

## DESARMANDO A FORST: UNA SERIE DE CRÍTICAS A LA JUSTIFICACIÓN, LA TOLERANCIA Y LOS DERECHOS HUMANOS<sup>1</sup>

Emiliano Primiterra<sup>2</sup>

ORCID 0000-0002-6444-9726

Emiliano.primiterra@hotmail.com

### Resumen

El artículo examina críticamente la teoría del *derecho a la justificación* desarrollada por Rainer Forst, con especial atención a su concepción de la tolerancia y a su fundamentación de los derechos humanos. A partir de un análisis conceptual y normativo, el trabajo sostiene que, pese a su pretensión universalista y emancipatoria, la propuesta de Forst presenta limitaciones estructurales derivadas de su apego a una racionalidad formal abstracta y a una genealogía moderna eurocéntrica. En diálogo con críticas provenientes del análisis culturalista y analítico de la tolerancia (Dobbernack y Modood; Newey), así como con aportes de la teoría crítica contemporánea (Brown; Allen), se muestra que la tolerancia liberal conserva una estructura asimétrica que reproduce relaciones de poder entre sujetos que toleran y sujetos tolerados. Asimismo, mediante el recurso a la teoría decolonial (Quijano; Dussel), el artículo argumenta que el universalismo normativo que sostiene el derecho a la justificación tiende a invisibilizar las condiciones históricas y geopolíticas de producción de los derechos humanos, reforzando dinámicas de exclusión en el plano global. Finalmente, el trabajo sugiere que enfoques alternativos, como la noción de iteración democrática de

---

<sup>1</sup> Fecha de recepción del artículo: 15/06/2025. Fecha de aceptación del artículo: 14/12/2025

<sup>2</sup> Licenciado y profesor de Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Doctorando en filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesor e investigador de la Universidad de San Isidro, Argentina y de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Argentina.

Benhabib, permiten repensar los derechos humanos desde una perspectiva menos fundacionalista y más atenta a la pluralidad de contextos y luchas políticas.

**Palabras clave:** derecho a la justificación; tolerancia; derechos humanos; teoría crítica; crítica decolonial

## DESEQUILIBRANDO A FORST: UMA SÉRIE DE CRÍTICAS À JUSTIFICAÇÃO, À TOLERÂNCIA E AOS DIREITOS HUMANOS

### Resumo

Este artigo examina criticamente a teoria do *direito à justificação* desenvolvida por Rainer Forst, com especial atenção à sua concepção de tolerância e à fundamentação normativa dos direitos humanos. Sustenta-se que, apesar de suas pretensões universalistas e emancipatórias, a proposta de Forst permanece limitada por uma racionalidade formal abstrata e por uma genealogia eurocêntrica própria da modernidade ocidental. Em diálogo com críticas culturalistas e analíticas da tolerância (Dobbernack e Modood; Newey), bem como com contribuições da teoria crítica contemporânea (Brown; Allen), o artigo mostra que a tolerância liberal conserva uma estrutura assimétrica que reproduz relações de poder entre sujeitos que toleram e sujeitos tolerados. Ademais, a partir da teoria decolonial (Quijano; Dussel), argumenta-se que o universalismo normativo que sustenta o direito à justificação tende a invisibilizar as condições históricas e geopolíticas de produção dos direitos humanos, reforçando dinâmicas de exclusão em escala global. Por fim, sugere-se que abordagens alternativas, como a noção de iteração democrática proposta por Benhabib, permitem repensar os direitos humanos de maneira menos fundacionalista e mais sensível aos contextos e às lutas políticas.

**Palavras-chave:** direito à justificação; tolerância; direitos humanos; teoria crítica; crítica decolonial

## **DISMANTLING FORST: A SERIES OF CRITIQUES ON JUSTIFICATION, TOLERANCE, AND HUMAN RIGHTS**

### **Abstract**

This article critically examines Rainer Forst's theory of the *right to justification*, focusing on its account of tolerance and its normative grounding of human rights. It argues that, despite its emancipatory and universalist aspirations, Forst's proposal is constrained by an abstract formal rationality and by a Eurocentric genealogy rooted in modern Western thought. Drawing on culturalist and analytical critiques of tolerance (Dobbernack and Modood; Newey), as well as contributions from contemporary critical theory (Brown; Allen), the paper shows that liberal tolerance retains an asymmetrical structure that reproduces power relations between tolerating and tolerated subjects. Furthermore, engaging with decolonial theory (Quijano; Dussel), the article contends that the universalism underlying the right to justification tends to obscure the historical and geopolitical conditions shaping human rights, thereby reinforcing exclusionary dynamics at the global level. Finally, the paper suggests that alternative approaches, such as Benhabib's notion of democratic iteration, provide a less foundationalist and more context-sensitive framework for rethinking human rights.

**Keywords:** right to justification; tolerance; human rights; critical theory; decolonial critique

## 1. Introducción

El propósito de este trabajo es presentar un conjunto de críticas a los conceptos de “justificación”, “tolerancia” y “derechos humanos” tal como son expuestos por Rainer Forst en diversos escritos.

Estos tres conceptos constituyen los pilares fundamentales sobre los cuales Forst edifica su teoría jurídico-política ( Forst, 1997, 1998, 1999, 2001, 2004, 2010, 2014, 2015; Di Blasi y Holzhey, 2014). En particular, el concepto de “justificación” —base sobre la que Forst construye su noción de “derechos humanos”— opera como principio moral que debe ser respetado para la correcta determinación de dichos derechos. En este sentido, Forst sostiene que “los derechos humanos son un fenómeno complejo, el cual comprende una serie de aspectos diferentes. Ellos tienen una vida moral, la cual expresa preocupaciones humanas urgentes y afirmaciones que no deben ser violadas o ignoradas, en ninguna parte del globo” (Forst, 2010: 711)<sup>3</sup>. Esto implica, desde una perspectiva reflexiva, que ningún ser humano puede estar sometido a acciones o instituciones que no puedan ser debidamente justificadas. La instancia de reflexividad determina, por sí misma, el derecho a no estar sujetos a otros agentes morales o instituciones cuando dicha sujeción carece de una justificación adecuada.<sup>4</sup> En otras palabras, nadie podría reivindicar para sí aquello que, simultáneamente, niega a los demás. Esta pretensión de justificación debe entenderse dentro de los marcos de la generalidad, en tanto la comunicación justificatoria no debe ser arbitrariamente restrictiva, sino incluir a todos los sujetos afectados por las normas e instituciones correspondientes ( Forst, 1997:65; 1998:39; 1999:44; 2001:168; 2010:712). El “derecho a la justificación” se funda, por tanto, en estos dos principios normativos que Forst enuncia de manera taxativa y que delimitan el llamado derecho de veto. De este modo, los derechos humanos constituyen

---

<sup>3</sup> “Human Rights are a complex phenomenon, comprising an array of different aspects. They have a *moral* life, expressing urgent human concerns and claims that must not be violated or ignored, anywhere in the globe”

<sup>4</sup> Esto ya es, en el plano de la política real, imposible toda vez que los sujetos se ven involucrados en relaciones socio-políticas que no deciden.

un tipo particular de derechos que no pueden ser rechazados ni negados a otros de manera justificable sobre la base de argumentos recíprocos y generales.<sup>5</sup>

Esta forma en que los derechos humanos son conceptualizados “revela el sentido deontológico de los derechos básicos: son expresiones de una forma de reconocimiento que las personas autónomas no pueden negarse entre sí recíproca y generalmente” (Forst, 1998:25). Pareciera, entonces, que la propuesta de Forst es la de quien busca justificar los derechos humanos a partir de un ejercicio omnilateral de la voluntad general, dado que

*“los ciudadanos consideran que una de las tareas de la libertad consiste en ayudar a crear una sociedad en la cual ellos puedan ser agentes morales responsables, en la que puedan contar con los demás cotidianamente y tener la oportunidad de desarrollar sus capacidades morales; en tanto confirientes, los ciudadanos tienen que ser ante todo capaces de justificar frente a los demás sus exigencias de libertad, mutua y generalmente, y deben concederlas sobre la base de razones susceptibles de ser compartidas” (Forst, 1998:32).*

Sin embargo, como se analizará a lo largo del presente trabajo, tanto esta pretensión de omnilateralidad como varias de las cualidades y características que se derivan de las definiciones conceptuales propuestas por Forst resultan susceptibles de crítica. Forst sostiene que

*“es preciso que las personas legales se respeten como personas autónomas con sus propios ideales éticos... La tolerancia implica que los otros sean respetados como personas que no comparten nuestras propias convicciones profundamente arraigadas, pero que tienen convicciones y creencias que (a) pueden ser expuestas y tener sentido dado su trasfondo, su historia personal y sus*

---

<sup>5</sup> Habrá sujetos que históricamente no estén incorporados al debate público que sustentan, fustianamente, las normas e instituciones. C. Mills, C. W. (2017). *Black rights/white wrongs: The critique of racial liberalism*. Oxford University Press, Mills, C. W. (2005). “Ideal theory” as ideology. *Hypatia*, 20(3), 165-183; Harding, S. G. (Ed.). (2004). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. Psychology Press; Flax, J. (2005). Beyond equality: gender, justice and difference. In *Beyond equality and difference* (pp. 190-207). Routledge. En este sentido, los autores que debaten los fundamentos de la “teoría ideal de justicia” tienen mucho que decir a este tipo de teorías que piensan el mundo no sólo desde parámetros ideales sino noumenológicamente normativos.

*experiencias específicas, y que (b) no son inmorales, vale decir, que no violan las normas recíprocas y generalmente justificables” (Forst, 1998:40).*

En este sentido, la tolerancia es entendida por Forst como una virtud de justicia (Forst, 2014).

Dentro de su esquema teórico, la tolerancia comprende tres componentes: (1) objeción, (2) aceptación y (3) rechazo. Si un sujeto tolera algo, debe considerar que aquello que tolera es incorrecto; de lo contrario, mostraría simple indiferencia. Por ello, la tolerancia presupone *objeción*. El segundo componente, la *aceptación*, implica que el sujeto debe poder encontrar razones para tolerar aquello que otro considera correcto, aunque lo perciba como equivocado. Finalmente, el componente del *rechazo* aparece cuando el sujeto sostiene que determinadas prácticas, más allá de las razones ofrecidas, son erróneas y no deben ser toleradas (Di Blasi & Holzhey, 2014: 23–24). El concepto mismo de tolerancia posee, según Forst, seis características que desarrolla en *The Limits of Toleration* (2004). En primer lugar, la tolerancia debe ser comprendida de manera contextual, lo que implica responder a la pregunta: “¿Cuál es la relación entre quien tolera y quien es tolerado?” En segundo lugar, las creencias o prácticas toleradas deben ser consideradas, al mismo tiempo, plausibles de objeción y “malas” o “erróneas” en sentido fuerte. En tercer lugar, el llamado componente de aceptación establece que es incorrecto no tolerar aquello que está mal: las prácticas o creencias tolerables son malas, pero no lo suficiente como para ser intolerables. En otras palabras, existiría una gradación entre prácticas o creencias que, aun siendo “malas”, deben ser toleradas. En cuarto lugar, Forst subraya que las razones esgrimidas para el rechazo no tienen por qué coincidir con las que sustentan la objeción. En quinto lugar, la tolerancia se ejerce únicamente mediante actos voluntarios, nunca por obligación; en este sentido, tolerar constituye un acto libre de la voluntad. Por último, el autor distingue entre *toleration*, entendida como la práctica de tolerar, y *tolerance*, concebida como una actitud o virtud. Según Forst, la primera puede estar presente en una sociedad incluso en ausencia de la segunda (Forst, 2004:314–315).

La hipótesis central de este artículo es que el universalismo propuesto por Forst, pese a su intención emancipatoria, está lastrado por un eurocentrismo no reflexivo y una ceguera colonial. Esto se manifiesta en: (a) la genealogía histórica que presenta, restringida a hitos de la modernidad occidental (Forst, 1999, 2010), la cual ignora controversias fundacionales en espacios coloniales; (b) el formalismo abstracto de su principio de justificación, que asume una concepción particular de racionalidad discursiva como neutra, desatendiendo las condiciones materiales y epistémicas desiguales que distorsionan todo diálogo (Allen, 2016) y (c) la concepción de la tolerancia como virtud jerárquica, que presupone un sujeto soberano (liberal, occidental) con la potestad de concederla, legitimando así relaciones de dominación (Brown, 2015; Newey, 2015).

El presente trabajo se organiza en varias secciones, de acuerdo con los distintos tipos de críticas que, desde enfoques diversos, se han formulado a la propuesta de Forst a los cuales se les suman valoraciones propias en torno a los mismos conceptos y críticas.

## 2. El abordaje culturalista

Dobbernack y Modood desarrollan una serie de críticas al concepto de tolerancia desde una lectura culturalista, señalando que la noción propuesta por Forst conduce a diversos dilemas. Los autores sostienen que

*“la tolerancia es, indudablemente, un núcleo elemental en la manera en que los Estados liberales conciben su propia posición frente a la diferencia etnocultural y religiosa; siendo, por tanto, un elemento importante en la construcción de la identidad nacional y de la propia seguridad nacional”* (Modood & Dobbernack, 2015:165)<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> “Tolerance is undoubtedly a core element in how liberal states conceive of their own position towards ethno-cultural-religious ‘difference’; it is an important element of national identity-building and civilizational self-assurance”

En este sentido, y siguiendo la crítica de Talal Asad (2003), afirman que “el Estado liberal no garantiza la tolerancia, sino que pone en juego diferentes estructuras de ambición y miedo” (Modood & Dobbernack, 2015:165)<sup>7</sup>.

Asimismo, Dobbernack y Modood (2015) sostienen que la concepción genealógica respecto del origen del concepto de tolerancia —origen que, para Forst (1998), se identifica con la proclamación antifeudal llevada a cabo por los Levellers y que, a su vez, se refleja en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*— no promueve un conjunto de evaluaciones normativas sobre el tipo de orden que la tolerancia liberal, tal como la propone Forst, pretende reflejar. Estas genealogías, y en particular la de Forst, elaboradas desde una óptica liberal, critican cualquier otra forma de Estado o situación que no concuerde con los principios emanados del universalismo liberal (2015:167–169).

Desde esta perspectiva, se afirma que la tolerancia funciona como “constructora de nacionalidad”, en tanto promueve un marco civilizatorio para aquellas repúblicas-nación que deben diferenciarse del resto en función del principio de la tolerancia. En este sentido, la “identidad nacional se define en oposición al antagonismo de Otros que no pueden ser tolerados” (*Ibid.*:167)<sup>8</sup> <sup>9</sup>. Por consiguiente, la “tolerancia” regula la “diferencia” (*Ibid.*:169). En este sentido, los autores refieren que “el significado liberal pre-fabricado de tolerancia tendría *algunas* consecuencias para la práctica política” (*Ibid.*: 169)<sup>10</sup> y, por tanto, resulta necesario revisar el conjunto de valores con los cuales un sujeto se compromete al aceptar el concepto de tolerancia que emana del esquema conceptual de Forst.

El problema también se manifiesta dentro de los límites geopolíticos de una nación. En el caso de las ciudadanías multiculturales y en la medida en que se demanda un reconocimiento adecuado de todas las partes involucradas, la tolerancia no sólo determina

---

<sup>7</sup> “(...) the liberal state does not guarantee tolerance [but] puts into play different structures of ambition and fear”

<sup>8</sup> “(...) national identities defined in opposition to antagonistic Others that cannot be tolerated”

<sup>9</sup> Renan, en “¿Qué es una nación?” refiere que la construcción republicana de corte liberal conformó sus límites (tanto conceptuales como, así también, geográficos en la geopolítica mundial) en función de la conformación de ciertos grupos de personas que se aunaban para hacer frente a un enemigo en común. Podríamos decir, ahora, que la conjugación de esos individuos cumplía la forma de tolerarse unos a otros pero no así a los “de afuera”. Cf. Renan, E. (2001). 2.¿ QUÉ ES UNA NACIÓN?. *La invención de la nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, 53.

<sup>10</sup> “(...) the pre-fabricated meaning of liberal tolerance will have *some* consequences for political practice”

quién es reconocido, sino también qué tipo de reconocimiento se otorga respecto de los términos mismos de la ciudadanía.<sup>11</sup> Dentro de un Estado-nación, habrá ciudadanos “de pleno derecho” y ciudadanos que, en relación con esta dicotomía —la cual ontologiza el concepto de tolerancia—, no lo son. Así, dentro de los límites de una nación también existirán ciudadanos de “primera” y “segunda” clase, siendo los primeros quienes toleren a los segundos. En conjunto, las críticas de Dobbernack y Modood permiten concluir que, dentro de la construcción político-jurídica del concepto de “derechos humanos” de Forst, se observa la supremacía de ciertos sujetos que, desde un *a priori* histórico, poseen mayor poder político sobre otros y ejercen dominación ética y jurídica sobre aquellos que “son tolerados”.

La crítica culturalista de Dobbernack y Modood, al desvelar la tolerancia como un mecanismo de construcción nacional y de regulación de la diferencia, apunta hacia una estructura más profunda que la teoría decolonial contemporánea conceptualiza como colonialidad del poder (Quijano, 2000). Esta crítica encuentra un eco potente en análisis recientes que examinan cómo el liberalismo político, incluyendo sus nociones de tolerancia y derechos, opera dentro de un orden racial global persistente. La dicotomía entre ciudadanos de 'primera' y 'segunda' clase, o entre naciones 'tolerantes' y 'toleradas', no es un fallo accidental del sistema, sino la reproducción de una jerarquía colonial que organiza la pertenencia política. Como argumenta Julian Go (2022) en su análisis de las jerarquías globales, estas se mantienen a través de marcos cognitivos y normativos que naturalizan la superioridad de ciertas formas de vida. La teoría de Forst, al no interrogar el lugar geopolítico y epistémico desde donde se emite su discurso de la justificación, puede inadvertidamente naturalizar estas jerarquías. Investigaciones actuales sobre la teoría crítica y la colonialidad, como las de Robin Celikates (2018), sostienen que un auténtico giro

---

<sup>11</sup>“Hoy en día, la marginalización de los grupos minoritarios Musulmanes en Europa Occidental es empoderada y justificada en referencia a argumentos putativos liberales, haciendo plausible hablar de distintas formalizaciones liberales de tolerancia” (Modood y Dobernack, 2015, p.167). Por ejemplo, el *Leitkultur* alemán no ponderó ninguna actitud a los fines de mejorar la participación ciudadana de los musulmanes alemanes. Para un estudio más detallado de cómo impacta el multiculturalismo en la conformación de los Estados Nación moderno ver Walzer, M. (1997a). The politics of difference: Statehood and toleration in a multicultural world. *Ratio Juris*, 10(2), 165-176, Walzer, M. (1995). Education, democratic citizenship and multiculturalism. *Journal of philosophy of education*, 29(2), 181-189, Walzer, M. (1997b). *On toleration*. Yale University Press, Tully, J. (1995a). Cultural demands for constitutional recognition. *Journal of Political Philosophy*, 3(2), 111-132, Tully, J. (1995b). *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity* (No. 1). Cambridge University Press

decolonial en la teoría política exige un 'replanteamiento fundamental de sus categorías básicas —incluyendo las de razón, autonomía y justificación— a la luz de su complicidad histórica con el colonialismo' (2018:95).<sup>12</sup> Así, la tolerancia forstiana aparece no como un universal abstracto, sino como un instrumento cuyo sentido se construye dentro de un sistema-mundo donde ciertos sujetos conservan la potestad de trazar los límites de lo humano y lo justificable.

### 3. La aproximación analítica

Forst, al sostener en *The basic right to justification* que “la pretensión de justificación debe entenderse dentro de los marcos de la generalidad, en tanto la comunicación justificatoria no debe ser arbitrariamente restrictiva, sino incluir a todos los sujetos afectados por las normas e instituciones correspondientes” (1999:44) presenta un imperativo de inclusión (“a todos los sujetos”) que es, en teoría, incuestionable. No obstante, su formulación es puramente procedimental y abstracta.

Newey (2015) realiza un estudio analítico sobre el concepto de “tolerancia”, del cual se desprende un conjunto relevante de críticas, algunas de las cuales presentan similitudes con las observadas en el análisis de Dobbernack y Modood (2015).

En primer lugar, Newey (2015) sostiene que la tolerancia mantiene una relación compleja con la justificación. Esta relación se fundamenta en la idea de que aquello que es tolerable está justificado; por ende, resulta coherente concluir que lo intolerable no lo está. No obstante, el razonamiento de Newey no se detiene allí: la supresión de lo intolerable estaría, por tanto, justificada. En otras palabras, quienes ejercen la tolerancia se encuentran justificativamente intolerantes frente a aquello que no puede ser tolerado (2015:173)<sup>13</sup>. Una segunda característica (2) señalada por Newey (2015) es que la “tolerancia” implica una

---

<sup>12</sup> Nuestra contra-genealogía con Las Casas (que se verá hacia el final de este trabajo) pretende ser un aporte en esa dirección.

<sup>13</sup> La tesis de Newey pareciera asemejarse a aquella otra sostenida por Popper respecto de la llamada “paradoja de la tolerancia”. Cf. Popper, K. (1971). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, NJ, Princeton University Press (according to the fifth edition, revised, London, Routledge & Kegan Paul, 1965).

relación asimétrica entre dos instancias que podrían denominarse “sujeto-objeto”. Desde esta perspectiva, el mundo se dividiría entre quienes toleran (sujetos) y quienes son tolerados (objetos). Para Newey, la dicotomía entre quienes toleran y quienes son tolerados genera una segunda dicotomía derivada de la primera, que establece una relación agonista entre un conjunto de sujetos plenos y otro conjunto de sujetos tratados como objetos por los primeros.

Quienes ejercen la tolerancia, sostiene Newey, deben preguntarse “¿qué hacer con los otros?”, lo que permite que los tolerados sean considerados como objetos, privados de cualquier sustancia subjetiva y agencial, dado que la esfera de acción ética, política y jurídica se ve restringida por las prerrogativas normativas de la tolerancia de quienes toleran.

Una tercera característica (3) es que el sujeto implícito es siempre un potencial tolerante, pero nunca un objeto de tolerancia. El sujeto que lleva a cabo la acción de tolerar a otros —y que, por ende, los convierte en objetos— posee el poder de decidir si los tolerados pueden continuar realizando las prácticas que son objeto de disputa o reflexión. Esta objetivación de la otredad se realiza dentro de un marco estrictamente político, en el que la decisión de tolerar o no alguna práctica ajena obedece a una inclinación moral determinante y reconoce de antemano una diferencia sustancial entre los estados de los sujetos (morales). En otras palabras, los tolerantes deben considerarse *a priori* como poseedores de la potestad para definir a los Otros como objetos (*Ibid*: 173–174).

Newey sostiene que el análisis dialéctico del concepto de tolerancia se evidencia, por ejemplo, al aplicarlo al concepto de “terrorismo”, dado que el terrorismo siempre es perpetuado por el Otro. Los actos de terrorismo recaen sobre “nosotros” (un nosotros sujeto y tolerante) y son cometidos por el “otro”, cuyos actos nunca podrían considerarse justificados. Según Newey, “hablar de tolerancia no es co-extensivo con la justificación: algunos actos de tolerancia son tratados intra-discursivamente como injustificados, mientras otros no lo son; mientras que ningún acto de terrorismo es considerado como justificado” (*Ibid*:174)<sup>14</sup>. De este modo, la primera persona (yo–nosotros) ocupa siempre el lugar de la justificación —y, por tanto, de la tolerancia—, mientras que la segunda y tercera persona

---

<sup>14</sup>“(…) talk of toleration is not co-extensive with that of justification: some acts of toleration are treated intra-discursively as unjustified, while others are not, whereas no act of terrorism is taken as justified”

siempre serán objetos de tolerancia. En consecuencia, “nosotros” nunca podríamos actuar como intolerantes; esta característica recaería exclusivamente sobre los “otros”. Según Newey, existe una relación (¿óntico-gramatical?) entre los pronombres y la posibilidad de tolerar: solo “yo” y “nosotros” pueden ejercerla. Dentro de un mismo territorio estatal, habrá quienes sean reprimidos por la fuerza pública. Estas represiones se sustentan en la conceptualización de la tolerancia como acción ética-normativa de un conjunto de sujetos que se auto-determinan como “nosotros” o “yo” (*Ibid.*:173–174).

La lógica binaria y asimétrica que Newey identifica en el acto de tolerar —donde un 'yo/nosotros' soberano constituye a un 'otro' como objeto pasivo— revela lo que la teoría política reciente analiza como una economía moral desigual del reconocimiento. Este problema se agrava en teorías deliberativas como la de Forst, donde el enfoque en la 'justificación recíproca' puede enmascarar relaciones de poder asimétricas. Lois McNay identifica este como uno de los 'límites de la justificación': al erigir el intercambio de razones como criterio supremo, se privilegia una forma de agencia reflexiva y discursiva culturalmente específica, marginalizando otras formas de crítica y resistencia que no se articulan en los términos de la razón pública liberal (McNay, 2020:32-35). Así, el propio marco de lo que cuenta como una 'razón aceptable' está pre-formateado por historias de dominación cultural y epistémica, consolidando la asimetría entre quien tolera (sujeto de razón) y quién es tolerado (objeto de deliberación) (Mills, 2014,2015,2017; Brown, 2015,2019).

El concepto de tolerancia puede, además, ser abordado desde diversas ópticas, algunas incluso paradójicas: por ejemplo, puede condenar y, al mismo tiempo, aceptar conductas ajenas; otorga poder para juzgar, pero restringe su alcance, incluso si se entiende como contextual; y presenta pretensiones de universalidad a la vez que un fuerte formalismo. En este sentido, March propone una lectura de la tolerancia que cae bajo ciertos lineamientos paradójicos similares a los identificados por Newey. Según March, si quienes toleran pretenden ejercer neutralidad, tal neutralidad es imposible, dado que “la neutralidad no puede ser neutral entre ella y sus rivales, por lo que la tolerancia inevitablemente cae dentro del

problema de la intolerancia de los esquemas de tolerancia” (2015:179).<sup>15</sup> March plantea condiciones para estructurar una democratización de la tolerancia que incluya a todos los involucrados en tolerar o ser tolerados. Su crítica sugiere que la tolerancia debería proclamarse como una virtud orientada a igualar las condiciones de los individuos dentro de los márgenes de una nación, democratizando el discurso público sobre la tolerancia y evitando conceptualizarla únicamente a partir de la obliteración del Otro. En palabras del autor, “creo que las preguntas [que se disparan del estudio de March y que son propias del abordaje conceptual sobre la tolerancia] apuntan a una agenda potencial que revigora nuestras discusiones académicas y teóricas sobre la relación entre tolerancia y otras aspiraciones morales y relaciones políticas” (*Ibid.*, 2015:183)<sup>16</sup>.

La crítica de March se asemeja, en cierto sentido, a las ya promovidas *supra*, en tanto que la no democratización de la tolerancia conllevaría a una dicotomía dialéctica de la relación “sujeto-objeto”. En este sentido, tolerar la otredad sin obliterar completamente las libertades ajenas promueve una relación asimétrica entre quien tolera (el sujeto) y quien es tolerado (el objeto, en el sentido de Newey; un sujeto con pretensiones de igualdad en el discurso de March) dentro de los márgenes del discurso político liberal. En este sentido, la democratización de la tolerancia implica- necesariamente- que *continuamente* se lleve cabo un cuestionamiento equitativo de la gramática implícita de la tolerancia.<sup>17</sup>

Allen (2016), en *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, formula críticas relevantes frente a la propuesta de Forst. Según Allen, la perspectiva neokantiana de Forst no permite un análisis efectivo del poder, dado que parte de la razón y se vuelve, en consecuencia, nouménica. Esto se traslada a la perspectiva crítica de

---

<sup>15</sup> “Just a neutrality cannot be neutral between itself and its rivals, so toleration invariably runs into the problems of intolerance of schemes of toleration”

<sup>16</sup> “I believe that these questions point to a potential agenda for reinvigorating our theoretical and academic discussions about the relationship between toleration and other aspirational moral and political relations”

<sup>17</sup> Este cuestionamiento continuo, creo, podría asimilarse, en cierto sentido, al concepto de *iteración democrática* de Benhabib. Cf. Benhabib, Seyla (2005). *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, España: Ed. Gedisa.

Forst, mediante la cual criticar el proceso implica, en cierto sentido, aceptarlo. Allen señala que

*“la afirmación [de Forst] de que uno puede sólo estar en contra del progreso mediante su aceptación está sustentada por un argumento trascendental: en cualquier intento de criticar el progreso necesariamente apelamos, de manera explícita o implícita, a la misma idea que criticamos [el progreso]” (2015:126).*

Allen propone que la propuesta neokantiana de Forst no puede fundamentar asertivamente un análisis del poder ya que la misma parte desde la razón y, por tanto, el análisis se vuelve nouménico. Este aspecto nouménico también se traslada, según Allen, a la perspectiva crítica de Forst mediante la cual criticar el proceso es, en algún sentido, también aceptarlo. Allen referirá que

*“la afirmación [de Forst] de que uno puede sólo estar en contra del progreso mediante su aceptación está sustentada por un argumento trascendental- en cualquier intento de criticar el progreso necesariamente apelamos de manera explícita o implícita a la misma idea que criticamos [el progreso]” (2015:126).<sup>18</sup>*

Sin embargo, el concepto de progreso no puede equipararse a cualquier noción universal de progreso, ya que “nadie puede determinar para nadie más qué significa progreso o si una transformación social, política, económica o cultural particular constituye progreso” (*Ibid.*:127)<sup>19</sup>. La performatividad discursiva sobre la cual se articula políticamente lo que constituye progreso no puede ser impuesta por una cultura sobre otra, pues ello generaría contradicciones inherentes al concepto y su imposibilidad práctica.

---

<sup>18</sup> “(...) the claim that one can only be against progress by being for it is backed by a transcendental argument- in any attempt to critique progress we necessarily appeal explicitly or implicitly to the very idea that we critique”

<sup>19</sup> “(...) no one can determine for anyone else what progress means or whether or not a particular social, political, economic, or cultural transformation constitutes progress.”

Allen critica la propuesta fundacionista de Forst por intentar fundamentar toda normatividad en una 'única raíz' —el derecho a la justificación—, lo que constituye un 'núcleo normativo' abstracto (*Ibid.*:129):

*“las concepciones procedimentalistas de la normatividad como esta son excesivamente abstractas y, por lo tanto, están demasiado alejadas de los contextos concretos en los que los agentes reales debaten y discuten cuestiones normativas, lo que las hace de poca utilidad para pensar en política” (Ibid.: 132)<sup>20</sup>.*

Esta crítica ha sido profundizada por autores recientes que señalan el eurocentrismo epistemológico de este gesto.<sup>21</sup> Walter Mignolo y Catherine Walsh (2018) sostienen que los universalismos abstractos, como el del 'derecho a la justificación', operan como dispositivos de la 'colonialidad del saber' que invalidan otras epistemologías.

La crítica de Allen al 'platonismo' y a la 'abstracción kantiana' en Forst desemboca en una acusación directa de eurocentrismo epistemológico. El intento de fundamentar toda normatividad en una 'única raíz' —el derecho a la justificación— no es un gesto neutro, sino que impone una razón práctica ilustrada específicamente europea como el criterio universal de lo moralmente válido. Esto reproduce lo que Enrique Dussel (1992) llamó el 'mito de la modernidad': la autocomprensión de Europa como centro y culminación de la historia humana, desde donde se emiten normas válidas para todos. El 'núcleo normativo' forstiano opera así como un imperialismo de la razón justificativa que, como bien apunta Allen, 'excluye, reprime o domina explícita o implícitamente' todo aquello asociado con el Otro de la razón (2015:137). Desde una perspectiva decolonial, este gesto es constitutivo de la

---

<sup>20</sup> “(...) proceduralist conceptions of normativity such as this one is that they are overly abstract and as such too divorce from the concrete contexts in which actual agents debate and discuss normative questions concerns to be of much use for thinking about politics”

<sup>21</sup> Entiendo, claro está, que la idea misma de “Derechos Humanos” es una idea que tiende a la formalización universal por motivo de que se pretende aplicable a todo tiempo y lugar. Sin embargo, este mismo aspecto (formal e ideal) de la teoría solo sirve como “modelo” a seguir toda vez que se intente reproducir un escenario político-jurídico real conforme al cual los sujetos posean derechos normativos legítimos. Sin embargo, más allá del modelo que se intenta hacer prevalecer, la propuesta de Forst intenta dar cuenta de un modelo tan ideal que es impracticable y que oblitera, por su insistencia al formalismo legal, una serie de derechos propios de las diversas comunidades políticas reales en los diversos Estados o formas autónomas de administración y gobernabilidad.

modernidad/colonialidad: la razón autónoma (blanca, masculina, metropolitana) se erige en tribunal universal, descalificando como 'irracionales' o 'pre-modernas' otras formas de conocimiento, legalidad y sociabilidad (Mignolo, 2011; Grosfoguel, 2016). El resultado es una teoría que, en su aspiración a la universalidad, deviene provincial: responde a los dilemas y tradiciones de una porción minoritaria de la humanidad, mientras presenta sus soluciones como las únicas posibles. La 'aplicación limitada a la realidad concreta' que Allen identifica no es, entonces, un accidente, sino la consecuencia inevitable de una teoría que parte de una experiencia histórica particular (la de Europa Occidental post-Reforma) y la universaliza sin confrontar su carácter situado y su vínculo constitutivo con la expansión colonial.

La moralidad (abstracta y formal) de Forst refiere a su vez- según Allen-, a un concepto límite que viene a prefigurar los modos diversos en que las diferentes culturas se manifiestan y promueven sus “formas de vida”. Esta concepción límite viene a determinar cómo es que una cultura particular debe llevar a cabo la justificación de toda acción en sus esferas de sociabilidad. Así, las diversas comunidades deben adecuarse al principio moral del “derecho a la justificación”. Es por ello que existe una pretensión de universalización respecto de su principio moral de justificación aunque tal pretensión se disocia de la realidad en sentido laxo: la afirmación ética refiere, indefectiblemente, a un grupo de sujetos que se encuentran enmarcados en una comunidad política particular la cual posee valores propios que no pueden ser, bajo ningún aspecto, abrazados por ideales de otras culturas. Es así que Allen promueve la crítica de que la concepción de la razón práctica sobre la cual Forst edifica su teoría de los derechos humanos no puede ser entendida en términos contextualistas (2016:135).

Finalmente, este formalismo universal kantiano, adoptado por Forst, contribuye a una negación implícita de la otredad, dado que

*“La concepción de la razón práctica de la Ilustración kantiana excluye, reprime o domina explícita o implícitamente todo lo que se asocia con el llamado Otro de la razón, ya sea entendido en términos de locura, irracionalidad, emociones, efectos, corporeidad o imaginación, todos los cuales están simbólicamente*

*asociados con sujetos negros, queer, femeninos, colonizados y subalternos.*  
(*Ibid.*:137)<sup>22</sup>.

Este racismo kantiano pareciera sostenerse en la propuesta de Forst respecto a su concepción iluminista de “derecho a la justificación”.<sup>23</sup> La crítica de Allen es devastadora: el principio de justificación forstiano, al heredar esta razón práctica kantiana, no es un universal neutro, sino un particular que se universaliza, excluyendo simbólicamente las formas de vida y racionalidad del 'Otro colonizado'. Esto no es una inconsistencia menor; es la ceguera colonial estructural de su teoría.

Estas críticas a la asimetría y la objetivación en la tolerancia encuentran un fundamento estructural en la noción de colonialidad del poder (Quijano, 2000), donde la jerarquía entre quien tolera y quien es tolerado reproduce la distinción moderna entre lo civilizado (sujeto de razón) y lo bárbaro (objeto de gobierno).

#### **4. El impacto en la política de los “Derechos humanos” forstianos**

Tønder (2015) sostiene que el concepto de tolerancia, tal como lo han señalado los autores revisados hasta aquí, se vincula con una visión negativa del ejercicio del poder político, cuyo objetivo puede incluir, entre otros, la obliteración de libertades individuales y colectivas. Según Tønder, los poderes políticos utilizan la tolerancia para enmarcar la desigualdad como un acto de pluralismo o alguna otra forma de práctica política. El autor explica:

*“ser tolerante, en este sentido, no es simplemente un asunto de reacción de fuerzas impuestas externamente [en el marco del derecho o política internacional] dentro de la práctica de la tolerancia...el proceso de volverse*

---

<sup>22</sup> “Kantian Enlightenment conception of practical reason explicitly or implicitly excludes, represses, or dominates all that is associated with the so-called Other of reason, whether that be understood in terms of madness, irrationality, the emotions, the effects, embodiment, or the imagination, all of which are symbolically associated with black, queer, female, colonized, and subaltern subjects.”

<sup>23</sup> Allen lleva a cabo una serie más extensa de críticas a la teoría de Forst. Por motivos de extensión de este trabajo no puedo referirlas todas, como tampoco puedo hacer lo mismo con las sostenidas por los demás exponentes críticos que en este trabajo se presentan.

*tolerante también involucra fuerzas que son únicas a la tolerancia en cuestión y esto introduce una irreductible variable en cómo los poderes trabajan en relación a normas de inclusión y pluralismo” (2015:187)<sup>24 25</sup>.*

La tolerancia debería desarrollarse de manera interna, pluralista e inclusiva dentro del marco regulativo del derecho o la política internacional. Tønder (2015), desde una perspectiva posmarxista, sostiene que la tolerancia se ha transformado en una herramienta para enmarcar la desigualdad bajo la apariencia del pluralismo. En este sentido, y contrariamente a lo que se ha pretendido sostener a lo largo de la historia del discurso sobre la tolerancia, “las historias de la tolerancia y el neoliberalismo jamás han sido idénticas; en efecto, las dos historias han sido con frecuencia opuestas una a la otra” (Tønder, 2015:188)<sup>26</sup>. En la medida en que la tolerancia continúe siendo un término privilegiado para analizar las normas de inclusión y pluralismo, Tønder (2015) sostiene que resulta crucial que la teoría política preste atención a aquellos aspectos de la tolerancia que podrían parecer tangenciales al debate contemporáneo, pero que, de ningún modo, pueden dejar de aportar energía renovada a la formulación de políticas democráticas.

Más allá del intento de salvaguardar el concepto de “tolerancia” desde una perspectiva posmarxista, resulta imperioso analizar la relación entre la tolerancia y el neoliberalismo, definido por Harvey (2007) como

*“una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es*

---

<sup>24</sup>“To be tolerant, in other words, is no simply and issue of *re-acting* to forces imposed externally onto the practice of tolerance; in addition, and I would suggest more importantly, the process of becoming tolerant also involves forces that are unique to tolerance itself and that introduce an irreducible variance in how other powers work in relation to norms of inclusion and pluralism”

<sup>25</sup> Barbara Arneil sostiene que hacia dentro de los Estados se da una suerte de colonialismo interno (*inner colonialism*) que se sostiene en la diferencia entre quienes son sujetos propietarios de pleno derecho y quienes, por diversos motivos, no cumplen con, o poseen, esta membresía. Cf. Arneil, B. (2017). *Domestic colonies: The turn inward to colony*. Oxford University Press.

<sup>26</sup>“(…) the histories of tolerance and neoliberalism have never been identical; indeed the two histories have often been in opposition to each other”

*crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas” (2007:8).*

De este modo, tolerancia y neoliberalismo no pueden concebirse como partes complementarias de un mismo proceso de acceso ciudadano a un conjunto de derechos básicos, tales como los denominados “derechos humanos” en la teoría de Forst.

Brown (citado en Di Blasi y Holzhey, 2014) se centra en las manifestaciones políticas que implica la aplicación de la tolerancia, más que en los problemas analíticos que el concepto mismo conlleva. En este sentido, sostiene que la tolerancia puede promover acciones políticas unilaterales, afirmando que “Estoy interesada en los museos ultra-sionistas de Tolerancia en Los Ángeles, Nueva York y pronto en Jerusalén, y en cómo ellos usan el manto de la tolerancia para su proyecto explícito de santificar Israel y demonizar Palestina” (Di Blasi y Holzhey 2014:18). De este modo, los discursos sobre la tolerancia funcionan como poderes normativos que se circunscriben fundamentalmente a predicaciones liberales.

Para Brown, la tolerancia está lejos de constituir un concepto autónomo. Por el contrario, sostiene que la tolerancia opera como un “discurso” organizado por determinados arreglos de poder, de manera que dicho discurso siempre defiende un modo particular de poder. Este discurso emerge de una estructura política específica y, a su vez, determina las características de la subjetividad que será tolerada. En palabras de Brown: “El homosexual [por ejemplo] es constituido como un objeto de tolerancia, necesitando tolerancia, siendo quizás (o quizás no) tolerable. No puedo ver cómo esta es una práctica que no tenga una dimensión constitutiva-subjetiva” (Ibid:36)<sup>27</sup>. Así, podríamos decir, el discurso neoliberal constituye una serie de principios que con el tiempo se materializan dando lugar a nuevos discursos, no quedando únicamente en un mero plano ético, sino generando a una serie de postulados político-jurídicos.

Esta construcción subjetiva de la otredad desde una perspectiva tolerable se articula con la apreciación de Brown sobre la dimensión derridariana de la tolerancia. En relación con el liberalismo, Brown identifica dos problemas específicos. Primero, los órdenes

---

<sup>27</sup>“(…) the homosexual is constituted as an object of tolerance, needing tolerance, maybe or maybe not getting tolerance. I cannot see how it is a practice that does not have that subject-constituting dimension.”

multiculturales complejos son manejados, desde la perspectiva liberal, como si fueran homogéneos hegemónicamente. En este marco, Occidente se percibe —aunque no necesariamente con certeza— como una potencia frente a otras regiones geopolíticas del mundo, creando así un antagonismo que genera enemigos imaginarios. En este sentido, la tolerancia funciona como un concepto derridiano que opera como suplemento de la igualdad; la igualdad no puede realizarse plenamente en democracias liberales, y la tolerancia se sitúa dentro del ámbito de la diferencia. Promover la tolerancia en estas democracias evidencia la existencia de desigualdades estructurales que deben ser, necesariamente, sostenidas.

En segundo lugar, la tolerancia actúa como instrumento para identificar y sostener la supremacía de Occidente, lo que permite justificar la violencia contra los intolerantes imaginarios. En este contexto, resulta pertinente considerar los argumentos críticos sobre el discurso de la tolerancia expuestos por Newey (2015), tal como se detalló anteriormente.<sup>28</sup>

Esta referencia discursiva respecto de la tolerancia viene a prefigurar dos esferas de pertenencia diversas, a saber, aquella a la que pertenecen las potencias occidentales (y que por tanto son las regiones geopolíticas que promueven quiénes -o qué naciones- son tolerables) y aquellas quienes pueden (o no) ser objeto de tolerancia. En el discurso de la tolerancia, por tanto, hay dos términos bien demarcados por los propios límites del juicio ético-político aplicable. Es por ello que puede afirmarse, siguiendo a Brown, que la tolerancia funge como corolario de la supremacía de occidente. En este sentido es que- siguiendo a Brown- en el discurso civilizatorio hoy día occidente es tolerante y “lo no occidental” lo tolerable (Di Blasi y Holzhey. 2014:61).

---

<sup>28</sup> Hinkelammert sostiene que, entre otras cosas, los “Derechos Humanos” han sido utilizados como predica sustantiva para fundamentar la invasión de unas potencias sobre otras, quitando así a los invadidos de la potestad sobre sus propios territorios y recursos, llevando a cabo actos atroces sobre las poblaciones que allí se situaban. “Las guerras de Estados Unidos contra Irak y Afganistán, y la guerra de Kosovo de la OTAN, nos han vuelto a mostrar la ambivalencia del término «derechos humanos». Países enteros fueron destruidos en nombre del respeto a los derechos humanos. Los derechos humanos se convirtieron en una agresión humanitaria: para violar los derechos humanos de todos aquellos que los violaban.

Detrás de esta idea se esconde otra: quienes violan los derechos humanos no pueden reivindicar sus derechos humanos.” (Duchrow, U., & Hinkelammert, F. J. (2008). *Property for people, not for profit*, p.43).

De este modo, la tolerancia opera en dos niveles distintos, cada uno con consecuencias propias. En el nivel “nacional”, la tolerancia sirve a la democracia liberal al prometer una igualdad que resulta analíticamente imposible dentro de los límites inherentes a dicha democracia; es decir, la tolerancia “intenta” igualar condiciones existenciales que deben permanecer desiguales para que la democracia liberal se perpetúe. En el nivel “internacional”, la tolerancia actúa como criterio de permisibilidad para intervenir sobre la otredad, determinando qué puede o no ser tolerado y reflejando la supuesta supremacía de Occidente sobre otras regiones del mundo. En este sentido, la tolerancia no persigue la igualdad; más bien, tolerancia y diferencia se relacionan de manera necesaria. La conceptualización de Occidente como región suprema determina que de allí emanen discursos políticos de carácter tolerante que, simultáneamente, configuran y condicionan la existencia de otras regiones. Estas últimas, al no cumplir con los parámetros que definen la igualdad respecto a Occidente, quedan sujetas a ser toleradas —o no— según los criterios impuestos desde la región considerada hegemónica.

Respecto de estos planteos tanto “nacional” como “internacional”, la tolerancia también, para Brown, emana como oposición de lo que no puede ser tolerado, a saber: lo intolerable. Por ejemplo, el concepto de tolerancia surge en la modernidad en tanto que es en ella en el momento en que Occidente “debe” posicionarse en oposición al fanatismo islámico. En este sentido, desde el inicio mismo del discurso de tolerancia en Occidente, este no promulgó remover el prejuicio y la subordinación, sino más bien intentó regularlos (2015:160). La “regulación” funge como suplemento derridiano: “la tolerancia entra en juego allí donde las promesas liberales fallan” (*Ibid.*:162)<sup>29</sup>. En otras palabras, y tomando un ejemplo de Brown, el liberalismo no acepta (en general) el matrimonio igualitario pero tolera la homosexualidad.

En este sentido, la crítica a la tolerancia propuesta por Brown (citado en Di Blasi y Holzhey, 2014) puede entenderse como homologable a la “omisión” de algunos Estados frente a acciones perpetradas por sus propios habitantes. Efectivamente, numerosos países, lejos de garantizar la igualdad de derechos, se limitan a adoptar una posición de tolerancia ante las diferencias existentes, considerando políticamente más conveniente no intervenir.

---

<sup>29</sup> “(...) tolerance enters where liberal promises falter”

Este “no hacer nada” equivale a no implementar medidas destinadas a equiparar la situación desigual de los ciudadanos en el marco de los derechos liberales.

Así, la estructura política liberal no solo se sustenta en la diferencia derridariana que Brown identifica en la tolerancia, sino que también omite sistemáticamente acciones internas para superar dichas desigualdades. Paradójicamente, en el plano internacional, la actitud de las potencias occidentales no es de omisión, sino de intervención activa. Estas potencias ejercen acciones sobre otras soberanías que no se ajustan a los cánones morales y políticos occidentales, lo que evidencia que la tolerancia no solo sostiene la desigualdad interna de los Estados liberales, sino que, a nivel internacional, funciona como instrumento para promover la supremacía de Occidente sobre otras naciones.

Para Brown, continuar sosteniendo que la tolerancia es un discurso moral (y por tanto pre-político) en el sentido en que la misma promueve un modo de política y derecho que continúa alimentando la diferencia es algo que debiera reconsiderarse. En este sentido la autora se cuestiona por qué en las escuelas norteamericanas se sigue enseñando tolerancia respecto de otras formas culturales no occidentales, variantes de género, etc. y no más bien igualdad y libertad (Ibid.:164).

A las claras, la práctica en la *Realpolitik* del concepto mismo de “tolerancia” da cuenta del fundamento para llevar a cabo una serie de omisiones tendientes a la tolerancia de aquello que ha cuadrado dentro de la norma liberal. En la esfera de los Derechos Humanos, la omisión que se da hacia dentro de los Estados occidentales se trastoca en acción toda vez que aparece lo intolerable.

El concepto de *iteración democrática* sostenido por Benhabib (2008) es fundamental para referir el modo concreto en que las diversas sociedades se apropian de conceptos en materia de derechos humanos:

*“Por iteración democrática me refiero a los complejos procesos de argumentación pública, deliberación e intercambio -mediante los cuales las demandas de los derechos universales son contestadas y contextualizadas, invocadas y revocadas, positivas y posicionadas- a través de instituciones*

*legales y políticas como así también mediante asociaciones de la sociedad civil”*  
(2008: 98)<sup>30</sup>.

En este sentido, la iteración democrática facilita la evaluación y posible incorporación de nuevos derechos en una sociedad democrática, bajo la premisa de los derechos universales. Este proceso de deliberación democrática convierte a las personas tanto en autores de las leyes como en sujetos de las mismas. La iteración involucra a diversos actores sociales, incluyendo organizaciones de derechos humanos como Amnistía Internacional, organismos internacionales como las Naciones Unidas, entidades humanitarias como Médicos Sin Fronteras, así como las propias instituciones de cada nación que participan en este ejercicio.<sup>31</sup>

Así, por tanto, hablar de “derechos humanos” implica referirse a un concepto que adquiere formas particulares según los contextos políticos en los que se enuncia y se implementa. Para Benhabib (2008, 2009), existe la posibilidad de variación legítima incluso en la interpretación y aplicación de derechos fundamentales, como el derecho a la igualdad ante la ley (2008:100; 2009:696). El concepto de iteración democrática permite desarrollar una crítica sólida al enfoque liberal de la tolerancia propuesto por Forst, dado que dicho enfoque:

*“nos lleva a asumir que los individuos de otras culturas y tradiciones no han llevado, a lo largo de sus procesos históricos, tipos de debates y preocupaciones similares sobre los derechos humanos, la justicia y la igualdad como nosotros hemos llevado a cabo en las nuestras”* (Benhabib, 2008:102).

Los derechos humanos, según Benhabib (2009), promueven un conjunto de principios regulativos y generales que deben ser contextualizados y especificados a través de normas legales. De este modo, tales derechos se sitúan en la delicada frontera entre moralidad y justicia, permitiendo evaluar la legitimidad de la ley.

---

<sup>30</sup> “By democratic iterations I mean complex processes of public argument, deliberation, and exchange—through which universalist rights claims are contested and contextualized, invoked and revoked, posited and positioned—throughout legal and political institutions as well as in the associations of civil society”

<sup>31</sup> Desde una perspectiva hegeliana podríamos decir que todos los sectores involucrados en la conformación de un Estado llevan a cabo las tareas propias y necesarias para la iteración democrática.

Cabe destacar que la distinción entre “concepto” y “concepción” —diferencia ampliamente trabajada por autores como Rawls y Dworkin— constituye una herramienta útil para ilustrar la diferencia entre la tesis de Benhabib y la de otros autores, como Forst. Mientras que los conceptos incluyen nociones como justicia, igualdad y libertad, las concepciones incorporan estos mismos conceptos, pero complementados con principios morales y políticos adicionales que les confieren contenido práctico y contextual (Benhabib, 2009:697). En este sentido, los principios morales subyacentes a los derechos humanos siempre estarán sujetos a la interpretación que se haga de ellos en cada contexto temporal y regional donde se lleve a cabo un ejercicio de iteración democrática o legal. Por ello, Benhabib sostiene que “sin el derecho de autonomía que es ejercido mediante adecuados canales legales y políticos, no podemos justificar el rango de variación en el contenido de tales derechos humanos básicos como legítimos” (Ibid:698)<sup>32</sup>. Este “derecho a la autonomía” Benhabib lo denomina, siguiendo a Arendt, “el derecho a tener derechos” (Benhabib, 2004, 2007).<sup>33</sup>

La iteración *democrática* viene a significar un ejercicio de contextualización mediante el cual los principios emanados de las declaraciones de derechos humanos son reapropiados por los pueblos. Esta reapropiación lleva a que tales principios pierdan su lugar de privilegio occidental y se vuelvan modos diversos de aplicación igualmente legítimos en distintos contextos socio-culturales y políticos. En otras palabras, “en el proceso de repetición de un término o concepto, nosotros nunca producimos simplemente una réplica del primer uso previsto o su significado original: más bien cada repetición es una forma de variación” (Benhabib, 2007:21).

La *iteración democrática*, en este marco, también establece un límite a la intervención militar entre potencias. Cuando los estados (a los cuales se los consideran los únicos agentes capaces de intervención internacional) llevan a cabo un proceso iterativo, dicho proceso debe ser respetado por otras naciones. Sin embargo, la intervención en tanto

---

<sup>32</sup> “(...) without the right to self-government that is exercised through proper legal and political channels, we cannot justify the range of variation in the content of basic human rights as being legitimate.”

<sup>33</sup> Podríamos decir que un “derecho a tener derechos” se materializa toda vez que la sociedad civil reclama la maximización de su situación legal por medio de artilugios políticos del tipo de manifestaciones o movimientos sociales.

uso de la fuerza militar, solo es posible (sostiene Benhabib) para prevenir el genocidio, la esclavitud, y la “limpieza étnica”. En consecuencia, la supuesta “necesidad” de un cambio de régimen, por parte de una potencia, en alguna región particular no está justificada bajo ningún aspecto, salvo en el caso de las razones descritas anteriormente ( Benhabib, 2007, 2008, 2009, 2016).<sup>34</sup>

Ahora bien, en razón de la condición del sujeto moderno en términos de política internacional,

*“la condición legal del individuo depende de la protección por parte de la autoridad más alta que controla el territorio en el que uno reside y emite los papales a los que uno tiene derecho. El individuo se vuelve un refugiado si es perseguido, expulsado y empujado fuera de su tierra; uno se convierte en una minoría si la mayoría política en el ente político declara que ciertos grupos no pertenecen al pueblo supuestamente «homogéneo»; uno es una persona sin Estado si el Estado de cuya protección se ha disfrutado hasta el momento retira dicha protección, así como anula los papales que ha otorgado; uno es una persona desplazada si, habiendo sido colocado en situación de refugiado, es miembro de una minoría o persona sin Estado, no puede encontrar otra entidad política que lo reconozca como miembro y queda en un estado de limbo, atrapado entre territorios, ninguno de los cuales desea que sea un residente”* (Benhabib, 2005:49).

En este sentido, la tolerancia no reconoce al refugiado como un sujeto de pleno derecho, sino que lo sitúa, siguiendo la crítica de Benhabib al enfoque forstiano, como una minoría tolerada. Para que un individuo posea derechos efectivos, es necesario que reciba un reconocimiento y aceptación que garanticen su condición jurídica dentro de los límites de una comunidad política determinada. Por ello, siguiendo las críticas presentadas a lo largo de

---

<sup>34</sup> Habría que preguntarnos cómo es posible demarcar el límite de aquello que significa que una acción política y jurídica hacia dentro de una nación es, efectivamente, una acción emanada de una iteración (o proceso de iteración) democrática y no una expresión del deseo de poder de una minoría que posee la potestad para administrar los recursos del estado para sus propios fines.

este trabajo, se sostiene que la concepción de tolerancia defendida por Forst no contribuye a la maximización de los derechos del sujeto moderno.

El adecuado ejercicio de la iteración, tanto democrática como legal, podría propiciar un cambio sustancial en la manera de conceptualizar el acceso efectivo a los derechos de los sujetos, incluyendo tanto a los refugiados políticos en países extranjeros como a las minorías históricamente asentadas en su territorio nacional. La iteración posibilitaría la reapropiación de los principios emanados de las declaraciones de derechos humanos desde perspectivas no occidentales, permitiendo que dichos principios se materialicen de formas igualmente legítimas en distintos contextos nacionales. Esta práctica, a su vez, serviría como argumento para limitar la intervención internacional, reservándola exclusivamente a los casos excepcionales previamente señalados.

### **Conclusión**

El análisis desarrollado a lo largo de este trabajo permite concluir que la teoría del *derecho a la justificación* de Rainer Forst, si bien constituye uno de los intentos más elaborados por ofrecer una fundamentación normativa de los derechos humanos, no logra desprenderse de los supuestos históricos y epistémicos propios de la modernidad occidental. La centralidad otorgada a la justificación racional como criterio último de legitimidad conduce a un formalismo que abstrae de las condiciones materiales, sociales y geopolíticas en las que se configuran las relaciones de poder, tanto en el ámbito doméstico como en el internacional.

Las críticas culturalistas y analíticas de la tolerancia muestran que incluso una concepción normativamente exigente, como la de Forst, reproduce una lógica jerárquica que distingue entre quienes poseen la autoridad para tolerar y quienes son objeto de tolerancia (Dobbernack y Modood; Newey). En este sentido, los aportes de Wendy Brown resultan decisivos para comprender cómo la tolerancia liberal puede operar como un dispositivo de despolitización del conflicto y de gestión de la diferencia antes que como una práctica genuinamente emancipatoria. A su vez, la crítica de Amy Allen al fundacionalismo

normativo refuerza la idea de que la aspiración a un principio único de validez moral universal corre el riesgo de clausurar la reflexividad crítica que la teoría pretende sostener.

Desde una perspectiva decolonial, las contribuciones de Quijano y Dussel permiten situar estas tensiones en un marco histórico más amplio, mostrando que la universalización de categorías modernas sin una reflexión sobre su genealogía reproduce la colonialidad del poder. En este contexto, los derechos humanos pueden funcionar como instrumentos normativos que, bajo la apariencia de neutralidad moral, legitiman intervenciones y jerarquías globales. Frente a estas limitaciones, la noción de *iteración democrática* propuesta por Benhabib ofrece una vía alternativa para concebir los derechos humanos como principios abiertos, sujetos a disputas y resignificaciones contextuales.

En suma, el trabajo sostiene que una teoría crítica de los derechos humanos no puede limitarse a procedimientos formales de justificación, sino que debe asumir la historicidad, la conflictividad y la pluralidad epistémica de las luchas por la justicia. Desarmar la propuesta de Forst no implica rechazar la universalidad como horizonte normativo, sino cuestionar las formas específicas en que esta ha sido articulada y los efectos de poder que produce. Solo desde esta problematización es posible pensar una concepción de los derechos humanos que no reproduzca, bajo nuevas formulaciones, las jerarquías que dice combatir.

### **Referencias bibliográficas**

- Arneil, B. (2017). *Domestic colonies: The turn inward to colony*. Oxford University Press.
- Allen, Amy. (2016). *The end of progress, decolonizing the normative foundations of critical theory*. Nueva York, Estados Unidos: Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla. (2005). *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, España: Ed. Gedisa.
- Benhabib, Seyla. (2007, November). "Another universalism: On the unity and diversity of human rights". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 81, No. 2, pp. 7-32.

- Benhabib, Seyla. (2008). "The legitimacy of human rights". *Daedalus*, Vol.137, Issue 3, pp. 94-104.
- Benhabib, Seyla. (2009). "Claiming rights across borders: International human rights and democratic sovereignty". *American Political Science Review*, Vol.103, No.4, pp. 691-704.
- Benhabib, Seyla. (2016). "The new sovereigntism and transnational law: Legal utopianism, democratic scepticism and statist realism". *Global Constitutionalism*, Vol. 5, Issue 1, pp.109-144.
- Boast, R. P. (2010). "The Spanish Origins of International Human Rights Law: A Historiographical Review". *Victoria U. Wellington L. Rev.*, 41, 235.
- Brown, W. (2019). *Estados del agravio*. Lengua de trapo.
- Brown, Wendy. (2015). 'Tolerance as such does not exist'. En Brown, W., Dobbernack, J., Modood, T., Newey, G., March, A. F., Tønder, L., & Forst, R. What is important in theorizing tolerance today?. *Contemporary Political Theory*, Vol.14, Issue 2, pp. 159-196.
- Cabrera, Luis. (2020). *The Humble Cosmopolitan: Rights, Diversity, and Trans-State Democracy*. Oxford, Reino Unido: Oxford University Press.
- Castro-Gómez, Santiago. (2007). "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero". *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Celikates, Robin. (2018). "Beyond the Eurocentrism Debate: The Frankfurt School and the Colonial Problem". *Critical Times*, Vol.1, Issue 1, pp. 92-101.
- Coulthard, Glen Sean. (2014). *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Di Blasi, Luca, & Holzhey, Christoph F. (2014). *The Power of Tolerance: A Debate*. Nueva York, Estados Unidos: Columbia University Press.

- Dobbernack, Jan y Modood, Tariq. (2015). 'Tolerance in critical and political theory: Coexistence or part of something bigger?'. En Brown, W., Dobbernack, J., Modood, T., Newey, G., March, A. F., Tønder, L., & Forst, R. What is important in theorizing tolerance today?. *Contemporary Political Theory*, Vol. 14, Issue 2, pp. 159-196.
- Duchrow, Ulrich & Hinkelammert, Franz Josef. (2008). *Property for people, not for profit: Alternatives to the global tyranny of capital*. Londres, Reino Unido: Bloomsbury Publishing.
- Dussel, Enrique. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Flax, J. (2005). "Beyond equality: gender, justice and difference". *Beyond equality and difference*. Routledge.
- Forst, Rainer. (1997). "Foundations of a theory of multicultural justice". *Constellations*, Vol.4, Issue 1, pp. 63-71.
- Forst, Rainer. (1998). "Sobre la libertad política". *Areté*, Vol. 10, No.1, pp. 21-47.
- Forst, Rainer. (1999). "The basic right to justification: toward a constructivist conception of human rights". *Constellations*, Vol. 6, Issue 1, pp. 35-60.
- Forst, Rainer. (2001). "Towards a critical theory of transnational justice". *Metaphilosophy*, Vol.32, Issue 1-2, pp. 160-179.
- Forst, Rainer. (2004). "The limits of toleration". *Constellations*, Vol. 11, Issue 3, pp. 312-325.
- Forst, Rainer. (2007). Tolerance as a Virtue of Justice. *Philosophical Explorations*, Vol. 4. Issue 3, pp. 193-206.
- Forst, Rainer. (2010). "The justification of human rights and the basic right to justification: A reflexive approach". *Ethics*, Vol. 120, No.4, pp. 711-740.
- Forst, Rainer. (2014). *Justificación y crítica: Perspectiva de una teoría crítica de la política*. Madrid, España, Katz Editores.

- Forst, Rainer. (2015). 'Between social domination and democratic reason: The concept of toleration'. En Brown, W., Dobbernack, J., Modood, T., Newey, G., March, A. F., Tønder, L., & Forst, R. "What is important in theorizing tolerance today?". *Contemporary Political Theory*, Vol.14. Issue number 2, pp. 159-196.
- Go, Julian .(2022). "Three Tensions in the Theory of Racial Capitalism". *Sociological Theory*, Vol. 41, Issue 1, pp. 38-47.
- Grosfoguel, Ramón. (2016). "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico". *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, Vol. 1, No. 4, pp. 33-45.
- Harding, S. G. (Ed.). (2004). *The feminist standpoint theory reader: Intellectual and political controversies*. Psychology Press
- Harvey, D. (2007). Breve historia del neoliberalismo.
- March, Andrew. (2015). 'Democratizing toleration'. En Brown, W., Dobbernack, J., Modood, T., Newey, G., March, A. F., Tønder, L., & Forst, R. What is important in theorizing tolerance today?. *Contemporary Political Theory*, Vol.14, Issue 2, pp. 159-196.
- McNay, L. (2020). The limits of justification: Critique, disclosure and reflexivity. *European Journal of Political Theory*, 19(1), 26-46.
- Mignolo, W. (2011). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. *Sobre (de) colonialidad*.
- Mignolo, Walter D., & Walsh, Catherine E. (2018). *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Mills, C. W. (2017). *Black rights/white wrongs: The critique of racial liberalism*. Oxford University Press.
- Mills, C. W. (2005). "Ideal theory" as ideology. *Hypatia*, Vol.20, No.3, pp.165-183.
- Mills, C. W. (2014). *The racial contract*. In *The racial contract*. Cornell University Press.

- Mills, C. W. (2015). *Blackness visible: Essays on philosophy and race*. Cornell University Press.
- Newey, Glen. (2015). 'Toleration and the language of terror'. En Brown, W., Dobbernack, J., Modood, T., Newey, G., March, A. F., Tønder, L., & Forst, R. What is important in theorizing tolerance today?. *Contemporary Political Theory*, Vol.14, Issue 2, pp.159-196.
- Quijano, Aníbal. (2000). "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from South*, 1.3, pp. 533–580.
- Renan, E. (2001). 2 ¿Qué es una nación?, *La invención de la nación: Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, 53.
- Tønder, Lars. (2015). 'Tolerance and power: What can a tolerant society do?'. En Brown, W., Dobbernack, J., Modood, T., Newey, G., March, A. F., Tønder, L., & Forst, R. What is important in theorizing tolerance today?. *Contemporary Political Theory*, Vol.14, Issue 2, pp. 159-196.
- Tully, J. (1995a). "Cultural demands for constitutional recognition". *Journal of Political Philosophy*, Vol.3, Issue 2, pp.111-132.
- Tully, J. (1995b). *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity (No. 1)*. Cambridge University Press.
- Tully, J. (2019). Trust, mistrust and distrust in diverse societies. Forthcoming in Dimitri Karmis and François Rocher, eds. *Trust and Distrust in Political Theory and Practice: The Case of Diverse Societies* (McGill-Queen's University Press)
- Velasco, Francisco Quijano. (2017). *Las repúblicas de la Monarquía: pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Walzer, M. (1995). "Education, democratic citizenship and multiculturalism". *Journal of philosophy of education*, Vol.29, No. 2, pp. 181-189.

Walzer, M. (1997a). “The politics of difference: Statehood and toleration in a multicultural world”. *Ratio Juris*, Vol.10, Issue 2, pp. 165-176.

Walzer, M. (1997b). *On toleration*. Yale University Press.