orden que, dialécticamente, corresponden a los momentos universal, particular e individual de la actualización del respectivo concepto como idea, en términos de lo cual la reconciliación de la universalidad de la representación de la sociedad civil a través de una asamblea legislativa, por un lado, con la particularidad que es distintiva del aparato gubernativo, por otro, presumiblemente podría resultar en que la individualidad de la soberanía hubiera de verse personificada en un jefe de Estado democráticamente electo; al respecto, FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., pp. 12s.

29 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 279A.

30 MARX, K. y ENGELS, F., *Werke*, tomo 1, Berlín, Dietz Verlag, 1976, p. 231.

31 Ibid., p. 230.

32 Ibid., p. 231, con el añadido de que «la democracia [es] la esencia de toda constitución del Estado, el ser humano socializado como una particular constitución del Estado».

Pero quien esgrimiera tal objeción estaría pasando por alto que, como lo ha mostrado Kervégan, la impugnación a la que Hegel somete el modelo de Estado propio de una república democrática está inmediatamente referida a la forma de democracia antigua ejemplificada por la *polis* griega³³. Basalmente, ese rechazo descansa en la asunción, que se explicaría por una remisión implícita a la definición aristotélica de la noción en cuestión, de que «la democracia crea una identidad entre los que gobiernan y los que son gobernados»³⁴. Esto convertiría a la democracia en un régimen que se distinguiría por ser esencialmente «inmoderado», y con ello «totalizante» y tendencialmente «totalitario», así como adverso a toda estructura de representación y de división (de la unidad) del poder soberano³⁵. La consiguiente denuncia del carácter epocalmente *intempestivo* de la democracia, en cuanto inadecuada al sitio que el *Geist* moderno reconocería a la subjetividad como forma de la libertad, no tendría la misma plausibilidad, según añade Kervégan, frente a la fisonomía propiamente moderna, y desconocida para Hegel, que las instituciones democráticas pasarían a exhibir en el siglo venidero³⁶. Esto parece proveer de sustento a la irónica observación de Marx en cuanto que Hegel se habría contentado con impugnar una «tal representación» de la democracia, sin haber tenido una «idea desarrollada» de ella³⁷.

Por supuesto, sostener esto último no equivale a poner en cuestión que, tal como también lo nota Kervégan, la concepción hegeliana del Estado nos provee de algunas herramientas poderosas para analizar los límites –y cabría agregar: la crisis– de las democracias liberales contemporáneas. En lo fundamental, ello queda anclado a una peculiar caracterización de la representación política como una relación de *mediación*³⁸, que a su vez explica el ataque que Hegel dirige contra la institución del sufragio universal. Kervégan acertadamente observa, empero, que ese ataque no lo es tanto contra el sufragio universal en cuanto sufragio *universal*, sino más bien en cuanto sufragio *individual*³⁹. Frente a este régimen de representación atomística de individuos que aparecen desprovistos de toda particularidad, Hegel defiende un modelo de representación

33 KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, op. cit., pp. 212ss., 251ss.

34 *Ibid.*, p. 252.

35 *Ibid.*, pp. 254ss.

36 *Ibid.*, pp. 256ss.

37 MARX, K. y ENGELS, F., *Werke*, tomo 1, op. cit., p. 230, aludiendo al pasaje en el que Hegel desestima la concepción de la soberanía popular propia de una república democrática con cargo a que «tal representación» de la soberanía popular no admitiría ser esgrimida contra la «idea desarrollada» de aquella; véase HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 279A.

38 KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, op. cit., pp. 231ss.

39 *Ibid.*, pp. 265s.

«corporativa», en cuanto posibilitado por la singular forma de mediación que él ve realizada a través de la institución de la *corporación*⁴⁰, en la cual «lo ético retorna como algo inmanente en la sociedad civil»⁴¹.

Si bien no me es posible entrar de manera mínimamente rigurosa en este último problema aquí, permítaseme observar que la denuncia hegeliana de la ineptitud del sufragio individual como mecanismo de formación de una voluntad universal efectivamente *reconciliada* con la voluntad particular de quienes, en tal medida, tendrían que reconocer esa voluntad universal como propia parece tener bastante a su favor⁴². Pero hay que notar que ello no logra impugnar, por sí mismo, la atribución de una potestad para otorgar amnistías a una asamblea legislativa. Lo así puesto en cuestión es, más bien, la factibilidad misma de que semejante asamblea legislativa, en cuanto compuesta por individuos elegidos como resultado de la votación de quienes conforman un universo atomizado de individuos, pueda en lo absoluto operar como, en virtud de ser *reconocida* como, una asamblea de representantes.

3. La amnistía como institución del reconocimiento recíproco

3.1. *La gracia como superación no-confrontacional del crimen*

Con esto quedamos en condiciones de volver sobre las otras dos preguntas precedentemente formuladas, y que en lo que sigue quisiera atacar conjuntamente. La primera de ellas apunta a cómo habría que caracterizar el efecto resultante del ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia. Tal como ya lo anticipara, Hegel identifica ese efecto con una destrucción del crimen

40 Ibid., pp. 242ss.; latamente al respecto, BRUDNER, A., *The Owl and the Rooster*, op. cit., pp. 244ss., según quien lo que Hegel habría tematizado como una «corporación» sería una institución *-de facto* desconocida tanto en su época como en la nuestra— que tendría que operar como una unidad productiva cuya operación realizaría una forma de «democracia industrial». Sobre esto, véase también FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., pp. 6ss.

41 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 249.

42 Fundamental al respecto, FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., pp. 5s., 12ss., 16ss., destacando la anticipación que Hegel nos brindara de la impugnación de las concepciones «agregativas» de la democracia, favorables a identificar la formación de la voluntad del *demos* con la obtención de un «nosotros» meramente aritmético», lo cual no obstaría a que, como resultado de una actualización de su concepción no-atomística de la representación política, esta concepción pueda ser reconciliada con la validación del mecanismo del sufragio universal como expresión del reconocimiento de la plena igualdad política de quienes conforman el *demos*; esto exigiría, a lo menos, amplificar el alcance de lo que cabría entender por «corporación» como forma de institución mediadora, así como promover una democratización de la producción económica que tienda al reemplazo parcial de las empresas privadamente controladas por cooperativas administradas por trabajadores.

«en el perdón y el olvido», por la vía de convertir lo sucedido en no-sucedido «por el espíritu en el espíritu».

Jurídicamente, por «perdón» cabe entender aquí la renuncia del Estado a materializar una pretensión punitiva susceptible de verse actualizada en la concreta punición del agente responsable de un crimen. Hegel concibe semejante reacción punitiva como una «segunda coerción», a través de la cual la «primera coerción» representada por el crimen en cuestión logra ser objetivamente cancelada, de un modo que vuelve explícita su «nulidad» *qua* «lesión del derecho en cuanto derecho»⁴³. Esto quiere decir que la pena impuesta como reacción al hecho imputable al criminal se presenta como una «superación» del crimen que asume la forma de su *refutación*, esto es, de una respuesta que lo confronta en sus propios términos. Y esta respuesta consiste en subsumir al criminal, de un modo deferente hacia su condición de agente racional, bajo la «ley», en el sentido (kantiano) de *máxima*, que él ha pretendido validar a través de su acción⁴⁴. En tal medida, y en cuanto impuesta por un órgano judicial cuya imparcialidad lo convierte en capaz de querer «lo universal en cuanto tal», la pena da lugar a una «reconciliación del derecho consigo mismo»⁴⁵.

Pero si la función de la pena es hacer posible tal superación «confrontacional» del crimen, ¿cómo cabe explicar que, precisamente a través de una *liberación* graciosa de la pena merecida por el criminal, el crimen pueda verse «destruido» a través del «poder del espíritu»? Tal como ello queda explicitado en el suplemento al § 282, Hegel niega que esa liberación graciosa conlleve la declaración de que, en realidad, el crimen no habría sido perpetrado; antes bien, «el agraciado sigue siendo tan criminal como antes»⁴⁶. No se trata, así, de que el crimen sea *factualmente* transformado en algo «no-sucedido», sino de que el crimen sea *considerado* como no-sucedido⁴⁷. La clave radica en el carácter irreductiblemente *práctico* de semejante modo de consideración de algo, cuyo acacimiento nos consta, *como si* no hubiera acontecido, lo cual se ve avalado por la consideración de que se trata aquí de un «poder del espíritu». Pues, como

43 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., §§ 97 y 99.

44 Ibid., § 100. Ello reproduce la conjunción de lo que cabe caracterizar como los «momentos» objetivo y subjetivo de la fundamentación de la punición; al respecto, MIZRAHI, E., «La legitimación hegeliana de la pena», *Revista de Filosofía*, vol. 29, 1, 2004, pp. 13ss.; MOHR, G., «Unrecht und Strafe», en SIEP, L. (coord.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlín, 2005, pp. 114ss.; en términos tendencialmente críticos, SEELMANN, K., «Wechselseitige Anerkennung und Unrecht: Strafe als Postulat der Gerechtigkeit?», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 79, 2, 1993, pp.228 ss. Véase también BRUDNER, A., *Punishment and Freedom*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2009, pp. 40s., 45ss.; y DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, vol. XXIV, 1, 2016, pp. 38s., con nota 5.

45 Véase HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., §§ 103 y 220.

46 Ibid., 282Z.

47 CASPERS, B., «Schuld» im Kontext der Handlungslehre Hegels, op. cit., pp. 387ss., 391.

observa Brandom, «Geist» es la expresión que Hegel usa para aludir a todo aquello que es susceptible de ser adecuadamente especificado en un vocabulario *normativo*⁴⁸. Esto es consistente con que, a través de un ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia, la superación del crimen asuma la forma opuesta a la de su refutación punitiva, a saber: la forma de un *desconocimiento*, en el sentido de una renuncia deliberada a *tratar* el crimen como una acción que volvería racionalmente necesaria una reacción punitiva desplegada contra su autor⁴⁹.

Pero con esto se vuelve apremiante determinar qué circunstancias pudieran volver apropiada semejante liberación graciosa del castigo jurídicamente merecido por el autor de un hecho revestido de significación criminal. En el mismo suplemento al § 282 se nos dice que, en cuanto manifestación de la «majestad del espíritu», el ejercicio de la correspondiente prerrogativa de gracia necesita corresponderse con una decisión «carente de fundamento». Esto lleva a que Hegel quede expuesto a la acusación, tributaria de la denuncia ilustrada de la prerrogativa de gracia, de promover una configuración de semejante poder público como uno cuyo ejercicio sería necesariamente arbitrario, lo cual sería extremadamente difícil de compatibilizar con los estándares de legitimación impuestos por el modelo de un Estado de derecho⁵⁰. Quisiera ensayar una defensa de la conceptualización hegeliana del «derecho de gracia» frente a esta última objeción, por un cauce que nos debería dejar en posición de responder la última de las tres preguntas precedentemente planteadas, concerniente a lo que podríamos tematizar como los *límites* de lo jurídico.

3.2. *La gracia entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto*

Lo primero que hay que observar es que la postulación de la *carencia de fundamento* como rasgo definitorio del ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia no puede ser confundida con la afirmación de que ese ejercicio sólo podría ser caprichoso, en el sentido de «subjektivamente arbitrario»⁵¹. Pues es claro que siempre podrán ser invocadas razones que *expliquen* el otorgamiento de una amnistía o indulto. Se trata, antes bien, de que la potestad en cuestión es de tal

48 BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, The Belknap Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2019, pp. 469ss., 639ss.

49 Véase BRUDNER, A., «Retributivism and the Death Penalty», *University of Toronto Law Journal*, vol. 30, 1980, pp. 353s., quien sorprendentemente sostiene, empero, que ello implicaría el reconocimiento de que «la gracia está reconciliada con la justicia».

50 Véase CASPERS, B., »*Schuld*« im Kontext der Handlungslehre Hegels, op. cit., pp. 392ss.

51 Para una denuncia de la agudísima tensión reconocible entre la postulación de una prerrogativa soberana de gracia y el «principio de interdicción de la arbitrariedad» que sería definitorio de un modelo de Estado constitucional de derecho, véase HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», op. cit., pp. 4ss., 9; también RUIZ MIGUEL, A., «Gracia y justicia: más allá del indulto», op. cit., pp. 92ss.

naturaleza que su ejercicio no admite entenderse constreñido por una exigencia de fundamentación jurídica, esto es, por la exigencia de que la correspondiente decisión quede apoyada en razones jurídicamente *justificativas*⁵². Como observa Caspers, esto es obviamente compatible con que el titular de la prerrogativa la ejerza mostrando sensibilidad hacia consideraciones prudenciales, y en particular hacia consideraciones de conveniencia política⁵³, siendo esperable que, precisamente por esto, la liberación graciosa de una o más penas tienda a ser infrecuente, y más bien marginal⁵⁴.

Explicar esto último exige clarificar en qué sentido cabe decir, como lo hace Hegel, que en el ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia se vería reflejada una esfera «más elevada» que aquella en la que está situada la acción consistente en su ejercicio, siendo esta última la esfera en la cual el espíritu se realiza, todavía de manera solo finita, como objetivamente existente. La remisión explícita que, en la observación al § 282 y precisamente a propósito de esta última proposición, Hegel hace a su propio tratamiento de la relación entre el Estado y la religión (cristiana) nos brinda una pista suficientemente clara de qué está en juego. Aquí Hegel nos dice que «aun el Estado, las leyes y los deberes son en su realidad algo determinado que transita hacia una esfera más alta» en la cual encuentran su fundamento, aunque —cabría agregar— *nada más* que su fundamento⁵⁵. Lo crucial es que, en ese mismo pasaje, Hegel introduzca una remisión al lugar de la *Enciclopedia*, correspondiente a la apertura de la sección dedicada a «la filosofía del espíritu», donde el concepto de espíritu absoluto es introducido como el concepto correspondiente a aquella «esfera más alta» que en general admitiría ser llamada «religión» (*lato sensu*)⁵⁶, y que comprendería las subesferas más específicas respectivamente constituidas por el «arte», la «religión manifestada» y la «filosofía»⁵⁷.

Lo anterior vuelve textualmente indubitable que la esfera «más elevada», susceptible de verse reflejada en el ejercicio de una prerrogativa soberana de gracia, es aquella en la cual el espíritu, *qua* espíritu absoluto (o «infinito»), ha

52 Para una presentación canónica de la distinción entre las nociones de razón explicativa y razón justificativa (o «normativa»), véase RAZ, J., *From Normativity to Responsibility*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2011, pp. 13ss.

53 CASPERS, B., «Schuld» im Kontext der Handlungslehre Hegels, op. cit., p. 393.

54 Ibid., p. 391; véase también DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., p. 58.

55 HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 270A.

56 HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, op. cit., § 554.

57 Véase *ibid.*, §§ 556ss., 564ss., 572ss. Para un análisis de la diferencia entre las nociones de religión en sentido amplio y en sentido estricto, a propósito del tratamiento que Hegel da a la relación existente entre el Estado y la religión, véase BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit*, op. cit., pp. 115ss., 123ss.

alcanzado ya la «absoluta certeza de sí mismo»⁵⁸. Es de máxima importancia que, en la sección final del capítulo «Espíritu» de su *Fenomenología*, Hegel nos diga que, de esa manera, el espíritu se convierte en «amo» (*Meister*) de «todo hecho [*Tat*] y realidad [*Wirklichkeit*]», siendo así capaz de «deshacerse» de él y convertirlo en algo «no-sucedido»⁵⁹. Esta última descripción es literalmente coincidente con la especificación del poder del espíritu que, como ya fuera apuntado, se vería reflejado en el ejercicio de toda genuina prerrogativa soberana de gracia. Y es este mismo poder el que, unos pocos párrafos más adelante, es invocado para explicar que «[l]as heridas del espíritu» logren sanar «sin que [de ello] queden cicatrices»⁶⁰. En consideración a este poder del espíritu, «el hecho» está lejos de ser «lo imperecedero», pudiendo el espíritu traerlo «de vuelta a sí mismo», en términos tales que lo que así inmediatamente desaparece es, más bien, «la dimensión de la individualidad» (*Einzelheit*) presente en el hecho⁶¹.

De acuerdo con la reconstrucción de este pasaje y su contexto inmediato que Brandom nos ofrece en su relectura de la *Fenomenología*, esta capacidad del espíritu para hacer desaparecer lo que el hecho tiene de individual no es sino una implicación de que por «espíritu absoluto» haya que entender —tal como Hegel mismo lo explicita un poco más adelante— una forma de comunidad constituida por el reconocimiento recíproco de quienes la conforman⁶². Una comunidad de esta índole, agrega Brandom, exhibe una «estructura reconocitiva», sincrónica y diacrónicamente sustentada por las actitudes simétricas de confianza y disposición al perdón que sus miembros adoptan al juzgar, de modo magnánimo, lo que cada uno de ellos ha hecho, hace y hará como algo que todos han hecho, hacen y harán.

Aquí sólo quisiera destacar una consecuencia que Brandom extrae de lo anterior: en una comunidad estructurada por tales actitudes simétricas de confianza y disposición al perdón, «hay un sentido genuino en el cual todo es hecho por todos»⁶³. Esto contribuye a esclarecer en qué sentido, al interior de semejante comunidad, puede hacerse desaparecer lo que el hecho tiene de individual. Nuevamente en palabras de Brandom: lo que el agente ha hecho puede ser entendido no solamente como algo de lo cual él es responsable, sino como algo de lo cual *todos* somos responsables⁶⁴. En tal medida, participar de una

58 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, p. 491.

59 Ídem.

60 *Ibid.*, p. 492.

61 Ídem.

62 *Ibid.*, p. 493. Al respecto, BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, op. cit., pp. 583ss., 598.

63 *Ibid.*, p. 625.

64 *Ibid.*, p. 627.

comunidad de reconocimiento recíproco es tomar parte en la realización de que aquello que el espíritu es para la consciencia en cuanto autoconsciencia, según reza el célebre pasaje de la sección «Autoconsciencia» de la *Fenomenología*: «yo, que es nosotros, y nosotros, que es yo»⁶⁵.

3.3. *La amnistía como reflejo del reconocimiento recíproco*

En su cuento *La forma de la espada*⁶⁶, Borges nos obsequia una muestra de cómo semejante realización del espíritu absoluto pudiera llegar a ser accesible para la consciencia finita de uno cualquiera de nosotros. El cuento nos transmite un relato que al meta-narrador habría sido compartido por un interlocutor, a quien todos en el pueblo de Tacuarembó llamaban «el Inglés de *La Colorada*», portador de una llamativa cicatriz facial. El relato concierne al involucramiento del Inglés en los esfuerzos de quienes, en los primeros años de la década de 1920, conspiraban por la independencia de Irlanda. En ese marco, explicaba el Inglés, este había conocido a un jovenzuelo afiliado a la misma causa, cuyo nombre era John Vincent Moon y que destacaba por el sentido de autosuficiencia y el tono apodíctico con los que, desde el primer momento, se pusiera a disertar sobre el materialismo dialéctico y el seguro —porque históricamente necesario— triunfo de la revolución proletaria. En palabras del Inglés: «[e]l nuevo camarada no discutía: dictaminaba con desdén y con cierta cólera»⁶⁷.

El relato del Inglés prosigue con la narración de lo acontecido ya al anochecer de ese mismo día: la respectiva célula de independentistas, integrada entre otros por el Inglés y por John Vincent Moon, se vio enfrentada a un tiroteo, que dejó a Moon «como eternizado por el terror». El Inglés habría logrado sacarlo con vida del lugar. Lo importante es que el incidente habría revelado que la cobardía de Moon era irreparable. Al respecto, el narrador ofrece la siguiente descripción de lo que él habría sentido, al separarse transitoriamente de Moon, al día siguiente:

Me abochornaba ese hombre con miedo, como si yo fuera el cobarde, no Vincent Moon. Lo que hace un hombre es como si lo hicieran todos los hombres. [...] Acaso Schopenhauer tiene razón: yo soy los otros, cualquier hombre es todos los hombres, Shakespeare es de algún modo el miserable John Vincent Moon⁶⁸.

65 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 145. Al respecto, FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», op. cit., pp. 3ss., dando cuenta de cómo, para Hegel, la autoconsciencia no es sino «el resultado necesario de una red universal de reconocimiento».

66 BORGES, J.L., *Obras Completas I*, Emecé, Buenos Aires, 1996, pp. 491ss.

67 *Ibid.*, p. 492.

68 *Ibid.*, p. 493.

El relato del narrador prosigue con la descripción de cómo, al cabo de nueve días que hubiera pasado guarnecido en la quinta de un general junto a Moon, este terminó traicionándolo, por la vía de entregarlo a cambio de dinero, cual Judas, a las fuerzas contra-independentistas. Al descubrir esto, el traicionado habría alcanzado a infligir un corte, con forma de media luna, en el rostro de Moon, haciendo uso de un alfanje, especie de sable, corto y corvo. Quizá no sea superfluo agregar que el cuento se cierra con el narrador confesando al meta-narrador que él —el Inglés— es en realidad John Vincent Moon y que le ha narrado así la historia para conseguir que lo oyera hasta el final, para que recién entonces el meta-narrador pudiera despreciarlo.

En los términos de la alegoría con la que se cierra la sección «Espíritu» de la *Fenomenología*⁶⁹, la posibilidad de un genuino reconocimiento recíproco depende de que, en una situación como la figurada por Borges, el sujeto en posición de juzgar a quien, al confesar lo que ha hecho y así lo que es⁷⁰, reconoce su falta se muestre a su vez dispuesto a reconocerse «a sí mismo en aquel que confiesa»⁷¹, con lo cual la «confesión» (*Geständnis*) se volvería recíproca. Y solo en la medida en que ello vaya acompañado, por parte de quien está en posición de juzgar al otro, del reconocimiento explícito de que juzgar también es actuar, y no simplemente contemplar la acción que se atribuye a aquel se juzga, entre uno y otro sujeto se constituirá la forma de reconocimiento recíproco que Hegel tematiza como «perdón» (*Verzeihung*), a saber: el «renunciamiento a sí mismo» implicado en la aceptación, por parte del que está en posición de juzgar, de que él está asimismo expuesto a ser juzgado por su acción de juzgar, según normas que comparte con aquel a quien está en posición de juzgar⁷².

Debería ser claro, ahora bien, que tal comunidad de reconocimiento recíproco no puede ser instaurada en la forma de una comunidad «objetivamente» instituida, esto es, al modo que es propio de un mundo jurídicamente organizado. Esta es una implicación de que el espíritu absoluto se desenvuelva en una esfera más elevada que aquella en la cual el mismo espíritu, todavía finito, se objetiva al modo de una forma vida ética, concretamente practicada. En el modo de juzgar que es propio de esta última esfera se manifiesta la *finitud* que el espíritu todavía exhibe en su momento objetivo, y no absoluto, de realización. Pero precisamente esto hace reconocible la importancia de que, en la configuración institucional de nuestros regímenes políticos, sigan encontrando algún

69 HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 464ss.

70 Pues, como observa HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 124: «[I]o que el sujeto es, es la serie de sus acciones».

71 BRANDON, R., *A Spirit of Trust*, op. cit., p. 595.

72 Véase HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 492. Al respecto, y en inmediata referencia a la «subjetividad del agente punitivo», DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., pp. 64ss., destacando cómo, desde esta perspectiva, «la punición ocupa el mismo espacio conceptual que el perdón».

espacio aquellas potestades a través de cuyo ejercicio, como sucede con la potestad de amnistiar, se ve reflejamente actualizada la posibilidad, por marginal que sea, de que *todos* asumamos la responsabilidad por uno o más hechos inmediatamente imputables a uno o más de aquellos con quienes compartimos una forma de vida que, sin embargo, no logra estar a la altura del pleno reconocimiento recíproco ni de la forma de magnanimidad que este puede sustentar⁷³.

Dicho a modo de conclusión provisional: la posibilidad institucionalmente latente de que, ante una situación de conflicto que alcance el umbral de lo criminal, nos hagamos colectivamente responsables de los hechos así perpetrados, por la vía de amnistiar a aquellos cuya agencia individual se ha visto inmediatamente involucrada en su perpetración, es un recordatorio de la *finitud* que aqueja al modo en que semejante conflicto puede ser jurídicamente procesado o administrado. Desde este punto de vista, la forma de ley que exhibe una amnistía la convierte en especialmente apta para servir como vehículo de semejante autoatribución colectiva de responsabilidad, en la medida en que las circunstancias que de hecho motivan su otorgamiento vuelvan políticamente virtuoso su otorgamiento.

El problema quizá esté en que ya no confiamos en nuestra capacidad de identificar, discriminativamente, aquellas situaciones más o menos *excepcionales* en las cuales pudiera ser apropiada tal autoatribución colectiva de responsabilidad, capaz de expresarse en la renuncia estatal a reaccionar punitivamente contra los autores individuales de los crímenes que estaríamos, así, resignificando como hechos *nuestros*. Pero si esto es así, ¿no debería verse asimismo minada la confianza que implícitamente reclamamos tener en la aceptabilidad del tratamiento como *no excepcionales* de todos aquellos casos en los cuales, por defecto, entendemos precedente responsabilizar de *sus* hechos a aquellos en contra de quienes el Estado habría de reaccionar punitivamente, con cargo a que lo merecen?

4. La amnistía como manifestación de la finitud de lo jurídico

La legitimidad de la pregunta recién planteada no reposa en la postulación apriorística de lo que, con intención crítica, Liborio Hierro tematiza como «una pretendida potestad de perdonar-graciosamente que acompañaría indisolublemente a la potestad de castigar-no-arbitrariamente»⁷⁴. Más bien, la pregunta

73 Acerca de la *simetría* que tendrían que exhibir las posiciones ocupadas por quienes se han visto enfrentados en un conflicto político cuya beligerancia pudiera volver apropiada la dictación de una amnistía, véase MAÑALICH, J.P., *Terror, pena y amnistía*, op. cit., pp. 50ss., con referencias ulteriores.

74 HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», op. cit., p. 25.

es legítima simplemente porque, como observara Karl Binding a propósito de la fisonomía de la punición estatal, «los seres humanos castigan a seres humanos, y no los hechos [*Taten*] a sí mismos»⁷⁵. No solo es inteligible, sino también valioso, que en la operación rutinaria de la aplicación de la ley penal esta se nos presente, según la célebre descripción de Kant, como poseyendo el carácter de un «imperativo categórico»⁷⁶. Pero que la ley penal exhiba semejante carácter no es independiente de que quienes le dan aplicación la traten como tal⁷⁷. Pues, al igual que cualquier otro estatus normativo, la «incondicionalidad» predicable de la ley penal, consistente en la insensibilidad de su aplicación a consideraciones prudenciales, es un estatus socialmente *conferido*, y más precisamente: un estatus instituido por las *actitudes* de quienes toman parte en la práctica de su aplicación⁷⁸. Y es precisamente una *absolutización* de la esfera en la cual la ley penal se nos presentaría, en sus términos, como un imperativo categórico lo que subyace al enérgico repudio que, en su *Rechtslehre*, Kant dirige contra la postulación de un «derecho de gracia» no puramente referido a la posible liberación de penas a favor de quienes incurrieran en atentados contra el monarca mismo⁷⁹.

Frente a esto, la defensa hegeliana de la institución de la amnistía que aquí se ha presentado descansa, crucialmente, en la puesta en entredicho de esa absolutización de la esfera del derecho. Por ello, no deja de ser una muestra de «ironía de la historia» que Binding reprochara a Hegel haber favorecido una representación mecanicista de la punición como algo que el hecho imputable como crimen desencadenaría por sí mismo⁸⁰, en lo cual se vería reflejada una «sobreestimación del derecho»⁸¹. Según Binding, al presentar su teoría de la «necesidad dialéctica» de la pena⁸², que identificaría esta con la «consecuencia lógica» del crimen⁸³, Hegel pasaría enteramente por alto que la imposición

75 BINDING, K., *Strafrechtliche und strafprozessuale Abhandlungen*, tomo I, Duncker & Humblot, Múnich y Léipzig, 1915, p. 79.

76 KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, 2ª ed., Werksausgabe VIII, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1977, A 196 / B 226; al respecto, MAÑALICH, J.P., «Respeto y retribución. La pena jurídica en la *Metafísica de las Costumbres*», *Revista de Ciencia Política*, vol. 38, 3, 2018, pp. 510ss.

77 Véase MACCORMICK, N., *Institutions of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp. 26ss., quien plausiblemente sugiere que la diferente fuerza respectivamente exhibida por las reglas que él caracteriza como de «aplicación absoluta», de «aplicación estricta» y de «aplicación discrecional» no puede ser concebida como un atributo intrínseco de las reglas en cuestión, sino sólo como uno determinado por las reglas de *segundo orden* que modelan la práctica de su aplicación.

78 Véase BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, op. cit., 262ss.

79 KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, op. cit., A 206 / B 239, 459s. Al respecto, BRUDNER, A., «Retributivism and the Death Penalty», op. cit., pp. 352ss.

80 BINDING, K., *Grundriss des Deutschen Strafrechts. Allgemeiner Teil*, 8ª ed., Felix Meiner, Léipzig, 1913, pp. 205s.

81 *Ibid.*, p. 217.

82 *Ídem.*

83 *Ibid.*, p. 206.

de la pena jurídica presupone un «doble acto» del Estado en cuanto titular de la correspondiente autoridad punitiva, a saber: el acto legislativo resultante en la puesta en vigor de la respectiva ley penal, por un lado, y el (complejo) acto jurisdiccional implicado en la persecución y el juzgamiento, por otro⁸⁴. Que la pena deba ser concebida, con Hegel, como la reacción que demuestra la «nulidad» jurídica del crimen, sería indicativo, según Binding, de que aquel identificaría la pena con algo que se seguiría del crimen con «necesidad dialéctica»⁸⁵.

El tenor del reproche así formulado muestra que es Binding quien pasa así por alto, empero, algunos datos elementales de la conceptualización de la pena jurídica que Hegel nos presenta en sus *Grundlinien*. Pues Binding parece asumir que la caracterización de la punición como necesaria respondería al modelo de una necesidad nomológica, o aun metafísica, en el sentido de que aquella se correspondería con un evento que no podría dejar de acaecer tras la perpetración de un crimen. Esto supone desconocer que, para Hegel, el carácter necesario de la punición del criminal responde, más bien, a la noción de una necesidad *racional*.

El crimen necesita ser cancelado punitivamente, de un modo que haga objetivamente reconocible la refutación de la declaración imputable al criminal en la forma de una demostración de su «nulidad»: el crimen se presenta como una «primera coerción» que, de no ser cancelada, «valdría»⁸⁶. Según lo ya explicado, ello volvería racionalmente necesario, a la vez que congruente con el reconocimiento que el criminal mismo merece recibir como agente racional, que esa declaración resulte cancelada a través de una respuesta que la confronte en sus propios términos, haciendo explícita la subsunción del criminal, autorizada por este a través de la perpetración del *hecho* que le es imputable, bajo la máxima que él ha entablado a través de su actuar, lo cual quiere decir: que la confronte en la forma de una «segunda coerción», que es el estatus que exhibiría la reacción punitiva capaz de producir una «reconciliación del derecho consigo mismo»⁸⁷. Y contra lo sugerido por Binding, es claro que Hegel tematiza la punición, así entendida, como una *acción* ejecutada en respuesta a la toma de posición en la que consiste el crimen, y no como un mero evento que habría de acaecer tras la perpetración de aquel.

Esto último se vuelve indiscutible si nos preguntamos por qué es justamente la superación confrontacional del crimen lo que, tal como nos lo dice el epígrafe que precede al § 104 de los *Grundlinien*, marca la transición desde el dominio del derecho abstracto, en el cual la voluntad libre aparece bajo la forma de la *personalidad*, hacia el dominio de la moralidad, en el cual la voluntad libre se

84 Ídem.

85 Ibid., pp. 218s.

86 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 99. Al respecto, MOHR, G., «Unrecht und Strafe», op. cit., pp. 105ss.

87 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 220.

nos presenta, en cuanto voluntad reflexiva, bajo la forma de la *subjetividad*⁸⁸. En lo que aquí interesa, y en congruencia con el tenor del § 103, la posibilidad misma de que la reacción coercitiva padecida por el criminal se constituya como una instancia de justicia punitiva, y no en cambio como una instancia de venganza —la cual solo podría reclamar ser justa «según el contenido», mas no «según la forma»⁸⁹, dependería de que esa reacción se corresponda con la pretensión «de una voluntad que como voluntad subjetiva particular quiera lo universal en cuanto tal»⁹⁰. Y esto pasa por la *institucionalización* jurídica de la reacción punitiva al crimen, lo cual condiciona, ulteriormente, que esa reacción pueda ser identificada con una pena *estatal*⁹¹.

Al interior de la forma de vida ética propia de un moderno Estado constitucional, ello se vería expresado en que la punición se encuentre institucionalmente configurada como una tarea solo realizable por un tribunal⁹². Esto presupone que la pena que este imponga refleje la gravedad del crimen perpetrado en consideración a la «peligrosidad de la acción para la sociedad civil», siendo «la representación y la consciencia de la sociedad civil» lo que, en este plano, resultaría distintivamente afectado por la «existencia exterior» de la lesión del derecho en la que consiste el crimen⁹³. En ello radicaría que, a través de la perpetración del crimen, «en un miembro de la sociedad todos los demás sean lesionados», lo cual supone que el correspondiente juicio de cuantificación de la gravedad social del respectivo crimen se encuentre legislativamente plasmado en el correspondiente «código de penas» (*Strafkodex*), que será necesariamente relativo a su tiempo y a la situación de la sociedad civil⁹⁴.

Lo anterior muestra que Hegel no pasa por alto, en lo absoluto, el «doble acto» estatal —legislativo y jurisdiccional— involucrado en la penalización del crimen y la punición del criminal. En referencia a una práctica punitiva propiamente institucionalizada *qua* práctica estatal, con Hegel ya no podemos concebir el castigo como «necesitado por el injusto» en el que consiste el crimen,

88 Ibid., § 105. Al respecto, y detalladamente, QUANTE, M., *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart y Bad Cannstatt, 1993, pp. 35ss.; también DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., pp. 49s.

89 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 102.

90 Ibid., § 103; QUANTE, M., *Hegels Begriff der Handlung*, op. cit., pp. 33s.

91 Fundamental al respecto, DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., pp. 41, 47 ss.

92 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 220. Detalladamente acerca de esto, DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., pp. 45ss.

93 HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., § 218A.

94 Ídem. Sobre esto, CASPERS, B., «*Schuld: im Kontext der Handlungslehre Hegels*», op. cit., pp. 374ss., analizando la tendencia a la moderación punitiva que, según Hegel, resultaría de la institucionalización formal del «poder de la sociedad» para enfrentar la criminalidad, cuyo ejercicio rutinario contribuiría a que la sociedad civil se vuelva progresivamente más segura de sí misma.

sino más bien como una «validación del orden normativo y [...] de la estructura reconocitiva de la sociedad»⁹⁵. Y sólo a partir de esta comprensión de la reacción punitiva como una *acción* estatal se vuelve inteligible la posibilidad de que el Estado renuncie, graciosamente, a la punición. Que Hegel haya identificado esta última posibilidad con un reflejo de una esfera «más elevada», según ya se explicara, es indicativo de que, *pace* Binding, Hegel no puede ser acusado de haber incurrido en una «sobrestimación del derecho» al presentarnos su conceptualización especulativa de la pena.

Con esto volvemos a la pregunta planteada al inicio de esta (última) sección: en la aversión liberal a la posible liberación graciosa de una punición jurídicamente merecida podría manifestarse, irónicamente, el anhelo de que tal punición sí sea algo que mecánicamente tuviera lugar tras la perpetración del respectivo crimen. En tal medida, la apuesta por suprimir toda posible expresión de una prerrogativa soberana de gracia se presenta como funcional a una reinterpretación mecanicista de la impartición de justicia punitiva, que eventualmente conduzca a una obliteración de la responsabilidad que, en último término, la respectiva comunidad política ha de asumir por las penas que impone y ejecuta, o que deja de imponer o de ejecutar⁹⁶. Y si es verdad que en una prerrogativa soberana de gracia como la correspondiente a una potestad (legislativa) para dictar amnistías se ve reflejada la majestad del pleno reconocimiento recíproco en la que consiste el espíritu absoluto, entonces en el contemporáneo sentido común favorable a su supresión quizá encontremos una corroboración puntual de la resignación con la que, según Kervégan, tendríamos que admitir que «ya no vivimos a la altura del espíritu absoluto»⁹⁷.

95 DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», op. cit., p. 68.

96 Fundamental al respecto, *ibid.*, pp. 66ss., enfatizando la naturaleza irreductiblemente política del deber de soportar la irrogación del mal en la que consiste la pena que le es judicialmente imputada.

97 KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, op. cit., p. xvi.

Bibliografía

- BINDING, K., *Grundriss des Deutschen Strafrechts. Allgemeiner Teil*, 8ª ed., Felix Meiner, Leipzig, 1913.
- _____, *Strafrechtliche und strafprozessuale Abhandlungen*, tomo I, Duncker & Humblot, Múnich y Leipzig, 1915.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit*, 2ª ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2006.
- BORGES, J. L., *Obras Completas I*, Emecé, Buenos Aires, 1996.
- BRANDOM, R., *A Spirit of Trust*, The Belknap Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2019.
- BRUDNER, A., *Punishment and Freedom*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2009.
- _____, «Retributivism and the Death Penalty», *University of Toronto Law Journal*, vol. 30, 1980, pp. 337-355.
- _____, *The Owl and the Rooster: Hegel's Transformative Political Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017.
- CARRACEDO, E., «Epitafio para el indulto desde los fines de la pena», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, pp. 211-249.
- CARRÉ DE MALBERG, R., *Teoría general del Estado*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1998.
- CASPERS, B., *„Schuld“ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Felix Meiner, Hamburgo, 2012.
- CORREA, C., «El Decreto Ley de Amnistía: orígenes, aplicación y debate sobre su validez», en VELOSO, P. (ed.), *Justicia, derechos humanos y el decreto ley de amnistía*, PNUD, Santiago, 2014, pp. 13-68.
- DU BOIS-PEDAN, A., «Hegel and the Justification of Real-world Penal Sanctions», *Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, vol. XXIV, 1, 2016, pp. 37-7, disponible en: <https://doi.org/10.1017/cjlj.2016.2>.
- FERRO, B., «Hegel, Liberalism and the Pitfalls of Representative Democracy», *Hegel Bulletin*, vol. 53, 2016, pp. 1-22, disponible en: <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.53>.
- HEGEL, G. W. F., *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986.

- HIERRO, L., «Sobre el indulto. Razones y sinrazones», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, pp. 1-61.
- KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, 2ª ed., Werksausgabe VIII, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1977.
- KERVÉGAN, J.-F., *The Actual and the Rational*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2018.
- LAPORTA, F., «Ley», *Eunomía*, N° 22, 2022, pp. 253-266, disponible en: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2022.6815>.
- MACCORMICK, N., *Institutions of Law*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- MAÑALICH, J. P., «¿Democracia liberal o libertad democrática?», *Estudios Públicos*, N° 134, 2014, pp. 155-167.
- _____, «Respeto y retribución. La pena jurídica en la *Metafísica de las Costumbres*», *Revista de Ciencia Política*, vol. 38, 3, 2018, pp. 507-526, disponible en: <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2018000300507>.
- _____, *Terror, pena y amnistía*, Flandes Indiano, Santiago, 2010.
- MARKEL, D., «Against Mercy», *Minnesota Law Review*, vol. 88, 2004, pp. 1421-1480.
- _____, «The Justice of Amnesty? Towards a Theory of Retributivism in Recovering States», *Toronto Law Journal*, vol. 49, 1999, pp. 389-445.
- MARX, K. y ENGELS, F., *Werke*, tomo 1, Berlín, Dietz Verlag, 1976.
- MARXEN, K., *Rechtliche Grenzen der Amnestie*, C. F. Müller, Heidelberg, 1984.
- MIZRAHI, E., «La legitimación hegeliana de la pena», *Revista de Filosofía*, vol. 29, 1, 2004, pp. 7-31.
- MOHR, G., «Unrecht und Strafe», en SIEP, L. (coord.), *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlín, 2005, pp. 95-124.
- QUANTE, M., *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart y Bad Cannstatt, 1993.
- RAZ, J., *From Normativity to Responsibility*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2011.
- RUIZ MIGUEL, A., «Gracia y justicia: más allá del indulto», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, pp. 89-209.
- SEELMANN, K., «Wechselseitige Anerkennung und Unrecht: Strafe als Postulat der Gerechtigkeit?», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 79, 2, 1993, pp. 228-236.
- SILVA SÁNCHEZ, J., «El perdón: prólogo para penalistas», en MOLINA, F. (coord.), *El indulto. Pasado, presente y futuro*, BdeF, Montevideo y Buenos Aires, 2019, pp. 63-87.