

# Justicia y Formación: la *Filosofía del derecho* de Hegel y la Justicia en Colombia<sup>1</sup>

**Fernando Forero**

Facultad de Humanidades, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá  
jfforerop@pedagogica.edu.co

---

## Resumen:

La *Bildung* (formación) es, según Hegel, el proceso por el cual lo particular se supera en lo universal o, en otras palabras, implica la elevación del individuo y del conjunto social. Por eso, la *Bildung* también puede entenderse como la configuración de una cultura o de un pueblo, así como el cultivo de ciertas orientaciones individuales y comunitarias. La *Filosofía del derecho* de Hegel muestra que el individuo formado es aquel que, aun sabiéndose ciudadano privado, se reconoce partícipe de un proceso más amplio e integrado en un orden espiritual. En el proceso mediante el cual los grupos humanos han ido otorgando un sello racional a la realidad social, se generan instituciones y formas supraindividuales del trabajo, la economía, el lenguaje, la justicia y la educación escolar y superior. Éstas no son invenciones caprichosas de los individuos, sino expresiones de una racionalidad inherente al mundo. Todas ellas constituyen la *Bildung* de una sociedad. En este artículo interesa una de estas instancias: la justicia. El texto sostiene que, en Hegel, la justicia debe entenderse como la elevación del individuo de lo meramente particular a lo universal; es decir, como una justicia formativa. No se trata de asumirla solamente mediante procesos punitivos que afirman el poder del Estado, sino como la oportunidad de conferir a la realidad un sello racional: los ciudadanos deben verse a sí mismos como más racionales, y la realidad social debe encarnar también esa racionalidad. El artículo tiene tres secciones: la primera comenta el asunto, poco explorado por los estudiosos, de la justicia en la *Filosofía del derecho* de Hegel; la segunda se ocupa de la formación en esta obra y pregunta cómo una institución como la justicia implica formación, sosteniendo que, para Hegel, se trata de una institución formativa; la última sección presenta la idea de una justicia formativa para el caso concreto de la Colombia actual.

**Palabras clave:** Hegel; formación; instituciones formativas; justicia; *Filosofía del derecho*

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2026.1s.81>

---

<sup>1</sup> Este artículo se realizó en el marco del Proyecto MIN-UPN-937-24 (Contrato No. 112721-482-2023, del 25 de abril de 2024), titulado *El problema de la formación: actualización de un concepto fundamental en la educación y su despliegue en la enseñanza de la filosofía*, financiado con recursos del Patrimonio Autónomo Fondo Nacional de Financiamiento para la Ciencia, la Tecnología y la Innovación Francisco José de Caldas.

---

**Abstract:****Justice and Formation: Hegel's Philosophy of Right and Justice in Colombia**

*Bildung* (formation) is, according to Hegel, the process by which the particular is overcome in the universal or, in other words, involves the elevation of the individual and the social whole. Thus *Bildung* can also be understood as a culture or people forming, the cultivation of certain individual and community orientations. Hegel's *Philosophy of Right* shows that the formed individual is one who, while knowing himself to be a private citizen, recognizes himself as a participant in a larger process and integrates himself into a spiritual order. In the process by which human groups have been giving social reality a rational stamp, a universal form, institutions are generated, supraindividual forms of work, economy, language, justice, the institutions of school and higher education, which are not just capricious inventions of individuals, but take place as the recognition of a rationality inherent in the things. All these institutions constitute the *Bildung* of a society. In this article we are concerned with one instance: that of justice. The text argues that justice in Hegel must be understood as raising the individual from the merely particular to the universal, that is, it must be a formative justice; justice must be assumed, not so much through punitive processes in which the power of the state is claimed, but as the opportunity for reality to be given a rational stamp: citizens must see themselves as more rational and social reality must also embody that reason. This article has three sections: the first discusses the issue, little explored by commentators, of justice in Hegel's *Philosophy of Right*. The second part deals with the formation involved in such an institution; it argues that justice is for Hegel a formative institution. The last part draws conclusions from the approach developed for justice processes in Colombia.

**Key words:** Hegel; Formation; Formative Institutions; Justice; *Philosophy of Right*

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2026.1s.81>

---

## 1. Introducción

El artículo que presentamos se estructura en tres partes. En la primera se expone el planteamiento sobre la justicia en la *Filosofía del derecho* de Hegel; la segunda desarrolla la noción de formación en dicha obra. La última parte introduce la tesis según la cual una institución como la justicia, en este autor, posee un carácter formativo; es decir, muestra el nexo entre justicia y formación en Hegel y deriva algunas consecuencias para la justicia en Colombia. Tanto el concepto de justicia como el de formación constituyen un bajo continuo en la *Filosofía del derecho* que los especialistas en Hegel no han reconocido suficientemente. Esto se debe, por un lado, a que el vocabulario de la justicia no es propiamente hegeliano y, por otro, a que la formación suele abordarse desde la *Fenomenología del espíritu*, donde existe un capítulo completo dedicado a este

tema.<sup>2</sup> En la recepción de la *Filosofía del derecho*, estos dos conceptos apenas aparecen. Precisar los alcances y límites de la justicia y la formación en la obra mencionada constituye el propósito central del artículo. Obtener algunos rendimientos de dicha reflexión para los procesos de justicia en la Colombia actual es el objetivo final del texto.

## 2. La justicia en la *Filosofía del derecho* de Hegel

El tema de la justicia está ligado al asunto del castigo; una manera inmediata de concebir el castigo justo suele apoyarse en un enfoque utilitarista o pragmático. Hegel denomina estas perspectivas ‘fundamentos subjetivos del castigo’, pues lo justifican en tanto actúa como disuasión para el posible delincuente o como una coacción que pretende evitar la reincidencia.<sup>3</sup> En este marco, el castigo se funda en consideraciones meramente utilitarias o pragmáticas, lo cual impide que el derecho quede reducido a la pura arbitrariedad. En este contexto aparece Kant como quien supera dicha posición. Para varias teorías del derecho, el filósofo de Königsberg representa la formulación más precisa de la justicia retributiva. Según él, la legitimidad del derecho penal surge del hecho de que el Estado encarna la voluntad racional de los individuos y representa el orden institucional. Por eso, el castigo se deriva de la idea misma de derecho: si éste se vincula con la razón universal y con su facultad de coaccionar —esto es, de superar los obstáculos que se oponen a la voluntad universal—, entonces el castigo forma parte de la propuesta del derecho, en tanto constituye la respuesta o contragolpe ante la violación de la ley.<sup>4</sup> El delito amenaza el orden jurídico, y el castigo se justifica porque restablece ese orden; retribuye la lesión u ofensa infligida al derecho. Esta concepción configura una teoría retributiva que puede sintetizarse en tres rasgos: primero, sólo puede ser castigado quien haya cometido un delito; segundo, el castigo debe ser proporcional al delito. Estos dos rasgos se inscriben en el esfuerzo moderno por evitar la arbitrariedad del poder soberano: cuando la naturaleza y la proporción del castigo dependen de la potestad caprichosa del soberano, surge la injusticia. El tercer rasgo consiste en que el castigo es inmanente a la ley. Se trata de una tradición que restaura el imperio de la norma jurídica. En términos generales, este es

---

2 Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*. In: idem, *Werke in 20 Bänden*. Bd. III. Eds. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2016.

3 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: idem, *Werke in 20 Bänden*. Bd. VII. Eds. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2016.

4 Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten*, § VII. In: idem, *Werke*. Bd. IV. Deutschland, Wissen verbindet 2016, p. 231.

el marco de la justicia retributiva que puede encontrarse en la Doctrina del derecho de la *Metafísica de las costumbres* de Kant.<sup>5</sup>

Se ha sostenido que Hegel mantiene una concepción retributiva del castigo. Tal lectura se apoya, desde luego, en la primera parte de la *Filosofía del derecho*, titulada “El derecho abstracto”.<sup>6</sup> Allí aparecen las primeras consideraciones sobre el castigo, que son además las más citadas.<sup>7</sup> Conviene aclarar, sin embargo, que en su obra no es clara la noción misma de justicia. Hegel no se propone elaborar una teoría de la justicia, por lo que resulta difícil situarlo entre los fundadores de la justicia moderna —sea retributiva o de cualquier otro tipo—. No obstante, su pensamiento puede leerse dentro de dicha tradición, y las reflexiones sobre el castigo que aparecen en el derecho abstracto sí dan la impresión de que mantiene esa idea de retribución: el castigo devuelve al derecho la lesión producida por el delito; responde a la ofensa de modo que restituye lo que el delito había negado. En el derecho abstracto esto se advierte con relativa nitidez si se consideran los momentos de su dialéctica. El primer momento es la propiedad, que resulta lesionada por lo que Hegel denomina la injusticia. Antes de que aparezca una tematización de la justicia, aparece la injusticia.<sup>8</sup> El derecho es negado por ésta y el castigo debe negar esa negación y restaurar el orden jurídico. En ese sentido, el derecho gana concreción a través del castigo que enfrenta al delito como segunda negación. La posibilidad de castigar le otorga efectividad al derecho: si se analiza conceptualmente, debe encontrarse en él la posibilidad del castigo; de lo contrario, el derecho carecería de realidad. Esa es la constelación de sentido del derecho retributivo.

Una perspectiva como esta permanece en el nivel del derecho abstracto y no considera las reflexiones de Hegel sobre el derecho en su conjunto. En Hegel, el derecho y la justicia no se agotan en el derecho abstracto; para comprenderlos adecuadamente es preciso acudir a la eticidad.<sup>9</sup> Sostengo que

5 Ibid., § VII, p. 232.

6 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 82–104, op. cit., pp. 102–104.

7 Mohr, G., *Unrecht und Strafe*. In: Siep, L. (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin – Boston, De Gruyter 2017, p. 84.

8 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit.

9 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit. Ya desde sus Escritos tempranos y del periodo de Jena, Hegel puso en evidencia la tensión que se expresa en el derecho moderno: por un lado, la moralidad subjetiva y una interioridad abstracta; por otro, la legalidad exterior y una fuerza coercitiva igualmente abstracta frente al individuo. Esta es la formulación del principio de reflexión en la filosofía moderna. Tal escisión se supera ya en el Ensayo sobre el derecho natural (Hegel, G. W. F., *Jenaer Schriften 1801–1807*. In: idem, *Werke in 20 Bänden*. Bd. II. Eds. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2016; que debe leerse como una continuación del texto sobre La constitución de Alemania (Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften 1801–1807*. In: idem, *Werke in 20 Bänden*. Bd. I. Eds. E. Moldenhauer – K. M. Michel. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2016). El concepto central allí es el de eticidad, con el cual Hegel piensa la libertad y mediante el cual el derecho alcanza una existencia individual, pero también

en la sección de la eticidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel hay elementos restaurativos y, en el fondo, formativos. Para Hegel la justicia no se realiza cuando se ejecuta la pena, sino cuando se restablece el tejido social que el delito ha roto. El derecho abstracto representa un orden normativo referido a la voluntad particular e individual; es la voluntad de una persona considerada sin las mediaciones de su pertenencia a una comunidad ética, a las instituciones del Estado, a los grupos humanos, a la familia o a las asociaciones del trabajo. Hegel abstrae al individuo en cuanto persona, es decir, en su voluntad más restringida, en su deseo inmediato y en su pretensión básica, que él sitúa en la propiedad. Lo primero para el individuo es afirmarse frente al mundo natural, y en ese sentido la propiedad se justifica, no porque satisfaga necesidades, sino porque expresa la afirmación de la persona. El derecho abstracto es, pues, un marco de análisis limitado. Examina las regulaciones que permiten considerar a los individuos en esa abstracción, donde sólo cuentan como voluntades inmediatas. Su única relación con el ámbito externo es la propiedad sobre lo exterior del mundo.<sup>10</sup> Pero se trata de individuos abstractos, no mediados por una tradición, por la historia, por costumbres o por el lenguaje; todo esto aparece recién en la eticidad. Consideremos, entonces, lo que ocurre en esa sección.

---

objetiva y espiritual. Rosenkranz afirma de estos primeros textos sobre el derecho que “dejan entrar por primera vez su propio sistema [el de Hegel] con más determinación” (Rosenkranz, K., Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin, Duncker und Humboldt 1844, p. 177). En el Hegel de Jena encontramos tres momentos mediante los cuales se realiza el derecho: el individuo se sitúa en un ámbito más amplio, básico y profundo, que es la eticidad; la tesis fuerte es que el individuo sólo alcanza su plena expansión en su mundo ético, social, cultural y tradicional, donde existen un lenguaje, una historia, etc. En el Sistema de la eticidad, la dialéctica comienza mostrando la eticidad: se parte del individuo que es un todo o que se sabe en correspondencia con lo universal (particular concreto), luego se pasa a lo universal y, finalmente, al singular abstracto (Hegel, G. W. F., *Schriften und Entwürfe* (1799–1808). In: idem, *Gesammelte Werke*. Bd. 5. Eds. M. Baum – K. Rainer. Hamburg, Felix Meiner 1998). De inmediato, el individuo aparece como miembro de un pueblo, por lo cual no se tematiza la conciencia. En el Esbozo sistemático de Jena I de 1803–1804, por su parte, se expone el concepto de conciencia, pero éste aparece ligado inmediatamente al de espíritu: la conciencia es espíritu real existente, es decir, la presencia en lo individual de lo universal, o, como lo expresa Hegel, singularidad absoluta y universalidad absoluta a la vez (Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. In: idem, *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Eds. M. Baum – K. Rainer. Hamburg, Felix Meiner 1975). En el Esbozo sistemático de Jena III de 1805–1806, la exposición inicia con el amor, continúa con el derecho y concluye en la eticidad (Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. In: idem, *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Eds. M. Baum – K. Rainer. Hamburg, Felix Meiner 1976). Para una visión más amplia de la crítica de Hegel a la filosofía de la reflexión de la época, puede consultarse la tesis de doctorado de mi autoría (véase: Forero, F., *Filosofía y negatividad. Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia 2019, p. 35).

10 Quante, M., „Die Persönlichkeit des Willens“ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34–40 von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Siep, L. (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., p. 66.

En la eticidad encontramos un panorama muy distinto, porque allí el acento no está en desbrozar el concepto de derecho ni en mostrar que el castigo forma parte de él. Lo que se destaca es el individuo ético: aquel que está configurado por instituciones y costumbres que anteceden y sustentan su acción.<sup>11</sup> En este nivel, el castigo no deriva simplemente del derecho, sino que debe justificarse ante las instituciones éticas, es decir, ante las entidades que hacen real el saber ético o la cultura moral, ese trasfondo que, por generaciones, da sostén a una comunidad. No basta, entonces, con afirmar que el castigo es el movimiento contrario al delito; es necesario llenarlo con los movimientos éticos de una comunidad concreta. La pena reconcilia la ley consigo misma y al delincuente con un sentido ético que éste debe reconocer. El castigo restituye una universalidad que ya no es abstracta, sino concreta. Estas consideraciones sobre la justicia no se reducen a una perspectiva retributiva, sino que implican una forma de restauración. En últimas, la justicia restaurativa cuestiona la validez de la tercera premisa de la justicia retributiva: aquella según la cual el castigo es inmanente a la ley.<sup>12</sup> Para la justicia restaurativa, esto no es evidente. Al negar dicha premisa, se niega también la necesidad del castigo como elemento inmanente al derecho.

Esta noción de justicia restaurativa debe leerse en contraste con las teorías de la justicia retributiva, que ofrecen otro marco para justificar el castigo. Para la justicia restaurativa, la realización de la justicia no implica el castigo; por ello no pone el acento en sancionar al delincuente, sino en la reparación de las víctimas, en la recomposición del tejido social y en las exigencias de perdón y reconocimiento. Aunque la justicia restaurativa no se agota en estos elementos, éstos constituyen su orientación primaria.<sup>13</sup> La justicia no se reduce al castigo; más bien, alcanza su plenitud cuando se restaura la unidad social quebrantada por el crimen. Desde esta perspectiva, el castigo es secundario. Hegel considera que las comunidades éticas maduras —aquellas que cuentan con una larga tradición, un ejercicio prolongado de la razón y referentes comunitarios bien perfilados— no requieren penas demasiado severas.<sup>14</sup> El delincuente se vuelve una amenaza para el todo social cuando éste se encuentra muy dividido y carece de claridad sobre su propia eticidad.

---

11 Forero, F., Sobre la crítica abstracta y la crítica real o la crítica en la *Filosofía del derecho* de Hegel. *Ideas y Valores*, 184, 2024, n.º 73, p. 179; Peperzak, A., Hegels Plichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Siep, L. (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., p. 150.

12 Uprimny, R., Las enseñanzas del análisis comparado: procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano. In: Uprimny, R. – Saffón, M. – Botero, C. – Restrepo, E. (eds.), *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia*. Bogotá, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad 2006, p. 20.

13 *Ibid.*, p. 27.

14 Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 211, op. cit., p. 223.

Por ejemplo, en los momentos iniciales de formación de las comunidades, donde aparece la figura del héroe fundador del Estado, el castigo tiene mayor fuerza. Pero allí donde la comunidad es sólida y tiene claros sus referentes comunes, el delincuente no representa una amenaza comparable. Conviene agregar una observación para evitar malentendidos. El mundo ético en Hegel no es estático; es un horizonte histórico-temporal que cambia de manera constante, “un bien viviente” o “un fin en movimiento”.<sup>15</sup> Hegel lo sugiere cuando distingue entre comunidades éticas maduras y comienzos de los pueblos. La contingencia está siempre presente: un pueblo o una nación puede perder sus referentes, y ello forma parte de su propia vida histórica.

Lo que se llama justicia en la eticidad es la administración de la justicia. En alemán, el término es *Rechtspflege*, que, traducido literalmente, significa ‘cuidado de la justicia’. En español se ha vertido como ‘administración de justicia’, pero esta expresión resulta extraña, pues da la impresión de que existe algo llamado justicia y que algunas personas —jueces y tribunales— se limitan a administrarla, como si hubiera una concepción clara y previa de lo que es la justicia, que el Estado posee y que estos actores simplemente aplican. *Die Pflege* como ‘cuidado’ remite a la noción de aplicación, tal como lo muestra Hegel: “la ley del derecho contiene en sí la *aplicabilidad al caso individual*”.<sup>16</sup> Esto no se refiere al derecho en el sentido de su práctica exterior y visible como procedimiento, sino a que incluso esa aplicación procesal no es un ejercicio mecánico, repetitivo ni presupuestado. El procedimiento mismo posee un amplio margen de interpretación. Cuando se hace justicia no sólo se aplica un procedimiento: se aplica la ley, y a eso alude la eticidad en el derecho. Para Hegel, no existe algo que preexista a la aplicación del derecho; existe, por ejemplo, un código y una ley que objetivan y condensan nuestra comprensión alcanzada de lo justo. En la mayoría de los casos que tramita un juez, esa comprensión es suficiente; sin embargo, los casos más significativos son aquellos en los que es necesario realimentar el sentido del derecho. Allí el esquema ya no es únicamente de la ley hacia la aplicación, sino de la aplicación de regreso a la ley, con el fin de extraer algo que se encontraba allí, aunque no había sido advertido. La negatividad del derecho implica que, en su aplicación, emergen presupuestos que ya estaban presentes y que sólo ahora se hacen visibles. La justicia tiene esa pretensión: no decir cosas nuevas, sino mostrar aspectos que ya estaban en lo que hacemos, pero que, por ser tan cercanos, no veíamos. Eso es lo que realiza la ley en algunos momentos de su aplicación. Esto significa que la justicia no es algo preexistente, como si fuese un contenido que los jueces poseen y simplemente aplican, sino algo que se

15 Ibid., § 152, p. 170.

16 Ibid., § 214, p. 225.

cuida en la aplicación misma y que sólo allí adquiere realidad: en la ejecución de la justicia es donde esta se hace efectiva. Pero esa aplicación no consiste en usar un manual para el caso concreto; tiene el sentido de realizarse en ese mismo acto. La administración de justicia, o *Rechtspflege*, en Hegel no tiene por fin castigar, sino restaurar la conciencia de los referentes de la comunidad y hacer visible aquello que nos constituye como sociedad; es un referente de reconocimiento. Esto también implica la reintegración de los individuos que han sido excluidos de ese espacio ético: la víctima y el delincuente. Se trata no de castigar, sino de reintegrar al delincuente en el espacio ético. El castigo no funciona como amenaza ni como retribución o pago por lo que alguien hizo, sino que tiene un fin restaurativo en el sentido de volver a integrar la comunidad. Por eso afirma Hegel que, para el delincuente, la pena es su derecho; es decir, también al delincuente debe tratarse como un individuo racional capaz de reconocer el marco normativo de su comunidad, aquel que él mismo desconoció en el momento de delinquir.

Para aclimatar una concepción retributiva de la justicia en Hegel, podemos acudir a un atisbo de Reiner Forst en *Justificación y crítica social*.<sup>17</sup> Forst discute una noción de justicia redistributiva desde una perspectiva muy básica y radical: ésta sostiene que todos deben tener lo mismo y que los bienes sociales deben repartirse equitativamente. La injusticia surge de una distribución desigual de esos bienes. En el fondo, esa no es la experiencia ordinaria de la justicia; la gente no considera injusto, en sí mismo, que un bien esté mal repartido. Lo que incomoda no es que existan ricos y pobres ni que uno experimente como desigual la distribución de los bienes en una sociedad. En cambio, la experiencia de lo injusto proviene del hecho de que los individuos sienten que esa distribución se ha realizado con criterios que ellos no han aceptado, es decir, con criterios impuestos desde fuera. Se siente la injusticia en el momento en que somos desconocidos en nuestra capacidad racional para entender y dar argumentos, y para participar en esas discusiones. Lo injusto es que se utilicen criterios desconocidos o no convenidos, que no tengan en cuenta la participación de los individuos. Lo injusto es el desconocimiento del individuo en su capacidad racional. Desde aquí podemos iluminar nuestra reflexión sobre Hegel. Según él, la justicia restituye a cada individuo dentro del todo ético. Lo que se experimenta como injusto no es simplemente que alguien haya actuado contra la ley o que hayamos sido perjudicados en nuestra individualidad, sino que hemos sido excluidos de un espacio ético que, para Forst, corresponde al espacio de las razones, los argumentos y las justificaciones. Para Hegel, lo injusto sería sentir que se ha fracturado lo común. Esa es

---

17 Forst, R., *Justificación y crítica social. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Trad. G. Calderón. Madrid, Katz Editores 2014, p. 17.

la base de la justicia restaurativa. Quiero ahora desarrollar el concepto de formación en la *Filosofía del derecho* para ponerlo, más adelante, en diálogo con los rendimientos alcanzados hasta aquí sobre la justicia en Hegel.

### 3. La formación en la *Filosofía del derecho*

La exposición central sobre la formación (*Bildung*) en la *Filosofía del derecho* se encuentra en los párrafos 186 y 187. En la observación al párrafo, Hegel polemiza con dos versiones de la formación. La primera es la perspectiva de Rousseau: la exaltación de la vida natural, del buen salvaje, de “la inocencia del estado natural y la candidez de las costumbres de los pueblos incivilizados”.<sup>18</sup> La formación y las civilizaciones serían sólo productos externos que perturban la alegría y el júbilo propios de un estado originario. Otra versión es la liberal, para la cual lo que cuenta es el particular con sus intereses individuales, y la formación y los elementos formados son “como un mero medio para esos fines”.<sup>19</sup> Ninguna de estas dos concepciones es adecuada. En Rousseau, la formación del individuo equivale a la pérdida de sus relaciones naturales armónicas: la sociedad nos corrompe y la formación participa de esa corrupción. En el proyecto liberal, los medios de formación son únicamente herramientas para que el individuo alcance sus fines egoístas.<sup>20</sup> En ambas perspectivas, la formación se toma como algo externo y no se capta su esencia. La formación en Hegel no es la visión exteriorizante de Rousseau ni un simple medio, como en el liberalismo, sino un proceso de ascenso a lo universal o a lo común. Por eso habla de un fin racional que no es la vida silvestre, sino la capacidad de reconocer lo exterior en “la forma de la universalidad”, en “la racionalidad de que es capaz”.<sup>21</sup> No se trata de que lo exterior desaparezca, sino de que en lo exterior la razón se reconozca y encuentre su propio hogar. Veamos.

Hegel toma como términos cercanos *Formierung*, *Bildung* y *Kultur*. En los tres lo importante es destacar que se trata del proceso por el cual el individuo asciende a lo universal. Allí se muestra cómo los ciudadanos, que inicialmente tienen por fin su propio interés, se van transformando en miembros de una cadena que constituye un todo del que participan; este movimiento describe el tránsito de lo particular hacia lo universal. El individuo puede verse como una persona privada con intereses egoístas, pero para la satisfacción de esos intereses requiere del medio que todos van propulsando. Para ellos,

---

18 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 187, op. cit., p. 195.

19 Ibid.

20 Parra, A., La crítica de Hegel al liberalismo a través de la relación entre libertad y naturaleza. Una aproximación desde la *Filosofía del derecho*. *Revista Internacional de Filosofía Política. Las Torres de Lucca*, 14, 2025, n.º 1, p. 142.

21 Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 187, op. cit., p. 195.

ese *médium* es en principio sólo un artificio con el cual alcanzar sus fines; sin embargo, tales medios adquieren el rostro de lo universal: reconocemos que ellos nos constituyen. Los ciudadanos que actúan como personas privadas, buscando únicamente sus fines, hacen surgir mediaciones universales que son necesarias para la consecución de sus propios objetivos, pero que, en realidad, representan la vida y realidad de las cosas. Lo universal, visto por los individuos, es aquello que ofrece los medios con los cuales satisfacen sus intereses particulares y, en esa dinámica, la razón gana consistencia y autonomía. Tal es el proceso de la ‘sociedad civil’ en la *Filosofía del derecho*:<sup>22</sup> los individuos, al buscar la satisfacción de sus fines particulares, terminan dando realidad objetiva a instituciones del trabajo como la economía, las instituciones jurídicas, los sistemas de justicia, las corporaciones, las instituciones educativas, y esas realidades supraindividuales, en últimas, terminan determinando a los mismos individuos que las crearon.<sup>23</sup> El ejemplo por excelencia es la economía o los sistemas jurídicos: son vistos por los individuos como medios para satisfacer sus intereses, pero el derecho, las instituciones vinculadas al trabajo, el intercambio comercial, etc., acaban teniendo prevalencia sobre los sujetos. Es la “astucia de la razón”:<sup>24</sup> al perseguir los fines particulares, sin proponérselo y sin tener plena conciencia de ello, damos lugar al desarrollo de la razón. Esta dialéctica escapa a la conciencia de los individuos y se realiza incluso a sus espaldas.<sup>25</sup>

22 Ibid., § 185, p. 193.

23 Horstmann, R. P., *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*. In: Siep, L. (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit., p. 198.

24 Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Eds. E. Moldenhauer – K. Bock. Frankfurt am Main, Suhrkamp 2016, p. 33.

25 En la *Fenomenología del espíritu* aparece la formación ligada al trabajo del esclavo; es decir, el trabajo se presenta únicamente como una transformación del mundo natural en un contexto pre-social, donde sólo intervienen dos individuos que se encuentran: uno será el amo y el otro el esclavo. Todavía no está dado el contexto social de interacciones múltiples entre individuos que Hegel denominará ‘la sociedad civil’ en la *Filosofía del derecho*. Esto ha llevado a que, con frecuencia, la ‘formación’ sea leída desde la perspectiva del individuo y del trabajo que se desprenden de esa dialéctica del amo y el esclavo (Bustamante, G., *La formación como efecto*. Bogotá, Editorial Aula de Humanidades 2019, p. 14). En realidad, la formación, en dicha obra, se desarrolla en la sección La formación y su imperio en la realidad, donde se expone el dualismo de un pensar que huye ‘del mundo real’ y que se refleja de modo privilegiado en las estructuras medievales (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 362). Existe un comentario ya clásico a esta sección (Hoffmann, Th., *Bildung, Entzweiung, Sprache. Zur Dialektik des Bildungsgeschehens nach Hegel*. In: Hutter, A. – Kartheininger, M. (eds.), *Bildung als Mittel und Selbstzweck. Korrektive Erinnerung wider die Verengung des Bildungsbegriffs*. Freiburg–München, Verlag Karl Alber 2009). En general, las interpretaciones de la noción de formación en Hegel se han circunscrito a la *Fenomenología del espíritu*: bien sea desde la actividad de la conciencia (González, J. R., La formación general [*die allgemeine Bildung*] en Hegel. *Revista Estudios*, XX, 2022, n.º 140, p. 60), bien desde la introducción de la obra y algunas secciones particulares hasta la figura del ‘saber absoluto’ (Sopó, A. M., El concepto de formación. Una aproximación. *Revista logos*, 2007, n.º 12, p. 47). Tal vez el comentario más esclarecedor sobre

La formación explica el movimiento de la ‘sociedad civil’, que es el lugar en el que se forma el individuo; por medio de sus interacciones, éste va generando figuras de lo universal que dan sello racional al mundo social. Pensemos en un ejemplo: una primera institución humana universal es el lenguaje; se trata de una forma de captar lo racional del mundo que habitamos, de regular nuestras interacciones, de darle una normatividad a la manera como nos situamos ante el mundo —no sólo ante la naturaleza, sino también frente al otro—, de dar realidad a formas de lo que consideramos justo, injusto, permitido, prohibido, aceptado. El lenguaje le da cuerpo, articulación y forma a la realidad social. Éste gana autonomía y consistencia hasta convertirse en un sistema que ya no dominan los individuos, sino que ellos habitan en él. El individuo formado es aquel que no usa las palabras a su acomodo, que no recurre a cualquier denominación ni introduce giros arbitrarios, sino quien es capaz de integrarse a la vida del lenguaje, reconociendo y respetando esas estructuras racionales que la lengua ha ido configurando a partir de los individuos, pero que los supera y constituye sistemas universales. Y lo que sucede con el lenguaje ocurre también con las demás instituciones humanas: con el derecho, la justicia, la economía, las formas de intercambio, las modalidades de trabajo, etc. En principio, ese reconocimiento es solamente formal, lo cual significa que los individuos ven estas mediaciones como algo instrumental que simplemente hace efectivos sus propios fines. Sin embargo, en ese proceso por el cual lo universal gana consistencia y objetividad, se está formando la subjetividad en su objetividad. La formación es el proceso mediante el cual individuos que inicialmente son sólo impulso orientado a satisfacer sus propios fines, a través de su acción e interacción, se van incorporando a sistemas universales racionales supraindividuales: el derecho, la economía, el trabajo, el sistema educativo. Ésta es

---

el saber absoluto —que permite pensar allí el problema de la *Bildung*— siga siendo el de Luis Gama (véase: Gama, L., *La experiencia por-venir. Hegel y el saber absoluto*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia 2020). No se ha estudiado suficientemente la *Filosofía del derecho* como una obra formativa; cuando se ha intentado, el propósito suele ser diferenciar la formación (*Bildung*) de la crianza (*Erziehung*), lo que concentra los análisis en la sección dedicada a ‘La familia’ (Amengual, G., *Die Familie*. In: Siep, L. (ed.), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, op. cit.). Sin embargo, lo decisivo en la *Filosofía del derecho* se encuentra en ‘el trabajo de la *Bildung*’. Si se quiere establecer un paralelo entre la *Filosofía del derecho* y la *Fenomenología del espíritu*, es preciso buscar el equivalente del pasaje sobre el trabajo de la cultura no en el trabajo del esclavo, sino en el capítulo del ‘espíritu extrañado de sí mismo’, donde aparece el término *formación* y donde se tematiza no la formación del individuo, sino la formación de la cultura y de la comunidad. En este sentido, resultan especialmente notables los trabajos de Birgit Sandkaulen (véase: Sandkaulen, B., *Actualidad de la concepción hegeliana de ‘cultura’ (Bildung)*. In: Giusti, M. (ed.), *Actualidad del pensamiento de Hegel*. Barcelona, Herder 2022) y de Luis Gama (véase: Gama, L., *El duro trabajo de la cultura. Sociedad civil y Bildung en la Filosofía del Derecho de Hegel*. In: Gustavo L. – Nava, A. (eds.), *La Filosofía del Derecho de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, sentido, problemas y perspectivas*. México, Universidad Autónoma Metropolitana 2024).

la elevación de lo particular. Lo anterior no implica que en este tránsito de lo particular a lo universal se pierda lo individual. El individuo formado no renuncia a su particularidad; no significa que deje de tener deseos o aspiraciones propias, sino que logra sintonizarlas con ese marco universal que determina el camino y la vida de las comunidades. Aquí no se da el abandono de lo particular por lo universal, sino una unidad entre ambos momentos.

Este proceso especulativo determina el movimiento de 'la sociedad civil'. Esta última surge cuando el principio de la individualidad toma realidad: ello ocurre al final del mundo antiguo e incluso en una primera modernidad con el cristianismo y el mundo medieval. Cuando aparece el principio de lo particular, surge la tensión con lo universal, tensión que se acentúa hasta llegar a la contraposición absoluta. Eso, para Hegel, caracteriza a las sociedades modernas, donde ambos principios están escindidos y cada uno no se reconoce en el otro. Sin embargo, ese momento de extrañamiento debe superarse en la medida en que ambos principios entran en relación. La razón debe entenderse como un proceso de realización que atraviesa un extrañamiento: se escinde en su interior, se vuelve ajena a sí misma y, superando esa alienación, se recupera nuevamente. El momento de acentuación de las diferencias corresponde a la diferenciación de la razón; en esa fase, ella no se reconoce a sí misma, y luego ese momento es negado en un estadio superior en el cual se retorna a la unidad, pero ahora con conciencia de sus determinaciones. Éste es el proceso que determina la formación: algo se extraña de sí mismo para después recogerse y recuperar la unidad. No se niega al individuo ni se lo somete a necesidades externas. El individuo encuentra límites a sus deseos en las restricciones que impone el mundo exterior: ese es el momento de la escisión, el choque con límites a sus aspiraciones e intereses. Pero la formación implica superar ese momento y transformar aquello que parece externo, dándole un sello racional. La realidad que inicialmente se presenta como exterior debe ser elaborada por el individuo; en eso consiste darle a esa forma exterior un carácter racional.

Aquí la libertad se logra cuando el individuo es capaz de reconocer en lo exterior formas inteligibles que son manifestaciones no de sus propios deseos, sino de una estructura racional del ser de lo real. Volvamos al ejemplo del lenguaje: la libertad de un individuo no consiste en poder ignorar sus convenciones o en usarlo a su acomodo. Nadie utiliza el lenguaje como se le antoja; nadie crea nuevas formas gramaticales o sintácticas ni nuevas denominaciones, aunque lo contrario no suponga un desmedro de su libertad. Precisamente somos más libres cuando reconocemos que el lenguaje posee articulaciones y formas propias en las que vivimos. La libertad frente al lenguaje no consiste en usarlo de manera caprichosa, sino en reconocerlo,

porque advertimos que en él hay una concepción de mundo y una racionalidad de lo real.

Hecho este análisis sobre la formación en aquel pasaje de la *Filosofía del derecho*, deseo ahora vincular la formación y la justicia, y extraer algunos rendimientos de esta reflexión para los procesos de justicia que actualmente se adelantan en Colombia en medio de los intentos por alcanzar la paz.

#### 4. Formación y justicia. Perspectivas para Colombia

La *Bildung* implica un doble proceso: la cultura se cultiva en el sentido de que se le da forma a lo externo, se reconoce en instituciones que la regulan, y también se forma el individuo. La formación tiene ese doble registro: el individuo, hasta entonces centrado en sus deseos naturales, a medida que va configurando la realidad social, humana e histórica, se va transformando a sí mismo. Cuando se piensa en la relación entre justicia y formación, es claro que hay que operar con la distinción —fundamental en Hegel— entre lo ético (*das Sittliche*) y lo moral (*die Moral*). Pensar la justicia sólo desde el nivel del individuo, desde el otro que interpela como sujeto, es decir, una justicia sin *Ethos*, sin tradición ni normas, un otro abstraído de su contexto, constituye una visión limitada. La figura del individuo es un fenómeno moral, que no equivale al *Ethos*. Cuando se habla de justicia, hay que señalar que se trata de un saber del *Ethos*, de la situación y del pueblo que porta ese proyecto común. En el ámbito de lo moral puede haber justicia —como lo sostienen ciertos planteamientos subjetivos y liberales—, pero, según Hegel, allí no existe una justicia formativa, porque vista desde el individuo, desde lo particular, sólo se trata de la reflexión del sujeto sobre sí mismo, que busca sus propios fines, desgajado de lo social y de las instituciones que lo encarnan. Por eso, la justicia es la realización del derecho, y el derecho da forma a lo universal. El proyecto de una justicia formativa consiste en conducirnos a lo universal o formar, por un lado, al individuo que delinquirió, pero, sobre todo, por otro, a la comunidad. No se trata de ‘hacerle justicia’ al otro o de impartir justicia únicamente a un sujeto. Desde luego, algo es justo cuando se restaura el derecho, y eso conviene al particular; pero, vista sólo desde lo particular y al margen de la formación, la expresión más inmediata del reclamo del singular es la venganza.

Como vimos, la justicia también aparece en el ‘derecho abstracto’, al comienzo de la *Filosofía del derecho*, donde se entiende como restauración de la ley, es decir, como el castigo que restituye el derecho y la posesión. Se trata de las primeras formas de la voluntad humana: querer imponer una pena a una voluntad arbitraria en un mundo social que se presenta como inhóspito y

exterior. Así se le imprime a la conducta exterior del delito un sello humano. El castigo le da forma racional al delito. En la 'sociedad civil', Hegel vuelve a introducir el término justicia para asociarlo con la formación. Ya no se trata de dar a la voluntad inmediata un sello racional, sino de otorgar racionalidad al mundo humano y social. Por eso se habla de justicia, pero no ya del derecho del castigo, sino de la formación de la justicia, que consiste en el proceso por el cual la realidad del mundo humano —y no la mera voluntad física y natural— hace surgir formas racionales de vida. Allí reconocemos que la justicia no es una simple invención humana, sino una manera en que los individuos advierten una racionalidad inherente al mundo intersubjetivo.

La verdadera justicia es la formativa, la que realiza el derecho y lo universal. Desde luego, en todo proceso de justicia importa que el individuo reconozca que también se le hizo justicia a él. Hablamos de una justicia formativa, pero en la experiencia real son las vivencias particulares y concretas las que nos llevan a movilizar el derecho. El momento del reclamo es cuando una persona denuncia que algo sucedió. Por eso Hegel no renuncia al lado moral del individuo; sólo muestra que la reflexión moral es más aguda cuando se la considera desde el saber de lo ético. Para la justicia vista desde la formación, no se trata tanto de hacerle justicia al particular, sino de un asunto de las instituciones y de la formación del mundo ético. Incluso cuando se trata de una cuestión individual, la justicia debe acudir a un saber acumulado en la comunidad y contribuir a formarlo. Se trata de reclamos individuales que tienen que ser tramitados éticamente; es decir, desde los cuales el individuo debe universalizarse hacia el todo y el todo mismo debe formarse. Hay algo individual en el sentido de responsabilidad ante el otro: un otro que nos obliga a responder. Ese sería un primer momento moral que nos saca del marasmo y nos interpela. Pero la respuesta de la justicia no puede ser únicamente moral, en el sentido de una reflexión sobre el deber o de una demanda subjetiva, sino que tiene que situarse en el nivel ético: debe restaurar el *Ethos* a partir de esa interpelación. Dicho en términos negativos, la justicia empieza con la injusticia. El aporte de Hegel es que este trámite sólo puede ser ético. La formación es parte integral de la justicia, porque ésta no puede limitarse a castigar o a restaurar el poder del Estado, sino que en ella tiene lugar la presentación del momento de lo universal, del *Ethos*; este último se concretiza, y lo particular —la injusticia— se universaliza.

Desde aquí podemos empezar a pensar una justicia formativa para Colombia. Quiero terminar este artículo listando e introduciendo algunos puntos en los cuales podría verse esta justicia formativa para la sociedad colombiana. Se trata, en el fondo, de líneas de desarrollo por las cuales habría que seguir pensando la relación entre justicia y formación y sus rendimientos para el país.

I. Se asume que la justicia transicional representa un equilibrio entre la exigencia de castigo, verdad, reparación y garantías de no repetición. Pero este equilibrio sólo se cumple cuando hay un reconocimiento del sufrimiento de las víctimas mediante mecanismos y experiencias vinculadas con el perdón y el arrepentimiento. Justamente esta relación con la experiencia del perdón y del arrepentimiento es la razón por la cual la justicia transicional se vuelve vulnerable. En efecto, en las discusiones de nuestro país se han puesto en el centro las exigencias de verdad, reparación, reconocimiento del sufrimiento y garantías de no repetición. Esto pretende articularse con la necesidad de establecer un castigo para los responsables; sin embargo, lo central sigue siendo esa constelación de nociones como perdón, arrepentimiento, verdad y memoria. Las críticas a estas perspectivas son numerosas; una de ellas sostiene que se trata de elementos intangibles. Desde una mirada crítica, en estas nociones aparecen componentes religiosos o éticos ajenos al discurso del derecho,<sup>26</sup> pero sobre todo elementos asociados a una visión idealista, sentimental e incluso ingenua de las relaciones humanas.<sup>27</sup> Una práctica como la del perdón, por ejemplo, es privada y, por ello, inverificable; además, se funda en una reciprocidad difícil de alcanzar porque exige partir de una petición sincera de perdón por parte del agresor, lo cual no es evidente, incluso dentro de marcos conceptuales como el de Hegel.<sup>28</sup> Rodrigo Uprimny ha señalado que esto funciona en sociedades pequeñas y pacíficas, es decir, en crímenes de menor gravedad, pero no en grandes sociedades ni frente a violaciones espantosas de derechos humanos o crímenes de lesa humanidad, como los que enfrenta la sociedad colombiana.<sup>29</sup> A mi modo de ver, lo que debe entenderse es que el centro de esta justicia restaurativa es la formación. De un proceso de justicia en sentido estricto deben resultar formadas las partes, así como el todo ético de la sociedad colombiana.

II. Que una sociedad se forme después de un proceso de justicia no es un proceso automático. Un elemento central del planteamiento de Hegel es que la justicia está atravesada por la contingencia: recorrer el camino de la justicia y de la formación no significa alcanzarlas. La verdadera justicia tiene, en consecuencia, mucho de falible, azaroso, incontrolable e impredecible; esto quiere decir que en cualquier momento puede fracasar, de modo que, en el fondo, su realización sólo se logra mediante un permanente ensayo de múltiples soluciones, algunas de las cuales quizá conduzcan a caminos truncados.

---

26 Teitel, R., *Transitional Justice Genealogy*. *Harvard Human Rights Journal*, 2003, n.º 1, pp. 69–94.

27 Acorn, A., *Compulsory Compassion*. Vancouver, UBC Press 2004.

28 Forero, F., Reconocimiento y perdón o la realización de la comunidad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel: perspectivas para la paz en Colombia. *Revista Colombiana de Sociología*, 45, 2022, n.º 2, p. 293.

29 Uprimny, R., *Las enseñanzas del análisis comparado: procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano*, op. cit., p. 25.

III. Una perspectiva como la de Hegel me parece que supera la posición de un filósofo del derecho contemporáneo como Luigi Ferrajoli y la de un filósofo de nuestra realidad colombiana como Carlos B. Gutiérrez. En Hegel no se trata sólo de encontrar un punto de equilibrio entre justicia y reconciliación, o entre justicia y paz, mediante elementos como el juicio histórico, la memoria o la narración colectiva. Esto fue algo en lo que ya insistió Carlos B. Gutiérrez al plantear una exigencia muy fuerte: la narración nuestra debe ser unitaria, una en la que todos quepamos.<sup>30</sup> Eso es bastante irreal. Cuando uno observa el modo como trabajan historiadores y sociólogos, advierte que cada científico social produce un relato distinto. Las interpretaciones del pasado son siempre rivales y diversas. Ferrajoli, por su parte, pide un juicio histórico en el sentido de elaborar una narrativa que permita observar la génesis del conflicto; se trata de un juicio hacia atrás. Otro tipo de juicio histórico puede pensarse desde el marco conceptual que ofrece Hegel, y aquí sólo me interesa introducirlo: el juicio histórico de un proceso de justicia sería hacia adelante. Ese juicio no lo hace nadie en particular, sino la historia. El denominado tribunal de la historia está a medio camino entre el espíritu objetivo y el espíritu absoluto; se trata del tiempo que muestra qué pueblo logra algo, qué forma ética se estabiliza y cuál perezce. Si dejamos de lado la carga metafísica que implica este planteamiento, podemos afirmar que de los buenos procesos de justicia se hablará —o se demostrará— en el despliegue de una eticidad más madura. La justicia lograda es aquella que consolida un *Ethos* capaz de soportar las pruebas y los retos de los tiempos. Es claro que Luigi Ferrajoli y Carlos B. Gutiérrez no entran en esta cuestión: buscan mirar lo que pasó y por qué, determinar el conflicto y sus causas o elaborar relatos que fusionen horizontes divergentes. Mediante la noción del tribunal de la historia de Hegel se puede proyectar mejor la vida de una sociedad para convivir de manera racional. Aquí, sin embargo, no puedo desarrollar más esta idea.

IV. La literatura sobre la justicia transicional señala que ésta resulta de la situación fáctica que enfrenta un país después de una transición a la democracia o al fin de un conflicto: la justicia transicional tiene formas y características peculiares porque responde a situaciones que generalmente involucran el paso de un orden jurídico a otro.<sup>31</sup> En este sentido, se justifica por sus ventajas pragmáticas, como la descongestión de los aparatos judiciales y la facilidad de reinserción de los grupos que se levantaron contra el Estado. Desde

30 Gutiérrez, C. B., Cultura de conflictos en vez de tolerancia. *Revista de Estudios Sociales*, 2003, n.º 14, p. 65.

31 Uprimny, R. – Saffón, M., Derecho a la verdad: alcances y límites de la verdad judicial. In: idem, *Justicia transicional: teoría y praxis*. Bogotá, Universidad del Rosario, 2006; Rettberg, A., Reflexiones introductorias sobre la relación entre construcción de paz y justicia transicional. In: idem, *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia*. Bogotá, Universidad de los Andes 2005.

esta perspectiva, en un planteamiento como el de Rodrigo Uprimny hay un afán por olvidar y seguir adelante. Según él, la justicia tiene que servir para “aislar la violencia salvaje y poner punto final al espiral de violencia y guerra”.<sup>32</sup> Aquí aparece un problema: un compromiso con un institucionalismo que sólo quiere continuar. En cambio, el vínculo entre justicia y formación implica que existe un nexo fundamental entre la pregunta por el otro y la formación de una sociedad. En efecto, una sociedad tiene un suelo mucho más profundo que el que se presupone cuando se la considera únicamente como el intento de negociar el final de una confrontación armada o de diseñar un sistema institucional orientado a la gestión y administración eficiente de la vida pública. Aun cuando las negociaciones con cualquier grupo armado tengan éxito, esto no significa la formación de un *Ethos*, que en realidad requiere transformaciones profundas de nuestras visiones del otro, transformaciones que no se producen automáticamente al terminar una guerra ni son consecuencia inmediata del diseño de un arreglo institucional.

V. A menudo, en las negociaciones de paz se escuchan afirmaciones que insisten en la superioridad de quienes, desde arriba, conceden justicia a la persona que delinquiró. Pero, si miramos con cuidado, la justicia entendida como una institución formativa no puede sostener el desbalance entre individuos situados en una posición moralmente superior y otros situados por debajo. La formación falla si sólo se la concibe como un acto de tolerancia o condescendencia de un grupo social hacia otro. En cambio, la verdadera justicia se da cuando reconocemos que, en el fondo, como sociedad colombiana, todos actuamos movidos por motivos particulares. Vista así, en el contexto colombiano, hacer justicia a un grupo que depone las armas implica también reconocer, como sociedad, que nos equivocamos. No se trata, entonces, de impartir justicia para ‘pasar la página’ de la guerra y continuar como comunidad sin la presencia de los grupos que presuntamente la amenazaban; más bien, la justicia implica que quien la ejerce también nos haga reconocer nuestra particularidad.<sup>33</sup>

---

32 Uprimny, R., *Las enseñanzas del análisis comparado: procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano*, op. cit., p. 34.

33 Forero, F., *Reconocimiento y perdón o la realización de la comunidad en la Fenomenología del Espíritu de Hegel: perspectivas para la paz en Colombia*, op. cit.