

## EL IUSNATURALISMO FORMAL DE INSPIRACIÓN CALVINISTA EN LA FILOSOFÍA SOCIAL Y POLÍTICA DE DENIS DE ROUGEMONT

Joan Alfred Martínez i Seguí  
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política  
Universitat de València

Fecha de recepción 01/06/2011 | De aceptación: 07/06/2011 | De publicación: 25/06/2011

### RESUMEN.

El pensador Denis de Rougemont, a partir de su antropología filosófica personalista de inspiración calvinista y de una razón práctica de carácter profundamente dialógico, aporta una lectura iusfilosófica calificable de iusnaturalismo formal o deontológico. Un derecho natural humano de contenido histórico y variable, que, a modo de ética pública consensuada por la sociedad civil en el seno de los Estados democráticos de derecho, sirve de base a un prolífico civismo ciudadano, además de dar legitimación universal a los derechos humanos y representar el elemento axiológico ineludible tanto del contrato político como del conjunto del ordenamiento jurídico

### PALABRAS CLAVE.

iusnaturalismo formal o deontológico, protestantismo calvinista, filosofía personalista, justicia y derechos humanos

### ABSTRACT.

The philosopher Denis de Rougemont, from his personal philosophical anthropology of Calvinist inspiration and a practical reason with a deep dialogic meaning, provide a reading of philosophy of law that we can qualify as formal or deontologic natural law. A natural human law with a variable historical content, which, by way of public ethics and civil society consensus within democratic states of law, underpins a prolific citizen spiritedness, in addition to contribute to a universal legitimacy of human rights and to represent the inevitable axiological element of the political contract and the legal system

### KEY WORDS.

formal or deontologic natural law, Calvinist Protestantism, personalist philosophy, justice and human rights

Acercarse a la obra del suizo Denis de Rougemont (1906-1985) supone reconocer, en el sentido más clásico de la palabra, la figura de un auténtico humanista del siglo XX. En él, hay un pensamiento centrado en la dignidad y la libertad inalienables de toda persona humana en sus circunstancias vitales e históricas concretas.

Tal caracterización le aproxima al nervio intelectual de otros grandes moralistas coetáneos, como José Ortega y Gasset, George Orwell o Albert Camus. Aunque, a diferencia de ellos, mantiene una voluntad constante de diálogo filosófico entre su fe cristiana, de confesión reformada, y la cultura moderna, de raíz laica y plural; es decir, entre los dos vectores del humanismo occidental: el cristianismo y la modernidad. Pues, desde un método relacional de razón práctica –basado en la dialéctica de antinomias constructivas en comunicación permanente–, su intención siempre sería garantizar conjuntamente

dos valores esenciales en interacción dinámica: la unidad y la diversidad.

En este sentido, elabora una antropología filosófica propia, inserta dentro de la esfera de los diversos personalismos comunitarios, llegando incluso, durante sus últimos años posteriores al mayo de 1968, a cultivar un pionero discurso posmoderno basado en un ecologismo humanista y cívicamente constructivo, alejado del nihilismo estético y el relativismo cultural.

Estos conceptos antropológicos y epistemológicos pueden ser transferidos con sencillez al orden de su filosofía moral y sociopolítica: el “federalismo integral o global”. La dignidad de la persona humana, libre y responsable ante la comunidad social, junto a la dinámica antinómica de la unidad en la diversidad – que rehuye tanto la unificación uniforme como la dispersión fragmentadora–, expresan una “común medida humana” o mínimo común de ética pública.

De este modo, atendiendo a un iusnaturalismo formal o deontológico,

esta ética objetiva de carácter minimalista, acordada desde el diálogo entre diferentes éticas de máximos presentes en la sociedad civil (religiones, culturas, filosofías de vida...), constituye “un derecho natural humano de contenido histórico y variable”. En definitiva, esta ética pública, llamada a alimentar un prolífico civismo ciudadano, sirve de legitimación para dotar a los derechos humanos de una fundamentación universalista y, además, representa el elemento axiológico ineludible que el contrato político tiene que tener en cuenta a la hora de vertebrar un Estado democrático de derecho.

En lo que respecta estrictamente a la filosofía sociopolítica, el federalismo integral de Rougemont, desde la separación entre sociedad civil y Estado, se muestra como una concepción global de las relaciones públicas, con un sentido extenso de la política, abarcando, de forma complementaria, tanto una dimensión público-social como otra dimensión público-estatal. Por ello, su

filosofía política federalista, emanada del personalismo y preñada de inspiración helvética, se define como un “contractualismo cooperativo”, que, según el propio autor, haya sus orígenes históricos en la tradición democratizadora y libertaria de la modernidad.

Consecuentemente, en contraposición a la tradición unificadora moderna que, de Maquiavelo y Bodin conduce al Estado-nación, al nacionalismo y, por último, al totalitarismo, las influencias del “federalismo integral o global” de Rougemont se remontan al humanismo social y republicano propio de Juan Calvino y Johannes Althusius (aún no distorsionado por sus sucesores puritanos), el cual, a caballo entre el Renacimiento y el Barroco, postuló un primer federalismo preliberal, opuesto a la doctrina dominante por aquel entonces, la soberanía unitaria del Estado absolutista en ascenso. Además, dentro de esta línea democratizadora y tendente a la plasmación de las libertades públicas, otros antecedentes destacados se

refieren al Rousseau ensalzador de las virtudes de la pequeña república ginebrina, a los *Federalist Papers* norteamericanos y al segundo Proudhon, aquél que apostaba por el federalismo político y el mutualismo socioeconómico.

En resumidas cuentas, a mediados del siglo XX, la concepción social y política rougemontiana se ubicaba, a título de tercera vía, entre el liberalismo individualista y el socialismo colectivista. Sin olvidar que, en la actualidad, como precedente autorizado aunque ignorado de ciertas propuestas filosóficas como las de Charles Taylor o Seyla Benhabib, se advierte su energía conciliadora y dialogante en la pugna suscitada entre el individualismo liberal y el comunitarismo holista, cerrado sobre sí mismo.

\*\*\*

Cierto también es señalar que, durante la segunda posguerra, el movimiento europeísta y, con él, todo el proceso de vertebración institucional en pro de una

Europa unida muestran la huella inborrable de todos aquellos intelectuales y actores políticos influidos por el federalismo sociopolítico, en el que se integra Denis de Rougemont. No obstante, lo que nos interesa aquí resaltar con especial énfasis es que todo lo comentado hasta aquí sería impensable sin un marco determinado en relación a la filosofía del derecho. En tal sentido, este contexto jurídico aparece diseñado por el potente resurgimiento de la reflexión en torno a la teoría de la justicia, que relaciona la ética, la política y el derecho en la búsqueda de lo justo; y, más en concreto, por la novedosa emergencia de estudios sobre axiología jurídica tras la Segunda Guerra Mundial, superando así la desatención y el olvido que este campo de investigación venía sufriendo con anterioridad por parte del positivismo más formalista.

En aquella época, se extendió entre los iusfilósofos la conciencia de que el discurso positivista puramente procedimental, propio del Estado liberal heredado del siglo XIX, había causado, en

gran medida, la indefensión de las libertades y los derechos fundamentales de las democracias de entreguerras frente al ascenso agresivo de los regímenes totalitarios. En 1946, Gustav Radbruch, por medio de un cambio de perspectiva filosófica radical desde su anterior punto de vista positivista, sentenciaba que el positivismo jurídico, centrado únicamente en la validez formal de las normas y convencido de la máxima “la ley es la ley”, había dejado inermes a los juristas alemanes ante leyes de contenido arbitrario y criminal.<sup>1</sup> El Estado nazi había encontrado así una legitimidad jurídico-formal a su legalidad, con independencia del valor moral execrable e injusto de las normas válidamente aprobadas por él.

Ahora bien, esas graves deficiencias y quiebras históricas se atribuyen no sólo al positivismo de matriz estatalista, que sublimaba al Estado como sujeto ético, en la medida en que separaba sin matices

lo privado (el mundo subjetivo y caótico de los particularismos éticos) de lo público (el espacio estatal de la pretendida neutralidad valorativa). Sino que también semejante tipo de carencias se atribuían al iusnaturalismo racionalista que estaba en su origen, puesto que a partir de su subjetivismo moral, de carácter no cognoscitivistista, consagró la tajante escisión moderna entre el “deber ser” moral y el “ser” del derecho – circunscrito restrictivamente, este último, al derecho positivo emanado de la voluntad del Estado. Por tanto, a consecuencia de este análisis, “cayó la idea hegeliana «total» del Estado como realidad en acto de la Idea ética objetiva «que se piensa y sabe a sí misma y lleva a cabo lo que sabe y en la medida en que lo sabe». [...] A los ojos de los supervivientes, era evidente que tanto el Estado nacional-burgués como el totalitario no sabían en realidad lo que hacían”.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Radbruch, G.: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Koehler, 1973, p. 344.

---

<sup>2</sup> Zagrebelsky, G.: *El derecho dúctil. Ley, principios, justicia*, Madrid, Trotta, 1997, p. 65.

Tanto es así, que la crítica dura y sagaz al positivismo formalista y estatalista, especialmente en Alemania, surgió de las filas de un represtigiado iusnaturalismo de tintes clásicos, identificado con autores como el susdicho Gustav Radbruch o como Hans Welzel y Werner Maihofer. Ello se produjo, sin duda, bajo la influencia filosófica proveniente: de un lado, del giro hermenéutico que Heidegger efectuó sobre la fenomenología de Edmund Husserl, lo cual supuso la aceptación de la idea de “*natur der sache*”<sup>3</sup>, es decir, de búsqueda de una ontología de las estructuras de la vida social y jurídica en su historicidad; y, de otro lado, del proceso correlativo de rehabilitación de la razón práctica, expresado en corrientes de filosofía moral que, como en el caso del influjo de Max Scheler sobre Rougemont, intentaban fundamentar la justicia con argumentos razonables de cariz cognoscitivista, sin

---

<sup>3</sup> Cf. Radbruch, G.: *La naturaleza de la cosa como forma jurídica del pensamiento*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 1963.

renunciar, ciertamente, a la nota de universalizabilidad intrínsecamente kantiana.

En conjunto, este “renacimiento del derecho natural” de la segunda posguerra, conforme se le ha denominado, sumado a la reformulación posterior de una versión de la filosofía jurídica positivista de corte moderado, crítico y abierto a las cuestiones planteadas por la axiología jurídica, han constituido el eje sobre el que se han fundamentado los diversos textos de Derecho internacional que, a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU de 1948, han servido de garantía reforzada para la defensa de los derechos y las libertades del ser humano. Manuel Atienza lo reconoce explícitamente:

“Los derechos humanos son los que fundamentan la política, el Estado, y no a la inversa. Si existen derechos humanos y si, en consecuencia, están justificados,

ha de ser porque ellos suponen fines en sí mismos, valores morales. El proceso de fundamentación moral de los derechos humanos [...] supone aceptar una concepción mínimamente cognoscitivista y universalista de la moral. La ideología de los derechos humanos no es compatible con el escepticismo o con el relativismo moral entendidos estos últimos en su sentido fuerte”.<sup>4</sup>

De esta manera, en oposición al viejo Estado liberal decimonónico y a su culto positivista al derecho formalmente vigente y a la ley estatal, la fundación en Europa de un nuevo modelo de Estado constitucional de derecho, desde la segunda mitad de la década de 1940, se vería legitimada y promovida, entre otros factores, por el decidido retorno al derecho natural objetivo. Un derecho

---

<sup>4</sup> Atienza, M.: *El sentido del derecho*, Barcelona, Ariel, 2004, pp. 217-218.

natural definido entonces como no trascendente ni absoluto, sino, más bien, de contenido variable y condicionado por las circunstancias histórico-sociales y, sobre todo, firmemente asentado sobre unos derechos humanos inalienables y, a la vez, ampliables de forma acumulativa.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Desde que T. H. Marshall y Tom Bottomore escribieron su ya clásico *Ciudadanía y clase social* (1950), la doctrina de las diversas generaciones de derechos humanos plasmada en él se ha consolidado y desarrollado a guisa de tópico comúnmente compartido por los iusfilósofos. Y ello, hasta el punto de convertirse en un hilo conductor excelente para explicar el curso histórico del Estado de derecho. “Ahora bien, el Estado de Derecho, desde su aparición a comienzos del siglo XIX, ha pasado por diversas etapas. La primera es la del Estado liberal, abstencionista, que llega hasta el periodo de entreguerras, y en cuyo marco los derechos humanos se circunscriben a los (o a ciertos) derechos individuales, civiles y políticos. Luego viene el Estado social, intervencionista y benefactor, en el cual, a los anteriores derechos (los de la «primera generación») se les añaden los de carácter social, económico y cultural (los de la «segunda generación»). Los primeros son esencialmente derechos de libertad (en el sentido de libertades negativas) que exigen sólo un no hacer por parte del Estado; los segundos constituyen más bien derechos de igualdad, que plantean la necesidad de prestaciones positivas como, por ejemplo, la construcción de escuelas o de hospitales. Esta última forma de Estado [...] entra en crisis desde mediados de los años setenta, pero no puede decirse que haya sido sustituida por una forma de

En medio de este inusitado vigor de la tendencia neiusnaturalista basada en la experiencia histórico-social, alejada pues tanto del argumentario escolástico como racionalista, se sometió a revisión, al menos en parte, al derecho natural ligado históricamente a la Iglesia católica, que, desde finales del siglo XVIII, se había mantenido beligerante con la modernidad. De suerte que el iusnaturalismo tradicional católico, de inspiración escolástica o neoescolástica, sustentado sobre principios metafísicos y absolutos pero abierto a la historicidad de un derecho positivo cambiante – siempre que no contradijera los preceptos del derecho natural–, también tomó un renovado impulso generalizado – de mayor envergadura en tierras

---

organización política que pueda considerarse nueva. Los actuales Estados democráticos combinan, en grados distintos, elementos del Estado liberal y del Estado social, y han dado cabida también a nuevos derechos humanos (de la «tercera» o de la «cuarta generación») como los derechos ecológicos, los derechos en relación con el uso de las nuevas tecnologías de la información, de la biotecnología, etc”. *Ibid.*, pp. 219-220.

germánicas y helvéticas– gracias al magisterio papal de Pío XII, quien aspiraba a una reconciliación del cristianismo con la filosofía moderna de los derechos humanos.<sup>6</sup> Punto que, con posterioridad, su sucesor Juan XXIII consiguió encauzar mediante el Concilio Vaticano II. En ese sentido, de forma preponderante, los filósofos personalistas de raigambre católica, como Jacques Maritain, Giorgio La Pira, Romano Guardini o Giuseppe Capograssi, encabezaron el alegato en favor del primado de la persona en el seno de una sociedad secular y plural pero receptiva al testimonio ejemplar de los cristianos, o lo que es lo mismo, a la

---

<sup>6</sup> Sin ánimo de exhaustividad, en el ámbito germánico, entre los autores dedicados al desarrollo de una axiología jurídica heredera del iusnaturalismo sustantivo católico se hallan: Johannes Messner, Arthur F. Utz, Josef Fuchs, Josef Funk, Gallus M. Manser, Ernst von Hippel o Arthur Kaufmann. Cotejar Recasens Siches, L.: *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Ciudad de México, Porrúa, 1963, vol. II, pp. 759-760. En todo caso, para una mirada mucho más amplia respecto a las diferentes visiones escolásticas del derecho natural católico durante el siglo XX, consultar Peris i Cancio, J.A.: *La recepción del tomismo en la filosofía del derecho del siglo XX*, tesis doctoral, Valencia, Universitat de València, 1996, en prensa.

vindicación en favor del valor supremo de la persona humana en su confrontación con el Estado. Esfuerzo que, con éxito, se vería ratificado por partida doble: por una banda, mediante la nueva constitucionalización de unos derechos fundamentales reasegurados en sus garantías dentro de la carta magna de cada uno de los Estados europeos occidentales de posguerra; y, por otra banda, a través del proyecto de unión política y económica del Viejo Continente, considerado a título de salvaguarda democrática infranqueable ante cualquier reacción autoritaria.<sup>7</sup>

Sin embargo, no hay que olvidar que este iusnaturalismo católico, fiel a sus fuentes intelectuales (Tomás de Aquino, Francisco Suárez...), se estructuró a partir de los postulados de la teología natural, es decir: de la unión inextricable entre fe y razón, por una parte, y, de

---

<sup>7</sup> Campanini, G.: "La cultura personalista dei protagonisti dell'integrazione europea: De Gasperi, Adenauer e Schuman", en *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, Milán, Massimo, 1981, pp. 126-128.

otra, del *continuum* entre derecho natural, anterior y superior, y derecho positivo humano, civil y canónico, subordinado a aquél. Considerada la naturaleza como creación de Dios, la ley natural, entendida como el orden ético-jurídico extraído de la esencia trascendente y de la estructura de la creación divina, sólo es cognoscible a través de la razón humana, la cual, trascendiendo los límites de la religión cristiana, dota de universalidad al derecho natural. Por tanto, la ley natural de carácter ético-jurídico constituye la participación de la razón humana en la ley eterna (definida como expresión de la voluntad divina), aunque la mejor manifestación de la voluntad eterna de Dios es la Revelación o ley divina positiva. A resultas de este razonamiento, el modelo iusnaturalista católico, a pesar del afán por congraciarse con la filosofía de los derechos humanos, no acaba de abandonar con decisión su destacado carácter normativista, es decir, defensor, de manera esencialista, de la continuidad disciplinada y estricta entre el ser

metafísico y la norma ética y jurídica, ya que concibe el derecho natural de forma objetiva, estable y normativa. Indudablemente, inmersa en tal visión iusnaturalista, la autoridad magisterial de la Iglesia católica entiende que su competencia, con el fin de proclamar la verdad, alcanza no sólo la verdad revelada por la fe sino también la verdad conocida por la razón natural del ser humano. De ahí que no renuncie a la tutela eclesiástica tanto sobre la moral pública de una sociedad que se quiere secularizada y plural, como sobre el derecho estatal, generando las condiciones para el conflicto institucional inmediato entre la Iglesia y el Estado en caso de contradicción entre el derecho natural y el derecho positivo.

Al fin y al cabo, el iusnaturalismo sustantivo católico de raíz escolástica es sentido, de manera explícita o latente, como opresivo, dogmático y uniformizador para la mentalidad moderna; a la vez que, además, es incompatible con cualquier positivismo

jurídico, aunque sea el más moderado o crítico. No obstante, teniendo en cuenta los distintos enfoques de la doctrina iusfilosófica actual, tanto de base positivista como iusnaturalista, se llega a la conclusión de que sí que existe alguna alternativa, a saber: la adopción de un iusnaturalismo de talante clásico pero no esencialista, sino fundamentado, con solidez, en la interpretación experiencial de los acontecimientos históricos y sociales, el cual sí que encaja bien, a título ideológico o pedagógico, con los parámetros culturales modernos del mundo occidental. Y, en consecuencia, se aviene a una aproximación e integración de perspectivas con la filosofía jurídica positivista abierta a la preocupación por la axiología del derecho y los principios morales y políticos positivizados.<sup>8</sup>

Por otra parte, y ya en referencia directa a la obra de Denis de Rougemont, cabe subrayar también, en el interior de ese “renacimiento del

---

<sup>8</sup> Aparisi, A., de Lucas, J. y Vidal, E.: “Capítulo 1”, en *Introducción a la teoría del derecho*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1997, p. 42.

derecho natural” acaecido después de la Segunda Guerra Mundial, el papel más discreto pero muy destacable del protestantismo contemporáneo, el cual, en opinión de Luis Recasens y Antonio Osuna, nos permite hablar de una posición típica del pensamiento calvinista en relación al problema del derecho natural en la ética cristiana.<sup>9</sup> En este caso, fue el teólogo suizo Karl Barth quien, ya desde el decenio de 1930, inició la reflexión en torno a la ética humana y la fundamentación teológica del derecho, en base a la recuperación modernizada del iusnaturalismo formal de Calvino; visión iusfilosófica genuina de la teología del reformador de Ginebra, como ha recordado y estudiado recientemente

---

<sup>9</sup> Recasens Siches, L.: *op. cit.*, vol. II, pp. 760-761 y Osuna, A.: *Derecho natural y moral cristiana. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1978, p. 28.

Antonio Rivera.<sup>10</sup> Asimismo, Osuna afirma:

“Y es precisamente este planteamiento teológico del problema del derecho el que ha conducido a bastantes autores protestantes de nuestros días a redescubrir la veta iusnaturalista de los primeros reformadores, y de este modo entrar en contacto con la tradición cristiana de raigambre iusnaturalista. Se ha convertido, de este modo, el pensamiento protestante de hoy en un antídoto contra el neopositivismo jurídico y contra el formalismo jurídico, de tal modo que puede hablarse de «redescubrimiento del derecho natural en el pensamiento protestante» (A. Auer). [...] El protestantismo de nuestros días se ha enriquecido así con un pensamiento de matriz claramente iusnaturalista, que intenta iluminar el

---

<sup>10</sup> Rivera, A.: *Republicanism calvinista*, Murcia, Res publica, 1999, pp. 55-113.

orden social y político desde una antropología netamente cristiana y de este modo ha contribuido a propagar una orientación humanística del derecho”.<sup>11</sup>

Ahora bien, hay que puntualizar que, salvo Emil Brunner, quien, desvinculándose de la vía trazada por Barth, se aproximaría a la teología natural católica de inspiración tomista y, correlativamente, a su antropología optimista y a su noción de derecho natural sustantivo, la inmensa mayoría de teólogos protestantes que siguieron el ejemplo de la teología dialéctica barthiana parten de “la tesis pesimista de que el hombre por efecto del pecado original, sufre la imposibilidad de conocer la verdadera justicia y tiene, por lo tanto, que atenerse solamente a la palabra del Creador”.<sup>12</sup> Este es el caso, entre otros,

---

<sup>11</sup> Osuna, A.: *op. cit.*, pp. 34 i 38.

<sup>12</sup> Recasens Siches, L.: *op. cit.*, vol. II, pp. 760-761.

de Erik Wolf, Walter Schönfeld, Helmut Simon o Jacques Ellul.

La perspectiva barthiana, mediante el paradigma metodológico de “relación de conceptos desde su autonomía”, posibilita el doble diálogo fe/razón y ética/derecho a través de la razón práctica. Se aleja así tanto de la fusión sucesiva entre fe/razón y moral natural/derecho surgida de la teología natural y el iusnaturalismo católico, como de la vertebración de un derecho natural racionalista que, usando la sola razón teórica o *mos geometricus*, prescinde completamente de la eticidad unida a las religiones y culturas concretas realmente existentes. Tal perspectiva le habilita para ser fiel al espíritu protestante en un doble sentido: por un lado, en cuanto a la demanda de separación escrupulosa de la realidad divina respecto de la humana, sin dejar de garantizar una interrelación por medio de una teología que incide en la analogía cristocéntrica; y, por otro lado, en referencia a la conservación de la tradición negativa protestante a emanar un derecho humano absoluto de un

derecho natural también absoluto, que le sirve de legitimación inicial y directa.

En buena medida gracias a ello, Barth consigue independizar de la razón humana una ética propiamente cristiana, nutrida únicamente por la revelación bíblica, de la que han de dar testimonio comprometido los creyentes. A la vez que da carta de naturaleza a un derecho natural humano, histórico y relativo, fruto exclusivo del debate y el consenso razonable entre las diferentes religiones y el conjunto de creencias y principios filosóficos y existenciales presentes en el seno de la sociedad civil. Una ética pública ciertamente objetiva, pero minimalista, teleológica y acordada por los miembros de la sociedad, que, en comunicación con el Estado, sirve para informar los principios y valores fundamentales del derecho positivo desde una perspectiva principialista y no normativista. La mayor virtud de este patrón de pensamiento sobre la relación entre la moral y el derecho radica en que legitima un iusnaturalismo formal o

deontológico, libre de cualquier reminiscencia dogmática o confesional y acomodado al marco moderno de laicidad estatal y pluralismo social. En consecuencia, liberadas de un objetivismo moral ontológico o metafísico, las reglas y las instituciones que rigen el entramado social y el Estado democrático no quedan sometidas rígidamente a la imposición directa de la normatividad emanada de un iusnaturalismo sustantivo, que obliga a la aplicación de un derecho natural trascendente y absoluto, siempre anterior a la comunidad civil.<sup>13</sup>

\*\*\*

Fuera del ámbito teológico, un exponente ejemplar de la recepción filosófica del iusnaturalismo formal barthiano, heredado de Calvino, lo hayamos en

---

<sup>13</sup> Barth, K.: *Communauté chrétienne et communauté civile*, Ginebra, Labor et Fides, 1958; y también "La actualidad del mensaje cristiano", en *Hacia un nuevo humanismo*, Madrid, Guadarrama, 1957, pp. 81-92. Para ayudar a contrastar los diferentes puntos de vista planteados, consultar la obra clásica de López Aranguren, J.L.: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952.

Denis de Rougemont. El autor helvético adoptaría paradigmáticamente los contenidos de esta lectura deontológica del derecho natural, hasta acomodarla al método de las ciencias humanas y sociales, pulirla teóricamente en algunos aspectos no secundarios y, sobre todo, contribuir de forma significativa a su divulgación y aplicación práctica. De esta manera, si bien no hay en su obra una reflexión elaborada con pretensiones de conceptualizar el fenómeno jurídico en su globalidad, por contra, sí que se nos permite, a partir de textos dispersos, establecer algunas pautas razonadas sobre el mundo del derecho, así como detallar aquellas acciones históricas concretas, de mayor relevancia para este tema, en las que se vió involucrado.

Dos presupuestos básicos configuran el espacio del derecho dentro de las coordenadas iusnaturalistas formales propias de la filosofía rougemontiana. En primer lugar, la primacía de la persona, fundamento de universalidad, y, a continuación, la dialéctica de la unidad en

la diversidad, que, en el aspecto ético-jurídico, se centra en el problema de la justicia. Dos ideas que, por otra parte, atraviesan por completo el pensamiento del autor y que, en lo referido a este tema, plantean el vínculo entre ética y derecho.

Ya en su libro *Penser avec les Mains* (1936) se postulaba la necesidad de reformular una “común medida humana”, una nueva ética público-social especificadora de una mínima unidad axiológica dentro del pluralismo democrático. En otras palabras, una moral objetiva de mínimos de cariz teleológico, que dejara en manos de la calidad de la argumentación razonable, así como de su capacidad de persuasión y concienciación de la opinión pública, el influjo proporcional que los cristianos, como cualquier otro agente social, pudieran ejercer sobre el conjunto de la sociedad. De esta forma se plasmaba el debate axiológico en el interior de las sociedades democráticas mediante la razón práctica, atenta a la historicidad de los valores morales.

A penas finalizado el conflicto mundial, los desastres de la guerra y el advenimiento del choque bipolar entre bloques de la incipiente Guerra Fría, le sugieren el desdoblamiento, en distinto plano, de ese primordial orden objetivo en materia moral. Así, a la ética público-social, en formación en medio de la sociedad civil, le correspondería una ética normativa o conjunto de valores generales informadores del derecho. Es decir, se produciría la positivación jurídica de la comun medida de ética pública, que engendraría los valores y principios comunes del ordenamiento jurídico y velaría por las libertades de los ciudadanos. Dicha ética normativa interna al derecho se resuelve en la filosofía jurídica rougemontiana a través de la antinomía dialéctica derechos-deberes, en la tensión por la reciprocidad, que constituye en el fondo la pregunta por la justicia. Se evidencia en esta posición, no sólo el influjo del cristianismo protestante, sino también la presencia de P.-J. Proudhon.

Este fructífero inspirador de la filosofía personalista solía aseverar que la justicia implica reciprocidad, única condición legítima limitadora de la libertad. No obstante, yendo más allá, consigna una idea de justicia anterior y superior al derecho del Estado<sup>14</sup>; divergencia palmaria con la mayoría de escritores anarquistas (para Kropotkin, por ejemplo, Estado y justicia van aparejados) y, de modo notable, respecto a la filosofía del derecho de Hegel. Para Proudhon: “La justicia es el fundamento de las sociedades, [...]. Nada se realiza entre los hombres sino en virtud del *derecho*, no hay nada sin la invocación de la justicia. La justicia no es obra de la ley; por el contrario, la ley no es más que una declaración y una aplicación de lo *justo* en todas las circunstancias [...]”.<sup>15</sup> En definitiva, de forma sintética, la relación rougemontiana establecida entre moral

---

<sup>14</sup> García, V.: *El pensamiento de P.-J. Proudhon*, Ciudad de México, Editores Mexicanos Unidos S. A., 1981, pp. 181-193.

<sup>15</sup> Proudhon, P.-J.: *¿Qué es la propiedad?* (1840), Barcelona, Orbis, 1983, p. 40.

y derecho dentro de una sociedad laica, plural y abierta podría insertarse en lo que dice Jesús Ballesteros:

“La conciencia de la necesidad de la sociedad abierta, al tiempo que rompe con la mentalidad propia del positivismo jurídico, rígidamente cerrada y estatalista, sintoniza con el nivel de madurez psicológica, que es el de la moral postconvencional [es decir, la ética universalista]. Aquí se pone de relieve cómo el ámbito de lo personal y el de lo social, el de la antropología y el de la filosofía social, se conjugan, cuando alcanzan los niveles más profundos de su reflexión”.<sup>16</sup>

Ahora bien, por último, al constatar la aparición de esta ética normativa interna al derecho, cabe traer a colación la diferencia fundamental entre el

iusnaturalismo formal seguido por Rougemont, que se sustenta sobre un derecho natural humano, de contenido variable y relativo, creado por la sociedad civil pero sin perder su clásica propiedad “supralegal”, y la más conocida formulación de un “derecho natural procedimental”, debida a Lon L. Fuller. Este jurista norteamericano admite la existencia de un derecho natural inserto dentro del derecho positivo a modo de una “moralidad interna”, pero nunca reconociéndole el carácter de “derecho supralegal” exterior al ordenamiento jurídico. Por ello, es crítico con el positivismo porque éste apoya la taxativa separación conceptual entre derecho y moral, soslayando la moralidad constitutivamente interna a todo derecho. No obstante, coincide con el positivismo jurídico cuando, ante la problemática de la validez y la obediencia al derecho injusto, niega la existencia de un derecho natural superior y anterior al derecho positivo.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Ballesteros, J.: *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 145.

---

<sup>17</sup> Fuller, L.: *The morality of law*, New Haven, Yale University Press, 1969.

Atendiendo pues a las anteriores disquisiciones conceptuales, durante la segunda posguerra, la afirmación rougemontiana de una ética normativa del derecho asentada sobre un derecho natural “supralegal”, elaborado bien por la sociedad civil en el seno de un Estado bien por la sociedad internacional en un marco continental o mundial, se materializó sobre todo en clave europea, aunque con horizontes de universalidad. En este sentido, en clave europea y dentro del contexto de la Guerra Fría, el pensador suizo consideraba que entre los EE.UU. y la URSS, “entre un libéralo-capitalisme et un étatsisme absolu, [...] l’Europe se doit et doit au monde d’inaugurer la troisième voie, *la voie des libertés organisées*”.<sup>18</sup> Esta tercera vía no era una componenda de medias negaciones o de medias medidas: “ni l’individu sans *devoirs*, ni le soldat politique sans *droits*, mais la personne à

---

<sup>18</sup> Rougemont, D. de: *L’Europe en jeu* (1948), en *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l’Europe*, París, Éditions de la Différence, 1994, t. III, vol. I, p. 53.

la fois libre et engagée, l’homme qui sait ce qu’il se doit et ce qu’il doit aux autres. [...] Voilà [...] *l’un pour tous et le tous pour un*. Voilà la vocation de l’Europe”.<sup>19</sup>

De tal manera Rougemont, como secretario general del Movimiento Europeo (fundado en octubre de 1948) y a la vez como activo militante de los grupos federalistas, no dudó en colaborar en el impulso que conduciría a la aprobación del Convenio Europeo de Derechos Humanos de 1950, creador del Tribunal Europeo de Derechos Humanos.<sup>20</sup> Asimismo, la llamada unánime del potente federalismo del momento – aglutinado alrededor de la entidad cívica

---

<sup>19</sup> El subrayado es nuestro. *Ibid.*, p. 42.

<sup>20</sup> Ilustran este posicionamiento las siguientes frases: “la protection des droits de la personne, qui doit rester le but principal de l’Union [de los pueblos europeos] exige l’institution d’une Cour suprême, instance supérieure aux Etats, et à laquelle puissent en appeler les citoyens, les groupes variés et les minorités. Il lui appartiendra de veiller en général, dans toute l’étendue de l’Union, à l’application d’une Charte des droits et des devoirs de la personne, doublée d’une Charte des droits et des devoirs de la nation, toutes les deux étant reconnues par une convention solennelle entre les membres de l’Union”. *Ibid.*, p. 65.

UEF (Unión Europea de Federalistas)- a favor de una Constitución federal de Europa, gozó también de su incansable y firme contribución, a pesar de la oposición de los Estados celosos ante cualquier merma en la integridad de su poder soberano. Además, esta última iniciativa, entonces yerma en cuanto a la consecución de una carta magna continental, se enclavaba en la lógica, resaltada por Attilio Danese<sup>21</sup>, de un nuevo Derecho internacional regido por la cooperación-solidaridad de entidades autónomas, que produjo los primeros resultados exitosos con la configuración supranacional otorgada a las nacientes instituciones de las Comunidades Europeas.

En esta línea, atento a las ideas federalistas de inspiración proudhoniana, Rougemont extrajo elementos para su proyecto de “despedazamiento” progresivo de la soberanía absoluta del Estado, deslegitimando cualquier

iniciativa de Estado ético. Es por ello que, acompañado también por la máxima de la preeminencia de lo espiritual, afirma *la superioridad y la existencia previa de las libertades personales responsables*, de la dinámica inseparable derechos-deberes, *sobre el derecho y las leyes del Estado*. Utilizando la propia expresión de los textos:

“[...] le mot démocratie est lié à tout régime (monarchique ou républicain) qui garantit les droits fondamentaux de la personne, qui respecte l’opposition, et qui entretient un climat tolérable de libertés publiques et privées. [...] la liberté consiste dans l’exercice des droits fondamentaux que possède tout homme en tant qu’homme. L’Etat ne peut ni donner, ni retirer ces droits, qui lui sont antérieurs et supérieurs; mais il doit les servir et les aménager”.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Danese, A.: *Il federalismo*, Roma, Città Nuova, 1995, p. 124.

---

<sup>22</sup> Rougemont, D. de: *L’Europe en jeu*, op. cit., pp. 64-65.

Más adelante, desde inicios de los años sesenta, esta conciencia civilizatoria del origen cultural occidental de los derechos humanos, requeridos en todo caso de una validez universal, se plasmó y desarrolló en medio de un pionero diálogo entre culturas de todos los rincones del mundo impulsado por Rougemont desde el Centro Europeo de la Cultura de Ginebra. Fue pues en esta entidad cultural donde Rougemont cultivó una percepción incipiente de lo que, a día de hoy, calificaríamos como la necesidad de transculturalidad en la fundamentación e interpretación de los derechos del ser humano.

Por último, ya en el ambiente intelectual de los años setenta, el filósofo suizo, por entonces sumergido en una creciente recepción del pensamiento ecológico, propondría un importante principio para el ámbito del derecho. Recogiendo la máxima del Derecho romano que da el beneficio de la duda al acusado, *in dubio pro reo*, la transformaría en el enunciado de un derecho protector y promotor de

lo vivo: *in dubio pro vita*.<sup>23</sup> La pretensión de luchar contra el economicismo imperante, contra la búsqueda desmesurada del provecho y la eficacia productivista, radican en la base de esta propuesta. La recuperación jurídica de unos elementales valores éticos de solidaridad y la percepción del derecho como sistema de comunicación y compensación entre grupos e individuos en favor del más débil, la refuerzan.

Sin duda, con este tipo de planteamientos calificables de “ecologismo personalista”, por usar la terminología empleada recientemente por Jesús Ballesteros<sup>24</sup>, Rougemont se situaba, a mediados de la década de 1970, en la vanguardia de un paradigma emergente, en plena ebullición social, que daría lugar a lo que, en la actualidad, conocemos como

---

<sup>23</sup> Rougemont, D. de: *Manifeste écologique pour une Europe différente* (1978), en *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l'Europe*, París, Éditions de la Différence, 1994, t. III, vol. II, pp. 591-592.

<sup>24</sup> Ballesteros, J.: *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995.

derechos de tercera generación. Ya que, conforme comenta Ignacio Ara, fue poco después de la grave crisis económica de 1973 cuando “se abría en definitiva paso a una reinterpretación en la que el contenido de la justicia no radicaba en la síntesis del Estado social, sino que reenviaba a la satisfacción de nuevas exigencias de fraternidad [...]”.<sup>25</sup> Ernesto J. Vidal, asumiendo la perspectiva de Antonio E. Pérez Luño, Ricardo Petrella y Jesús Ballesteros, resume este proceso de evolución hacia una tercera etapa en las sucesivas generaciones de derechos apelando al término clave de solidaridad, en un doble sentido ético-político y jurídico, respondiendo así a unas “libertades contaminadas” o derechos fundamentales erosionados y

---

<sup>25</sup> Ara Pinilla, I.: “Los derechos humanos de la tercera generación en la dinámica de la legitimidad democrática”, en *El fundamento de los Derechos Humanos*, Madrid, Debate, 1989, p. 61.

degradados.<sup>26</sup> De esta forma, según concluye Ballesteros:

“Los derechos de tercera generación, en cuanto establecen el sentido del límite del obrar humano [...] pueden eliminar las tensiones entre los derechos de la primera (que reducen la presencia del Estado) y de la segunda generación (que amplían la presencia del Estado). A diferencia de la imagen del hombre que se tiene en los derechos de la primera generación, el hombre es visto ahora como persona, como relación solidaria e interdependiente con los otros. [...] La solidaridad se opone, por tanto, a la concepción voluntarista de los derechos, de base lockiano-kantiano-hegeliana [...]. Pese a sus diferencias, los derechos de la primera y segunda generación participaban de la visión productivista de la sociedad, según

---

<sup>26</sup> Vidal, E.: *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento español*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 234-238.

la cual los bienes naturales deben ser vistos como ilimitados y lo que cuenta es la elevación del nivel de vida material. Frente a ello, los derechos de tercera generación colocan en primer lugar el derecho a la calidad de vida, [...] se preocupan de las garantías ecológicas de los derechos económicos. No hay comida y vivienda a la larga sin aire y agua. De tal modo que el habitar aparece como el derecho originario, y por tanto la relación con los otros y con la naturaleza”.<sup>27</sup>

## Bibliografía

- Aparisi, A., de Lucas, J. y Vidal, E.: “Capítulo 1”, en *Introducción a la teoría del derecho*, Valencia, Tirant lo Blanch, 1997, pp. 25-42.
- Ara Pinilla, I.: “Los derechos humanos de la tercera generación en la dinámica de la legitimidad democrática”, en *El fundamento de los Derechos Humanos*, Madrid, Debate, 1989, pp. 57-65.
- Atienza, M.: *El sentido del derecho*, Barcelona, Ariel, 2004.
- Ballesteros, J.: *Ecologismo personalista*, Madrid, Tecnos, 1995.
- Ballesteros, J.: *Sobre el sentido del derecho*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Barth, K.: *Hacia un nuevo humanismo*, Madrid, Guadarrama, 1957.
- Barth, K.: *Communauté chrétienne et communauté civile*, Ginebra, Labor et Fides, 1958.

---

<sup>27</sup> Ballesteros, J.: *Ecologismo personalista*, op. cit., pp. 86-87.

- Campanini, G.: “La cultura personalista dei protagonisti dell’integrazione europea: De Gasperi, Adenauer e Schuman”, en *L’apporto del personalismo alla costruzione dell’Europa*, Milán, Massimo, 1981, pp. 119-129.
- Danese, A.: *Il federalismo*, Roma, Città Nuova, 1995.
- Fuller, L.: *The morality of law*, New Haven, Yale University Press, 1969.
- García, V.: *El pensamiento de P.-J. Proudhon*, Ciudad de México, Editores Mexicanos Unidos S. A., 1981.
- López Aranguren, J.L.: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952.
- Marshall, T.H. y Bottomore, T.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.
- Osuna, A.: *Derecho natural y moral cristiana. Estudio sobre el pensamiento ético-jurídico de Karl Barth y otros autores reformados*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1978.
- Peris i Cancio, J.A.: *La recepción del tomismo en la filosofía del derecho del siglo XX*, tesis doctoral, Valencia, Universitat de València, 1996, en prensa.
- Proudhon, P.-J.: *¿Qué es la propiedad?* (1840), Barcelona, Orbis, 1983.
- Radbruch, G.: *La naturaleza de la cosa como forma jurídica del pensamiento*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Córdoba, 1963.
- Radbruch, G.: *Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Koehler, 1973.
- Recasens Siches, L.: *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, Ciudad de México, Porrúa, 1963.
- Rivera, A.: *Republicanism calvinista*, Murcia, Res publica, 1999.
- Rougemont, D. de: *Penser avec les mains* (1936), París, Gallimard, 1972.

- Rougemont, D. de: *L'Europe en jeu* (1948), en *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l'Europe*, París, Éditions de la Différence, 1994, t. III, vol. I, pp. 13-70.
- Rougemont, D. de: *Manifeste écologique pour une Europe différente* (1978), en *Oeuvres complètes de Denis de Rougemont. Écrits sur l'Europe*, París, Éditions de la Différence, 1994, t. III, vol. II, pp. 586-595.
- Vidal, E.: *Los derechos de solidaridad en el ordenamiento español*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002.
- Zagrebelsky, G.: *El derecho dúctil. Ley, principios, justicia*, Madrid, Trotta, 1997.