



## COMENTARIO AL CAPÍTULO III

“EL CONCEPTO DEONTOLÓGICO DEL DERECHO Y SUS IMPLICACIONES EN RELACIÓN A UNA TEORÍA DEL DEBER”, DE *NORMATIVIDAD NO IDEAL. UNA NUEVA MIRADA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA KANTIANA* DE CHRISTOPH HORN

**MIGUEL GONZÁLEZ VALLEJOS**

Pontificia Universidad Católica de Chile 

[mgonzalv@uc.cl](mailto:mgonzalv@uc.cl)

ORCID: 0000-0001-8858-583X



**COMENTARIO AL CAPÍTULO III**  
“EL CONCEPTO DEONTOLÓGICO DEL DERECHO Y SUS  
IMPLICACIONES EN RELACIÓN A UNA TEORÍA DEL DEBER”, DE  
*NORMATIVIDAD NO IDEAL. UNA NUEVA MIRADA A LA FILOSOFÍA*  
*POLÍTICA KANTIANA* DE CHRISTOPH HORN

COMMENTARY ON CHAPTER III, “THE DEONTOLOGICAL  
CONCEPT OF LAW AND ITS IMPLICATIONS FOR A THEORY OF  
DUTY”, FROM *NON-IDEAL NORMATIVITY: A NEW LOOK AT KANTIAN*  
*POLITICAL PHILOSOPHY* BY CHRISTOPH HORN

**MIGUEL GONZÁLEZ VALLEJOS**  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Facultad de Filosofía  
Vicuña Mackenna 4860, Santiago, Chile

**RESUMEN**

En el presente texto, se analiza el capítulo III del libro de Christoph Horn titulado *Nichtideale Normativität*. Contra la posición negativa de Horn en relación con la posibilidad de fundamentar los derechos humanos a partir de la filosofía jurídica kantiana, se argumentará, siguiendo la línea de Otfried Höffe y recurriendo al pensamiento de Habermas, que por medio del derecho nativo a la libertad, Kant sí fundamenta

de manera suficiente la existencia de derechos humanos de primera generación.

*Palabras clave:* Kant, Horn, Höffe, derecho, libertad, derechos humanos.

#### ABSTRACT

In this work the author analyzes chapter III of Christoph Horn's book *Nichtideale Normativität*. Against Horn's negative position towards the possibility of basing human rights on Kant's philosophy of right, it will be argued, following Otfried Höffe's line of thought and relying on Habermas' thought, that by means of native right to freedom Kant does indeed ground sufficiently the existence of first-generation human rights.

*Keywords:* Kant, Horn, Höffe, right, freedom, human rights.

---

Recibido: 17/04/2025

Aceptado: 26/07/2025

## I. INTRODUCCIÓN

En su libro acerca de la normatividad en la filosofía política y jurídica kantiana, Christoph Horn, destacado profesor de la Universidad de Bonn, toma distancia en relación con las interpretaciones tradicionales acerca del concepto de derecho en Kant. Especialmente relevante resulta la discusión acerca de la vinculación entre la fórmula de humanidad del imperativo categórico y una teoría de los derechos humanos. Mientras autores destacados, como Otfried Höffe, han sostenido que en la filosofía jurídica de Kant sí hay lugar para una sólida fundamentación de los derechos humanos, Horn le atribuye al derecho un carácter formal, negando terminantemente dicha vinculación. Es necesario discutir cuidadosamente esta tesis. Para cumplir con esta tarea, presentaré a continuación las ideas centrales planteadas por

Horn, para luego realizar un análisis crítico en contraposición con otros autores; finalmente presentaré una conclusión.

## 2. LAS TESIS CENTRALES DE HORN

### 2.1. El derecho nativo a la libertad

En la introducción al capítulo III, Horn comienza sosteniendo que la filosofía política kantiana está muy lejos de la idea de derechos humanos. Ni la idea del hombre como fin en sí mismo ni tampoco el derecho nativo a la libertad servirían como fundamento suficiente para desarrollar una teoría acerca de ellos. La razón fundamental para sostener esta tesis radica en el carácter formal e indeterminado del derecho nativo a la libertad, cuyo contenido sería la propia autonomía entendida como “el derecho de señorío sobre uno mismo y el rechazo a la determinación externa”, sin relación alguna con las condiciones materiales que hacen posible su ejercicio pleno; por otra parte, el derecho nativo a la libertad tampoco operaría como fundamento de la “exigencia de salida del estado de naturaleza” (*exeundum-Forderung*) (Horn 112).

Según Horn, Kant habría podido perfectamente vincular el derecho nativo a la libertad con las declaraciones de derechos humanos francesa y norteamericana; sin embargo, formuló este derecho de manera completamente indeterminada. Tampoco es posible, agrega, entenderlo como “un derecho a tener derechos”, ya que Kant no entendería este derecho nativo como una pretensión del individuo a pertenecer a la comunidad, sino como el deber de entrar en dicha comunidad, en la que existe un multilateralismo normativo, esto es, una vinculación entre un derecho originario a la libertad con el deber de implementarlo y desarrollarlo bajo condiciones empíricas (Horn 114).

Con la idea de un derecho nativo a la libertad, explica Horn, Kant se refiere al momento de reciprocidad del concepto de derecho (*jus aequalitatis*);

los principios de igualdad e independencia derivan del derecho nativo a la libertad por implicación lógica (Horn 116). El principio de libertad, y no las pretensiones de los individuos, funciona como criterio de legitimidad jurídica. En este sentido, dice el autor: “Lo mío y lo tuyo designan aquí nuevamente el ámbito jurídicamente asegurado de libre disposición del individuo en el contexto de su interacción con los demás” (Horn 117, traducción propia de todas las citas de Horn).

El concepto kantiano de derecho se centra “en la libre interacción dinámica [*freiheitliche Interaktionsdynamik*]: no se trata de derechos humanos materiales ni de derechos individuales subjetivos, sino de principios objetivos de conducta [*objektive Verfahrensprinzipien*] por medio de los que es posible generar el derecho legítimo” (Horn 118).

Horn busca las razones por las que Kant evita formular derechos concretos, como el derecho a la vida o a la libertad de religión. Una primera explicación sería que Kant no tendría interés por el catálogo de derechos humanos de su época, porque desarrolla una concepción trascendental de los derechos humanos. De esto se sigue que una pregunta central que debe ser respondida es si acaso Kant efectivamente formula algún tipo de principio trascendental de los derechos humanos por medio del derecho innato a la libertad. En relación con este punto, Horn sostiene que a partir de este derecho Kant no desarrolla ni deriva nada; él se relaciona solo con el sistema jurídico visto como un todo y no con derechos materiales. Tener un derecho desde la perspectiva de Kant no significaría disponer de un área protegida contra los ataques de otros; el derecho para él, en cambio, apunta a establecer un sistema en el que las acciones de los individuos libres puedan coordinarse por medio de una regla universal. No se trata, en ningún caso, de una teoría del bien (Horn 123-24): el derecho es determinado por los principios de igualdad y reciprocidad.

## 2.2. El derecho natural y su normatividad formal

Horn distingue tres puntos centrales:

- Kant define el *derecho natural* como la parte *a priori* del derecho en el sentido de la determinación formal del concepto de derecho. Al derecho natural contraponen el derecho estatutario, que cual proviene de la voluntad del legislador. El derecho natural es previo a la existencia del Estado y su contenido central es el derecho nativo a la libertad; Kant le atribuye presión normativa [*normativer Druck*], dado que este sería el criterio general por el cual es posible determinar lo justo y lo injusto. Sin embargo, el derecho natural no constituiría un paradigma normativo real para la realidad política, debido su carácter indeterminado. Sin Estado, el derecho natural sería una mera doctrina de la virtud (Horn 135).
- En cuanto al estado de naturaleza, Kant lo entiende como una situación hipotética en la que no existe el derecho público, sino solo el derecho privado.
- En relación a los tres deberes jurídicos que Kant toma de Ulpiano –sé un hombre honesto, no dañes a nadie, entra en una sociedad con otros en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo (Ak. VI 236-237)–, Horn sostiene que se trata de exigencias racionales a partir de las cuales es posible establecer un sistema de derecho respaldado por sanciones (Horn 141). El mandato de salida del estado de naturaleza (*exeundum- Gebot*) sería impreciso, ya que está formulado hipotéticamente y no está vinculado de forma directa con el derecho nativo a la libertad, sino con la propiedad. No se trata de un mandato moral que derive del imperativo categórico, sino de “un mandato práctico dado bajo las condiciones propias del estado de naturaleza” (Horn 142).

En definitiva, los problemas en torno al concepto kantiano de derecho serían los siguientes:

- a) El derecho puede ser, bajo circunstancias concretas, asimétrico y antiigualitario.
- b) Está condicionado al espacio y al tiempo.
- c) Está limitado a un grupo concreto de hombres.
- d) Sigue siendo válido incluso en el caso en que el legislador no se oriente por la voluntad general.

A partir de estas razones, Horn formula su tesis acerca de la normatividad no ideal del derecho:

Una forma ideal de normatividad no admitiría deficiencias y limitaciones tan graves. Se debe aclarar, en todo caso, que el derecho fáctico nunca es un ordenamiento ideal. El contraste entre un estado de naturaleza, esto es, la ausencia absoluta de derecho, y el orden jurídico estatal, no consiste en una contraposición entre una completa falta de derecho y un orden jurídico pleno. (Horn 144)

Finalmente, en cuanto a la relación entre derecho y moral, Horn rechaza la tesis de la unidad [*Einheitsthese*] según la que todos los deberes, morales y jurídicos, derivan a partir de un único principio, el imperativo categórico (146). Esta tesis sería correcta en relación a la *Fundamentación* y a la *Crítica de la razón práctica*, pero no en cuanto a la *Metafísica de las costumbres*. En este texto Kant distingue entre deberes que son susceptibles de una legislación externa (deberes jurídicos) y aquellos que no lo son (deberes de virtud). Kant no aclara, sin embargo, a partir de qué aplicación del imperativo categórico deduce los deberes jurídicos y los deberes morales (Horn 147).

En cuanto a la distinción entre deberes estrictos y deberes amplios, Kant emplea sucesivamente los criterios de amplitud (*Fundamentación*), motivación (*Crítica de la razón práctica*), exigencia a una determinada persona o a personas indeterminadas (*Metafísica de las costumbres*) y supererogación (*Metafísica de las costumbres*).

Según Horn, el derecho tiene una normatividad *sui generis* cuya principal característica es la exterioridad, esto es, la referencia exclusiva al arbitrio de otros y la ausencia de toda referencia a la materia del arbitrio, es decir, al fin que cada cual quiera alcanzar por medio del uso de su libertad. La ley jurídica, señala el autor,

No es un principio de construcción o de búsqueda, no es un principio de motivación, un deber directamente vinculante ni tampoco una obligación hacia uno mismo basada en el entendimiento [*einsichtsbasierte Selbstverpflichtung*]. Ella se limita, en definitiva, a ser una exigencia de lealtad con el orden jurídico fáctico. (Horn 173)

### 3. ANÁLISIS CRÍTICO

#### 3.1. Las tesis de Horn y de Höffe

El punto central que quisiera discutir en este trabajo radica en la posibilidad de desarrollar una teoría de los derechos humanos a partir del derecho innato a la libertad. Como hemos visto hasta ahora, Horn piensa que esto no es posible, ya que,

- (1) El derecho nativo a la libertad es un derecho formal e indeterminado, cuyo contenido es la propia autonomía en cuanto facultad de autodeterminación, sin contenido material.
- (2) La noción kantiana de derecho se focaliza en la libre interacción dinámica; no trata acerca de los derechos humanos materiales o de derechos subjetivos individuales, sino de principios objetivos de conducta [*objektive Verfahrensprinzipien*] por medio de los que es posible generar el derecho legítimo (Horn 118).
- (3) A partir del derecho nativo a la libertad, Kant no desarrolla ni deriva

nada; él se relaciona solo con el sistema jurídico visto como un todo y no con derechos materiales.

En relación con el vínculo entre el derecho nativo a la libertad y los derechos humanos, analizaré a una postura contraria a la de Horn, planteada por Otfried Höffe (71-92). Höffe piensa que Kant sí desarrolla una teoría de los derechos humanos. De acuerdo con esta tesis, el concepto de derechos humanos tendría implícito un sentido pre y supralegal y Kant propondría un criterio racional que permitiría establecer un sistema de derechos humanos. La doctrina del derecho se relacionaría, entonces, con la vida en comunidad de los hombres vista desde el punto de vista moral; el derecho nativo a la libertad consistiría en una ley permisiva que permitiría imponer deberes a otros.

De acuerdo con el análisis de Höffe, el derecho nativo a la libertad tiene cuatro momentos, los que “se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella” (Ak. VI 238).

- (a) Igualdad: si el hombre es libre a causa de su humanidad, entonces debemos considerar a todos los hombres como iguales.
- (b) Independencia: deriva de la igualdad y consiste “en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también podemos obligarles, por consiguiente, la cualidad humana de ser su *propio señor*”.
- (c) Integridad: el derecho a ser considerado un hombre honesto.
- (d) Libertad de acción: “la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, en tanto no se les perjudique en su derecho” (Ak. VI 237-38).

Para discernir adecuadamente acerca de las posiciones planteadas por Horn y por Höffe acerca de la relación entre el derecho nativo a la libertad y los derechos humanos, consideraré dos tesis contemporáneas acerca del concepto de derechos humanos que contribuyen a determinar cuál es la

línea interpretativa correcta. Se trata de los aportes de Menke-Pollmann (2007) y de Habermas (2010)<sup>1</sup>.

### 3.2. Las tesis de Menke y Pollman y de Habermas

#### 3.2.1. Menke y Pollman

En su obra *Filosofía de los derechos humanos* (2007), Menke y Pollman señalan que el contenido fundamental de los derechos humanos puede resumirse de la siguiente manera: todo hombre debe estar en condiciones de vivir en un orden político que reconozca a sus miembros como iguales y que les permita que sus pretensiones fundamentales sean satisfechas en igual medida. La idea fundamental que está detrás de este contenido es para la concepción moral de los derechos humanos “el igual respeto moral”; mientras que para la concepción política se trata de “la libre autodeterminación política”. La diferencia no radica entonces en la idea normativa fundamental, esto es,

---

<sup>1</sup> A diferencia de otros especialistas, como, por ejemplo, Nuria Sánchez, Horn y Höffe no basan sus respectivas posiciones en la consideración de los textos kantianos relativos al derecho internacional y específicamente a los conceptos de “federación de Estados” y del “derecho a desplazarse libremente por la tierra” desarrollados en *La paz perpetua* y en la *Doctrina del derecho*. En cuanto al tema específico del presente trabajo, Sánchez, coincidiendo en este punto con Horn, sostiene que “nada en la *Doctrina del derecho* exige fundamentar derechos humanos específicos, lo que sin embargo no implica la exclusión como principio reflexivo y regulativo de todo principio similar a lo que hoy en día consideramos como derechos humanos” (196). A esto agrega que “no hay rastro en el pensamiento de Kant de una concepción en clave subjetiva de los derechos humanos, en tanto que derechos asignados a los agentes individuales por encima de su pertenencia a un Estado” (197) y que Kant no establece protección de ciertos derechos básicos, como educación y salud (198).

En relación con la posición de Sánchez, si bien tiene razón al decir que no hay en el sistema de Kant protección de los llamados “derechos humanos de segunda generación” o “derechos sociales”, pienso que hay buenas razones para sostener que hay en el pensamiento de Kant fundamentos suficientes para reconocer los “derechos humanos de primera generación”, y que para ello no se requiere necesariamente pasar por la vía del derecho internacional planteada por ella.

en la igual consideración que el orden político debe tener con cada hombre que vive bajo su jurisdicción (Menke y Pollmann 42).

Menke y Pollman distinguen tres modelos de fundamentación de los derechos humanos: el contrato social, la razón y los sentimientos de empatía y compasión (42-68).

- (1) El modelo del contrato social: Höffe habla de un canje trascendental. La moral nace como un contrato hipotético, en virtud del cual cada uno debe respetar los intereses trascendentales de los demás a cambio de reciprocidad. La consecución de estos intereses presupone una obra negativa por parte de los demás. Frente a este planeamiento surgen varias preguntas: ¿por qué debería yo de hecho querer intercambiar o celebrar un contrato? Höffe dice que a causa de las ventajas que dicho contrato supone. Pero esto vale solo para los intercambios con quienes son relevantes desde el punto de vista de mis intereses. No habría un interés en relación con todos los hombres. No era racional para los nazis relacionarse con los judíos en un plano de igualdad. El problema de esta concepción es no poder determinar quiénes conforman el círculo de intercambio. Esto dependerá de circunstancias fácticas. Los derechos humanos exigen, en cambio, igual respeto para todos los hombres, sin importar si esto afecta mis intereses y sin importar si el otro está en condiciones de respetar mis derechos (Menke y Pollmann 49-55).
- (2) La fundamentación de los derechos humanos mediante la razón: el punto de partida es la fórmula de humanidad del imperativo categórico. Respetar el derecho de los hombres significa el respeto por la autonomía. Quien es racional es libre, y quien es libre reconoce la libertad y, por lo tanto, el derecho de los demás hombres. En nuestra época este modelo de fundamentación ha sido retomado por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas en la teoría del discurso. Esta posición se enfrenta al siguiente dilema: (a) se entiende el concepto de razón como una capacidad que todo hombre tiene, al menos de manera

potencial. No se ve, sin embargo, cómo a partir de este punto se sigue el reconocimiento de que todos los hombres tienen los mismos derechos. Podría decirse: porque cada hombre es razonable en este sentido basal, reconoce a todos los demás hombres como razonables. De esto no se seguiría, sin embargo, que deba tratar a todos los demás como fines en sí mismos. (b) Se considera el concepto de razón en un sentido normativo y se afirma lo siguiente: un hombre es razonable si actúa de manera tal que pueda justificar sus acciones ante todas las personas que sean afectados por ellas. El concepto de razón tendría entonces un contenido moral: ser razonable significaría respetar el derecho de justificación de todo hombre. Solo a partir de esta segunda concepción sería posible considerar el concepto de razón como fundamento de los derechos humanos. Esta razón no es, sin embargo, algo que todo hombre simplemente tenga. Actuar considerando el derecho de justificación es una perspectiva que no pertenece necesariamente al actuar humano (Menke y Pollman 55-60).

- (3) El fundamento de los derechos humanos radica en determinados sentimientos como la simpatía y la compasión. Esta posición es defendida por autores como Rousseau, Lessing, Hume o Smith, quienes entendieron los sentimientos de filantropía y de amor al prójimo como la capacidad y la disposición a ponerse en el lugar del otro. Simpatía (Lessing) es la capacidad de ver las cosas y tomarlas en serio desde la perspectiva del otro. Esta perspectiva supone, sin embargo, reconocer al otro como alguien que tiene su propia perspectiva de las cosas. El tercer modelo sostiene que el reconocimiento del otro como otro es un presupuesto necesario para que opere tanto el modelo de la razón como el del contrato. Este tercer modelo no está, por lo tanto, en competencia con los demás. Los filósofos del siglo XVIII habían intentado anclar esta capacidad de reconocimiento o simpatía en la naturaleza humana. Esto no ocurre en el pensamiento de Forst. La simpatía no sería natural, sino un frágil producto del espíritu. Rorty, así como Apel, insiste en la idea de los derechos humanos como

un proceso de aprendizaje de la humanidad, un proceso que Rorty considera, a diferencia de Apel, contingente. El reconocimiento es para él una *praxis*. La capacidad de reconocimiento pertenece a una segunda naturaleza del hombre. El punto fundamental para la aclaración de los derechos humanos consiste en determinar cómo ganar nuevos partícipes para esta *praxis*. No hay, además, un fundamento más profundo de la *praxis* del reconocimiento: se trata del último fundamento. La concepción de Rorty no explica satisfactoriamente, sin embargo, cómo se debe entender exactamente el reconocimiento, con que presupuestos sociales y culturales está vinculado y qué consecuencias políticas tiene (Menke-Pollman 60- 64).

### 3.2.2. Habermas

Habermas, por su parte, en el artículo titulado “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos” (2010), argumenta en favor de la conexión entre la dignidad humana y los derechos humanos. De acuerdo con este autor, la dignidad humana, esto es, el valor absoluto que atribuimos a toda persona humana, es “el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el derecho positivo y el proceso de legislación democrático, de tal forma que su interacción pueda dar origen a un orden político fundado en los derechos humanos” (Habermas 10). “La promesa moral de igual respeto a todo ser humano debe ser cambiada a una moneda legal” (11). Los derechos humanos tienen un contenido moral, pero tienen la forma de derechos subjetivos exigibles que conceden libertades y pretensiones específicas; se limitan a aquella parte de la moral que puede ser traducida a leyes coercitivas.

Por otra parte, la “función heurística de la dignidad humana” permite entender las interconexiones entre las cuatro categorías de derechos. Los derechos liberales y los derechos democráticos de participación solo pueden ser adecuadamente ejercidos en la medida en que también los derechos sociales y culturales sean garantizados. “La dignidad humana, que es una

y la misma en todas partes y para todo ser humano; ella fundamenta la indivisibilidad de todas las categorías de los derechos humanos” (9).

La dignidad, además, juega también un papel fundamental en la administración de justicia. Los jueces apelan a la dignidad humana para justificar sus fallos en casos difíciles, ya que la validez absoluta de ella fundamenta la prioridad de una exigencia sobre otra.

\*\*\*

Hemos visto las posiciones de Menke y Pollman, por una parte, y de Habermas, por otra. ¿En qué medida nos permiten estas posiciones interpretar mejor la postura de Kant, según la que las facultades propias del derecho nativo a la libertad –igualdad, independencia, integridad, libertad de acción– “se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella”? (Ak. VI 238)

### 3.3. Análisis crítico: Kant, Menke y Pollman, Habermas

En relación con lo planteado por Menke y Pollman, resulta evidente que se debe descartar que Kant acuda al contrato social o a los sentimientos morales para fundamentar los derechos humanos. En cuanto al contrato social, a pesar de su lenguaje a veces contractualista, Kant considera que el mandato de entrar en sociedad es un mandato de la razón (Ak. VI 237) y no un razonamiento estratégico, como es el caso de Hobbes. En cuanto a los sentimientos morales, si bien Kant establece en la *Doctrina de virtud* la doctrina de las prenociones estéticas de la receptividad del ánimo para los conceptos de deber en general –sentimiento moral, conciencia moral, filantropía y respeto (Ak. VI 399-403)– es muy claro al afirmar que los mandatos morales provienen de la razón legisladora (Ak. V 30-31; VI 379-82) y que las prenociones estéticas son condiciones subjetivas que nos permiten sentirnos afectados por los mandatos morales de la razón.

Se puede afirmar, en cambio, que Kant suscribe una fundamentación moral de los derechos humanos *de primera generación*, en la medida en que a partir de la razón surge un principio normativo: un hombre es razonable si actúa de manera tal que pueda justificar sus acciones ante todas las personas que sean afectados por ellas<sup>2</sup>. Esta idea coincide con el concepto de derecho kantiano, ya que una conducta aceptable desde el punto de vista jurídico es aquella que puede ser universalizada sin que esto implique impedir o restringir el ejercicio de los derechos de las demás personas. En otras palabras, el respeto por el derecho ajeno funciona aquí como un criterio negativo de justificación de una determinada acción.

El concepto de razón tendría, entonces, en el presente contexto, un contenido moral: ser razonable significaría respetar el derecho de justificación de todo hombre. El derecho de justificación, concepto desarrollado ampliamente por Forst, ocupa aquí entonces el lugar que Kant le atribuye al derecho nativo a la libertad.

La pregunta central que debe ser planteada entonces es de qué manera Kant fundamenta el derecho nativo a la libertad, “este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (Ak. VI 237). Y la única respuesta satisfactoria desde el punto de vista sistemático es que en la *Doctrina del derecho* Kant presupone la doctrina del *factum* de la razón propuesta en la segunda crítica, de acuerdo con la cual tenemos conciencia de estar sometidos a la ley moral y, en consecuencia, de nuestra libertad moral o autonomía (Ak V 30-31), lo que supone ciertamente la fórmula de humanidad del imperativo categórico. De esto se sigue que el reconocimiento del derecho nativo a la libertad es la expresión jurídica del

---

<sup>2</sup> Es importante precisar que no hay elementos suficientes en Kant para fundamentar los llamados derechos humanos de segunda generación o derechos sociales. Visto desde la perspectiva actual, esto constituye una grave deficiencia de la teoría jurídica de Kant. Hoy tenemos conciencia, como ha señalado Habermas, que la falta de protección de los derechos a la salud, a la educación y a la vivienda, tiene como consecuencia impedir en la práctica el ejercicio de los derechos humanos de primera generación. En otras palabras, resulta inútil, por ejemplo, garantizar derechos de participación política si no hay educación básica y media asegurada, o garantizar el derecho a la vida sin proteger de manera eficiente el derecho a la salud.

reconocimiento de la autonomía como fundamento de la dignidad humana, según lo planteado en la *Fundamentación* (Ak. IV 429-430). Si reconocemos que el hombre tiene un valor absoluto en cuanto es portador de la ley moral, tenemos una razón suficiente para proteger los derechos humanos. Y es en ese punto donde el aporte de Habermas resulta sumamente clarificador. Habermas sostiene que la dignidad humana es “el eje conceptual que conecta la moral del respeto igualitario de toda persona con el derecho positivo y el proceso de legislación democrático, de tal forma que su interacción pueda dar origen a un orden político fundado en los derechos humanos” (Habermas 10). Los derechos humanos tienen un contenido moral, pero tienen la forma de derechos subjetivos exigibles que conceden libertades y pretensiones específicas. Si es correcto sostener que la valoración que Kant hace del derecho nativo a la libertad se fundamenta finalmente en la condición de fin en sí mismo de la persona humana, entonces el modelo de Habermas explica satisfactoriamente la relación entre el derecho nativo a la libertad y los derechos humanos.

Sin embargo, llegado a este punto de la discusión, es necesario discutir dos posibles objeciones que pueden formularse a partir de la posición de Horn:

- (1) que no se le puede atribuir a Kant la idea contemporánea de dignidad que defiende Habermas.
- (2) que el concepto kantiano de derecho es formal e indeterminado y que solo apunta a establecer un sistema de interacción dinámica de libertades.

El primer problema ha sido ampliamente discutido en la literatura especializada y se ha centrado específicamente en el conocido pasaje de Ak. IV 428 de la *Fundamentación*.

Suponiendo que hubiese algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de leyes bien definidas, ahí es donde únicamente se hallaría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.

Por mi parte, sostengo lo siguiente: el hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que –tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas a otros seres racionales– el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin.

Wood aclara que la expresión fin en sí mismo, que Kant aplica al hombre, no utiliza la palabra ‘fin’ en su sentido usual, es decir como una meta a la que alguien se dirige, sino que se refiere a la autosuficiencia o independencia (Wood 85 y ss.). Esta expresión responde a la necesidad de proveer un motivo racional para obedecer el imperativo categórico: este motivo consiste exclusivamente en que hay algo que es un fin en sí mismo y que es además un fin objetivo, es decir, válido para ser racional. Sin embargo, señala este autor, de la condición de fin en sí mismo de toda naturaleza racional no se seguiría que el valor de la vida humana sea sagrado o incondicional –como afirma Kant–, aunque sí proporciona buenas razones para respetarla (91). A pesar de esto, Wood sostiene que Kant utiliza los conceptos de dignidad y humanidad de manera coextensiva. ¿Se sigue de esta tesis que la ética kantiana considera persona con dignidad a todo ser humano, incluyendo a los niños y a quienes sufren discapacidad mental, acogiendo así la tesis de la unidad de la persona? Wood no lo cree así. La posición de Kant, señala, es ambigua. Si bien en la *Doctrina de la virtud*, por ejemplo, identifica el aborto con el homicidio (Ak. VI 422), en otro pasaje dice que el infanticidio no es homicidio si se realiza para defender el honor de una mujer (Ak. VI 336; Wood 94-99).

Si bien Wood tiene razón al señalar que la posición de Kant no es demasiado clara, existen buenas razones para afirmar que Kant utiliza la palabra persona en sentido amplio y que no le es aplicable la distinción utilizada en la ética contemporánea entre ser humano y persona. Kant destaca la capacidad moral de los niños (Ak. V 275-280) y considera que el suicidio es una forma de autoinstrumentalización que se lleva a cabo con el fin de evitar el sufrimiento (Ak. IV 429); de esto se sigue un rechazo a la

eutanasia, por idénticas razones. En relación con los ejemplos citados por Wood para ejemplificar la ambigüedad de Kant respecto del valor absoluto de la persona humana, se debe aclarar que en el caso del infanticidio Kant no está argumentando desde la ética, sino desde el derecho penal, específicamente en relación con la posibilidad de castigar el infanticidio con la pena de muerte y a la protección penal que la comunidad debería otorgar a un niño nacido fuera del matrimonio (Ak. VI 336). Si bien la argumentación de Kant resulta en extremo problemática desde la perspectiva jurídica contemporánea, el pasaje no discute, en realidad, el valor absoluto de la persona humana. El pasaje de la *Doctrina de la virtud*, en cambio, es meridianamente claro, ya que atribuye *inequívocamente* al no nacido la categoría de persona:

Quitarse la vida a sí mismo voluntariamente solo puede llamarse suicidio (*homicidium dolosum*) si puede probarse que es un delito cometido contra nuestra propia persona o también contra otra persona a través del propio suicidio (por ejemplo, cuando una persona embarazada se suicida). (Ak. VI 422)

De las consideraciones anteriores se sigue que la noción de dignidad humana utilizada por Kant no es esencialmente distinta a la que utiliza Habermas, y, en consecuencia, la analogía establecida entre el derecho nativo a la libertad y la dignidad humana en relación con los derechos humanos—fundamentación moral y protección jurídica, respectivamente— es perfectamente sostenible.

Abordemos ahora el segundo problema. Horn afirma en reiteradas ocasiones que el derecho nativo a la libertad es formal e indeterminado, que solo apunta a establecer un sistema de interacción dinámica de libertades y que de él no se derivan en ningún caso los derechos humanos. Höffe ha sostenido la tesis contraria.

Analicemos el pasaje clave que debe ser interpretado para resolver esta controversia:

La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. –La *igualdad innata*, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su *propio señor (sui juris)*; de igual modo, la de ser un hombre íntegro (*iusti*), porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así; como, por ejemplo, comunicar a otro el verdadero pensamiento, contarles o prometerles algo, sea verdadero y sincero, o falso y doble (*veriloquium aut falsiloquium*), porque depende de ellos solamente querer creerle o no– todas estas facultades se encuentran ya en el principio de la libertad innata y no se distinguen realmente de ella (como miembros de la división bajo un concepto superior de derecho). (Ak. VI 237-38)

Para efectos de la pregunta planteada, el punto central de este extenso pasaje está en la frase final, en la que Kant afirma que la igualdad, la independencia, la integridad y la libertad de acción son facultades que “se encuentran ya en el principio de libertad innata y no se distinguen realmente de ella” (Ak. VI 238). Este punto es central porque estas facultades coinciden en gran medida con los denominados derechos humanos de primera generación, al menos en relación con los derechos liberales (Menke y Pollman 116 y ss.) A partir de la lectura de este pasaje, las tres tesis centrales de Horn simplemente no se sostienen. Analicemos cada una de ellas.

- 1) El derecho nativo a la libertad es un derecho formal e indeterminado, cuyo contenido es la propia autonomía en cuanto facultad de autodeterminación, sin contenido material.  
Respuesta: al identificar el derecho nativo a la libertad con cuatro derechos bien definidos y específicos, ya no puede sostenerse que se

trata de un derecho formal e indeterminado.

- (2) La noción kantiana de derecho se focaliza en la libre interacción dinámica: no se trata de derechos humanos materiales o de derechos subjetivos individuales, sino de principios objetivos de conducta [*objektive Verfahrensprinzipien*] por medio de los cuales es posible generar el derecho legítimo.

Respuesta: si bien es cierto que Kant concibe el derecho como un sistema esencialmente coercitivo, orientado a establecer un equilibrio de libertades bajo un principio de universalidad (Ak. VI 229-233), esto no es incompatible con que el derecho tenga un contenido material, que en el caso de Kant está dado por el derecho nativo a la libertad y por los tres deberes jurídicos tomados de Ulpiano.

- (3) A partir del derecho nativo a la libertad, Kant no desarrolla ni deriva nada; él se relaciona solo con el sistema jurídico visto como un todo y no con derechos materiales.

Respuesta: hemos visto que Kant identifica el derecho nativo a la libertad con cuatro derechos humanos de primera generación –la igualdad, la independencia, la integridad y la libertad de acción– que constituyen claramente derechos materiales.

#### 4. CONCLUSIÓN

La relación entre el derecho nativo a la libertad y los derechos humanos ha sido objeto de amplias discusiones entre los especialistas en la filosofía práctica kantiana. En su libro *Normatividad no ideal*, Horn ha realizado una notable contribución a la mejor comprensión de la filosofía política y jurídica de Kant. Su interpretación de la *Metafísica de las costumbres* relativa a la fundamentación de los derechos humanos, sin embargo, es incorrecta: lejos de elaborar un sistema jurídico meramente formal, la teoría del derecho de Kant es plenamente coherente con la idea de dignidad humana, fundada en la autonomía desarrollada en la *Fundamentación*; esta idea se hace presente tanto en el primer deber jurídico (“Sé un hombre honesto”)

como también en el derecho nativo a la libertad. La dignidad humana, por lo tanto, es la razón fundamental que lleva a Kant y a otros destacados filósofos, entre ellos Jürgen Habermas, a elaborar un sistema jurídico que ponga en el centro la libertad y los derechos del hombre.

**BIBLIOGRAFÍA**

- FORST, RAINER. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Fráncfort : Suhrkamp, 2007.
- HABERMAS, JÜRGEN. “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”. *Diánoia*, vol. 55, n.º 64, 2010, pp. 3-25.
- HÖFFE, OTFRIED. “Kant’s innate rights as a rational criterion for human rights”. *Kant’s Metaphysics of Morals. A Critical Guide*. Editado por Lara Cambridge: Cambridge UP, 2011, 71-92.
- HORN, CHRISTOPH. *Nichtdelale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlín: Surhkamp 2014.
- KANT, IMMANUEL. *Akademie Ausgabe*. Editado por Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlín: de Gruyter, 1902 y ss.
- MENKE, CRISTOPH Y ARND POLLMANN. *Philosophie der Menschenrechte. Zur Einführung*, Hamburgo: Junius Verlag, 2007.
- SÁNCHEZ, NURIA. “¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas”. *Revista de Estudios Kantianos*, n.º 1, 2016, pp. 191-206.
- SCHWEMBER, FELIPE. *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*. Hildesheim: Olms, 2013.
- WOOD, ALLEN. *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge UP, 2008.