# Una introducción en el tema de la legitimidad política

Sergio Raúl Castaño

## I. El término "Legitimidad"

### I.1. *Origen del término*

La familia del término "legitimidad" (fr. *légitimité*, al. *Legitimität*) ya existía en latín clásico. Hallamos por ejemplo en Cicerón "*legitimus*" y "*legitime*" con el sentido de "legal" y de "conforme a la ley", así como con el de "legítimo" (entendido como "regular", "conforme a las reglas")[1]. Se trata de una derivación del substantivo femenino "*lex-legis*", "ley religiosa" y, en general, "ley". "*Lex*" trasunta el matiz de "convención" frente a "*ius*" (dictamen) y a *mos* (costumbre); la "*lex*" romana, afirman Ernout y Meillet, debe estar escrita y promulgada. En tiempos cristianos se recupera el originario sentido sacro del término, que se conserva en las lenguas romances junto con el sentido jurídico. De "*lex*", continúan estos autores, deriva "*legitimus*" como "según la ley" y de allí "justo", "regular" y "normal"[2].

### I.2. *El uso del término "legitimidad"*

Con la ayuda de la historia de la teoría política intentaremos señalar algunos usos políticos fundamentales del término "legitimidad". De más está decir que el elenco de acepciones históricas que relevaremos no pretende agotar el campo semántico de la idea de legitimidad política. Pero nos servirá, de algún modo, para trazar un escorzo de la historia de la respectiva doctrina.

---

1. Cf. F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Francais*, París, Hachette, 1983, ad loc.
2. Cf. A. Ernout - A. Meíllet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, París, Klincksieck, 1985, ad loc.

Espíritu LIX (2010) · nº 140 · 493-516

### I.2.1. *Algunos jalones significativos en la cristalización del término, del medioevo a la revolución francesa*

La noción de "poder justo", de autoridad social recta, de potestad conforme a derecho es tan antigua como la misma reflexión teorética sobre la política. Pero si la *cosa*, dado su carácter axial dentro del núcleo de la realidad política, ha representado un tópico perenne, por el contrario su nombre es (relativamente) reciente en lo que a su uso político toca. Cabe, en efecto, decir, que la locución "legitimidad política" no aparece hasta el medioevo tardío, y se afirma en la modernidad.

Un capítulo fundacional de la teoría de la legitimidad lo constituye la distinción escolástica medieval entre el *usurpator* que llega al poder fuera de los canales constitucionalmente establecidos, y el gobernante que, no obstante la rectitud de su acceso al poder ejerce el mando con grave detrimento del bien común. Esta doctrina de fondo ya se halla explícita en obras tempranas de Tomás de Aquino[3]. En Bartolo de Sassoferrato (1314-1357) se registra la terminología técnica que quedará perdurable, es decir, la distinción entre *tyrannus ex defectu tituli* y *tyrannus ex parte exercitii*[4].

En tiempos de Bartolo se registra en la "*legitimus*" (Bula de Oro, 1356) referido al principio de primogenitura en vinculación con la determinación de los electores imperiales[5]. Más adelante, ya en la

---

3. Cf. Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, dist. 44, cuestión 1 y 2. Se utiliza la ed. de R. Busa, *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Frommann Verlag, Milán, 1980, t. I.

4. Bartolo de Sassoferrato, *De tyranno* (cf. Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza, Madrid, 1978, t. I, 398).

5. H. Hofmann, "Legalität, Legitimität", en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart, 1980. El orden político occidental mantuvo hasta los tiempos de la revolución (1791 en Francia y 1806 en el Imperio) la sanción electiva para la íntegra constitución del título de los monarcas hereditarios: la voluntad de los electores venía así a ser una suerte de manifestación de la voluntad de Dios. Para esta interesantísima cuestión cf. F. Kern, *Derechos del rey derechos del pueblo*, trad. Á. López Amo, Rialp, Madrid, 1951, esp. parte I. Dice la clásica obra: "[L]a doctrina de la gracia de Dios, sobre todo en lo que concierne a la obtención del poder, es extraña a la temprana edad media. No existía un derecho hereditario indiscutible a ocupar el trono; para el establecimiento del poder era necesario también un acto de voluntad del pueblo, de modo que la idea de la gracia de Dios esta época no podía fundarse simplemente en el

modernidad, varios de los grandes pensadores políticos adoptan el término para referirse al régimen justo. El teórico de la soberanía Jean Bodin (1530-1596), al caracterizar la monarquía real (aquélla en que los súbditos son gobernados como hombres libres) llama "legítima" (*legitime*, en antiguo francés) al régimen que se guía por la justicia natural, sujetándose a las leyes de la naturaleza. Tal legitimidad de ejercicio aparece aquí desvinculada del modo de acceso al poder: el rey que gobierna bajo la ley natural puede haber llegado al poder ya por título hereditario, ya por elección, ya por conquista, incluso violenta[6]. La esencia de la ilegitimidad, personificada en el tirano, consiste para Bodin en la transgresión de la ley natural; por ello, mientras el rey legítimo sirve al bien común (*bien public*), el tirano se sirve de sus súbditos para sus fines particulares[7]. Por su parte, Johannes Althusius (1557-1638), califica de "justo, legítimo y saludable" al gobierno que persigue "el bienestar de todos y cada uno de los miembros del reino"[8]. Althusio también parece identificar la legitimidad con el ejercicio recto de la potestad. En efecto, al tratar acerca de la tiranía (lo opuesto del régimen legítimo), el jurista-filósofo la asocia al envés del justo gobierno. El régimen tiránico disuelve los vínculos y fundamentos de la asociación política y destruye los bienes de la república. La tiranía es, para Althusius, doble, sea que busque alterar las leyes fundamentales del reino (incluyendo las concernientes a la religión), sea que se extralimite y atente contra los derechos de los cuerpos sociales e individuos[9].

Ya en otros autores, mientras tanto, se constata el acento que preludia la identificación de la legitimidad con el modo de acceso al poder. En Bossuet, teólogo inspirado en Hobbes[10], resulta legítimo todo

---

derecho de nacimiento, como más tarde bajo el imperio del principio de legitimidad" (p. 124).

6. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Flammarion, París, 1986 (que reproduce la francesa de Lyon de 1593), libro II, cap. III.

7. Bodin, *Les six livres*, cap. IV.

8. Johannes Althusius, *Politica methodice digesta*, ed. y trad. cast. de P. Mariño, CEC, Madrid, 1990, cap. XVIII, n° 32.

9. Althusius, *Politica*, cap. XXVIII, n° 1-27.

10. La influencia de Hobbes en Bossuet es un tópico en la historia de las ideas políticas: cf., entre otros, J. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, trad. J. Pradera, Tecnos, Madrid, 1988, 272; A. Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Alianza, Madrid, 1982, t. II, 242; G. Sabine, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, FCE, México, 1984, p. 400.

poder dinástico ortodoxo, cuya exclusividad e incontrastabilidad es emanación de la majestad de Dios[11]. Por su parte, en el gran adversario de la revolución francesa, Edmund Burke[12], hallamos una comprehensiva síntesis de varios criterios legitimantes, entre los cuales la providencia de Dios, la ley natural, los derechos y libertades de los ciudadanos, la legalidad, entre otros. Pero hilvanado todos esos valores aparece como hilo conductor la noción de tradición política, entendida como los usos inveterados que confieren legitimidad al régimen. Por ello, la prescripción resulta el más sólido de todos los títulos para el gobierno. Con todo, y es necesario remarcarlo, en Burke la conformidad con la idiosincrasia de la comunidad y el consiguiente título que la constitución histórica confiere no va en desmedro –antes al contrario– del recto y eficaz ejercicio del gobierno[13].

### I.2.2. *El* pondus *hacia el angostamiento de la comprehensión del término*

#### I.2.2.1. *El modelo del liberalismo constitucionalista como rasero de legitimidad política*

La fundamentación del Estado constitucional-representativo no plantea meramente una alternativa frente a la monarquía del s. XVIII, sino que representa una opción política excluyente respecto de la forma del régimen. Para Siéyès el Estado constitucional-representativo no sólo es legítimo, sino que encarna la legitimidad política.

Ante todo, a la hora de identificar el quicio a partir del cual se valora la legitimidad de las relaciones sociales, Siéyès señala como piedra de toque la voluntariedad contractual explícita. No hay asociación legítima si ella no surge de la voluntad recíproca de los coasociados. Sólo la adhesión libre a un contrato genera obligación; y la adhesión

---

11. Hofmann, "Legalität ...".

12. Burke, señala Rafael Gambra, fue "quien primero tuviera la visión, en el orden político práctico, de la gran catástrofe que para la libertad concreta y para la convivencia real de los hombres habría de constituir aquel violento asalto al régimen histórico de los pueblos. Su extraordinario sentido político así lo exigía" (*La monarquía social y representativa*, Rialp, Madrid, 1954, p. 21).

13. Cf. C. Polin, "Définition de la légitimité chez Burke", en AA. VV., *L'idée de légitimité*, P.U.F., París, 1967, 161 y ss..

al contrato (político, en este caso) se funda en el juicio positivo de los individuos acerca de la conveniencia de la asociación para promover la mutua ventaja[14].

Ahora bien, existe sólo una forma política legítima, que puede revestir a su vez dos modalidades. En la primera de ellas el pueblo se gobierna a sí mismo; se trata de la democracia pura. Esta forma democrática es para el autor "pura" en el sentido de "bruta" (como "primitiva"), por analogía con las materias primas que el hombre perfecciona por medio de su razón y su industria. En efecto, la constitución puramente democrática se torna imposible en una gran sociedad; pero tampoco –*de suyo*– resulta apropiada para las necesidades de la sociedad estatal *ut sic*, ya que se demuestra poco conducente al fin de la unión política. Por el contrario, es la segunda modalidad, la representativa, la que cumple plenamente con las exigencias del gobierno del Estado. En ella la nación confía a los representantes el cuidado de interpretar la voluntad general y de sancionar la ley común[15].

### I.2.2.2. *Algunas tendencias postrevolucionarias*

#### I.2.2.2.1. *El monarquismo*

A la caída de Napoleón, y contemporáneamente con el proceso de restauración de las monarquías reinantes hasta la revolución francesa, proceso impulsado por las políticas de la Santa Alianza, aparecen algunas posiciones contrarrevolucionarias que no se proponen tan sólo la defensa de los justos títulos de los monarcas destronados. Por el contrario, con la intención de refutar las principales tesis racionalistas y liberales, propugnan, con la naturaleza de un principio, la necesidad de la preservación del régimen monárquico, en el cual se reflejaría la voz de la providencia divina[16].

---

14. Cf. E. Siéyès, *Préliminaire de la Constitution*, 194 de la edición de Roberto Zapperi, *Écrits Politiques*, Archives Contemporaines, Bruselas, 1994.

15. Cf. Siéyès, *Sur la nouvelle organisation de la France* (ed. cit.), 259 y 262-263.

16. Ideas similares ya habían sido planteadas en los siglos precedentes. Así, por ejemplo, Sir Robert Filmer en *Patriarcha* (1680; edición bilingüe de Rafael y Carmen Gambra, I. E. P., Madrid, 1966). Allí el autor inglés sostiene la identidad específica entre el imperio político y el dominio paterno (lib. I). Esto contraría

Un ejemplo lo brinda la teoría del barón suizo Carl Ludwig von Haller, en su obra *Restauration der Staatswissenschaft*, que tuvo una importante repercusión en todo el mundo occidental (latino y germánico, europeo y ultramarino) durante la primera mitad del s. XIX[17]. Von Haller indaga cuál sea la base de legitimidad del poder político; ello le permitirá, a su turno, reconocer la razón de la ilegitimidad de los regímenes vigentes en su tiempo. Con ese fin acude a la observación empírica, y desde allí induce principios de ley natural (*Naturgesetz*), que a su vez se reconducen a la voluntad (ley) de Dios.

Von Haller impugna el estado de naturaleza, como distinto del estado civil, y afirma que la sociedad natural no ha dejado ni puede dejar de existir. El autor sindica al derecho del más fuerte (*Mächtigere*) –por el origen, la fuerza física, el saber o los recursos económicos– como el principal fundamento de la vida social en general y, *a fortiori*, de la comunidad política. La naturaleza (*rectius*, Dios a través de la naturaleza) es la que otorga el poder; éste reside de modo innato en ciertos individuos, o es adquirido por ellos como efecto de esas dotes innatas. Tales dotes consisten, en esencia, en la superioridad (*Überlegenheit*) respecto de los demás, la cual implica libertad y concede el título de dominio (*Herrschaft*). El soberano, pues, posee un derecho

---

frontalmente la doctrina aristotélica, que distingue (en la ética –y la política– y en la antropología) el mando sobre sujetos libres del mando sobre sujetos no libres o no racionales (sobre este tema cf. S. R. Castaño, "Notas sobre la noción de mando político en Aristóteles", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol 91, 2005, Heft 2). Filmer, explícitamente, toma partido contra la tesis del Estagirita en referencia al poder político, expuesta en el libro I de la *Política*.

17. Carl Ludwig von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands*, Steiner, Winterthur, 1816; la traducción francesa fue hecha por el propio von Haller (*Restauration de la Science Politique, ou théorie de l'état social naturel*, Rusand, Lyon-París, 1824). Para lo que sigue se utiliza el tomo 1º, especialmente la introducción y los caps. V, XII, XIII, XIV, XV, XVI y XVIII. Sobre la influencia de von Haller en Alemania cf. Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (*Werke*, Bd. V), H. Herzfeld (hg.), R Oldembourg, Munich, 1962, cap. 10. Acotemos que la obra sufrió la ácida crítica de Hegel (cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – en la ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1970, 401-406-). En nuestros días la tesis de von Haller fue también cuestionada –pero desde la perspectiva de la escolástica– por H. Rommen (cf. *El Estado en el pensamiento católico*, trad. E. Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, 269-270, 278 y 495).

propio –i.e., que no supone sino la designación natural- al gobierno de la república. Por su parte los súbditos tienen necesidades (*Bedürfnisse*): de vivir, de ser protegidos y de ser instruidos. De suerte que, correlativa a la ley natural que crea el título de mando en cabeza del más poderoso existe otra ley natural, la de sujeción –fundada en las necesidades de los débiles–, que explica y legitima la obediencia de éstos al príncipe. Luego, por un lado se dan libertad y dominación; por otro, dependencia y obediencia: en otros términos, superioridad frente a necesidades. Se trata de un orden eterno e inmutable, cuyo trastorno provoca la violencia y precipita en la tiranía. En efecto, la ley del predominio del más poderoso, al ser justa y útil, constituye el principio por excelencia de legitimidad del poder, principio que colisiona radicalmente con el de la soberanía del pueblo, teorizado por Rousseau y la revolución francesa.

Von Haller, sin embargo, no propone una discrecionalidad absoluta del poder soberano. Por el contrario, este autor afirma una ley general del deber, que impone al príncipe obligaciones de justicia y de amor hacia los súbditos –derivadas de la voluntad misma de Dios, como toda ley de la naturaleza–; y señala asimismo varios modos lícitos de sustraerse a la eventual deriva despótica del poder soberano, entre los cuales se cuenta la resistencia. Ahora bien, a la afirmación del derecho del más fuerte como fundamento axiológico del orden social y político, se suman las consecuencias que tal fundamento acarreará cuando se pase a explicar la naturaleza de la sociedad política y de su fin. Ante todo no existe para von Haller un distinción específica entre las distintas clases de sociedades, con excepción de los grados de independencia y libertad de sus respectivos jefes. No hay, entonces, un fin propio de la comunidad política en tanto tal; lo cual conlleva la expresa negación por el autor del bien común político como fin específico de la comunidad política.

En síntesis, para von Haller el eje y fundamento de la realidad política es el poder supremo. Príncipe (soberano) es aquél a quien las circunstancias afortunadas hacen completamente libre; y la unión del príncipe con quienes lo obedecen conforma la república. Debe remarcarse, por último, que el poder soberano no se ejerce sobre lo común (como sostenía Bodino en su definición de república), ya que el señor ejerce dominio patrimonial sobre sus posesiones: "no se gobierna lo

que es común a muchos, sino sólo lo que pertenece al príncipe", sostiene el autor.

I.2.2.2.2. *Las posiciones sociologistas*

Un siglo más tarde, Max Weber, el príncipe de los sociólogos contemporáneos, describe en *Wirtschaft und Gesellschaft* los tipos básicos de *dominación legítima*. Para Weber la legitimidad es fundamento de la obediencia habitual a una dominación, toda vez que la mera costumbre, así como los intereses utilitarios (o incluso los motivos afectivos o racionales "según valores") no proveen una base estable a la probabilidad de obtener el acatamiento de los miembros de la asociación. La legitimidad consiste esencialmente en una pretensión por parte de los dominadores que se corresponde con una *creencia* por parte de quienes obedecen sus mandatos. En efecto, es la creencia la que constituye la legitimidad, y son los diversos modos de creencia en la validez de la dominación los que especifican las diversas formas de legitimidad (a saber –en sus tipos puros–: racional, carismática y tradicional)[18].

Otro clásico contemporáneo en el tema de la legitimidad como Guglielmo Ferrero identificará los principios de legitimidad (hereditario, electivo, aristocrático-monárquico y democrático) con las formas en que los titulares del poder justifican su derecho a mandar. Es mediante la consolidación sociológica de un principio de legitimidad como los gobernantes se aseguran la preeminencia y contribuyen decisivamente a ahuyentar el riesgo de la rebelión por parte de quienes obedecen[19].

I.2.2.2.3. *Síntesis*

Es dable observar que estas concepciones doctrinales de la noción de legitimidad política manifiestan, cada una a su manera y en diversa medida, la tendencia al obscurecimiento de la necesidad de un fin

18. Cf. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. Winckelmann, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1956, t. I, III, 1 y 2.

19. Cf. Guglielmo Ferrero, *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*, trad. F. López Cruz, Inter Americana, Buenos Aires, 1943, esp. cap. II, III, IV, X, XIV.

recto que legitime la decisión de la potestad política. Este *pondus* se manifiesta como disolución de la legitimidad de ejercicio, ya en la forma del régimen, ya en el *factum* del consenso. En efecto, sea que se sostenga una forma política (p. ej., la monarquía –absoluta, o patrimonial, o de derecho divino inmediato–; o el sistema democrático-representativo del constitucionalismo) como cifra de la justicia política; sea que se trasponga el entero plano de la legitimación a la creencia por la cual los súbditos acatan una dominación determinada ("consenso"), en cualquiera de los dos casos la cuestión del fin fundante y resolutorio de toda rectitud política (i. e., el *para qué* se gobierna) aparece desdibujado tras el problema de la forma del régimen o de las condiciones psico-sociológicas que sustentan la obediencia. Puede mencionarse desde ahora que tal trasmutación de la noción de legitimidad política es, verosímilmente, una de las consecuencias de los planteamientos relativos a la cuestión de la soberanía *en el* Estado, cuestión vinculada a su vez con el principio moderno de soberanía. Este último principio doctrinal, echado al ruedo de la teoría política por Bodino, pero originado en la metafísica de Ockham, asumirá en el sistema democrático contemporáneo la forma de *soberanía del pueblo o de la nación*. En tal sentido viene a cuento (adelantándonos a la última parte de este artículo) aducir el juicio de Danilo Castellano, quien, en su estudio "Democrazia e bene commune", a la hora de determinar el quicio y la especificidad distintiva que ostenta el fenómeno de la democracia moderna, señala ante todo su fundamentación en el principio de soberanía popular[20].

## II. La legalidad del poder ("Legitimidad" en sentido estricto) como distinta de otras nociones conexas: "Justificación del Estado" y "Validez del Derecho". La Legitimación

### II.1. *La validez del derecho*

La noción de legitimidad política se halla vinculada a otras nociones; cabría decir que se vincula con otros alcances del término "legitimidad", en tanto éste, además de a la rectitud del poder, puede ser normativamente aplicado a otros ámbitos del universo político-jurídico.

---

20. Incluido en *L'ordine della Politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1997, 91 y ss..

Por ello, en primer término, al hablar de "legitimidad" a menudo se transita hacia la noción de *validez jurídica*, es decir, a la justicia del derecho, principalmente de las normas[21].

En efecto, el término "legítimo" se utiliza a menudo en derecho con el significado de "lo justo", "lo conforme con la ley", con lo cual este sentido jurídico de legitimidad se reconduce directamente al origen etimológico del término. Así se habla de la "legítima [porción de] la herencia", en derecho civil, o de la "legítima defensa" en derecho penal, o incluso de la "legitimidad de una deuda". El uso jurídico del término admite en principio –y ha admitido de hecho, como se echa de ver en la obra de Ayuso citada *supra*– la remisión no sólo al derecho positivo, sino también –o principalmente– a parámetros axionormativos de raigambre suprapositiva[22]. Es que el término "legimidad" posee una connotación peculiar originada en la dialéctica del binomio "legalidad-legitimidad" (acuñado en tiempos de la Restauración con una formalidad específicamente política), por la cual lo *legítimo* –también en derecho– suele oponerse a lo *legal* entendido como la pura y mera conformidad con la estipulación positiva.

---

21. Cf., por ejemplo, M. Ayuso, *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad*, Marcial Pons, Madrid, 2001.

22. Valga como ejemplo del uso de "legitimidad" como conformidad con principios suprapositivos la Declaración emitida por la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires en el momento de estallar el problema de la deuda pública argentina, en el año 2002, en la que se solicita a los poderes del Estado que se arbitren los medios necesarios para solicitar de la Corte Internacional de Justicia de La Haya una opinión consultiva respecto de "la legitimidad de la deuda externa argentina a la luz de los principios generales del derecho y de la vigencia de los derechos humanos". La posición sostenida por el grupo de juristas internacionales reunidos por la Casa en esa oportunidad pivota sobre "la posible contradicción de las prácticas [del cálculo y la negociación de la deuda] con los principios de bien común y los que condenan la usura y el enriquecimiento sin causa; el abuso de derecho; la excesiva onerosidad sobreviniente y los que consagran la buena fe en la formación, interpretación y ejecución de los contratos, la necesaria equivalencia de las prestaciones, la finalidad objetiva del contrato, la lesión, la equidad, el "*favor debilis*", la falta de causa, el beneficio de competencia y la solución jurídica de la insolvencia". Aquí "legitimidad" aparece como conformidad con el derecho natural, ésta bajo la forma de principios básicos de racionalidad jurídica, denominados "principios generales del derecho" y "derechos humanos" por el documento –también en su nº 5– (cf. *Suplemento de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires*, martes 1º de octubre de 2002, "La lucha por el derecho").

Este uso jurídico de "legítimo", con sus matices propios, es común a todas o casi todas las lenguas europeas, tales el francés, el inglés y el alemán.

Vale la pena consignar que la nota de validez, aplicada al derecho, se inserta en un horizonte de comprensión del campo jurídico explícitamente anclado en la afirmación de la juridicidad del derecho natural. Este tema ha sido desarrollado por Luis Legaz y Lacambra y más tarde por Félix Lamas. La validez se halla en línea con la forma (en sentido ontológico) de todo fenómeno jurídico (conducta, norma u poder jurídico) y consiste en la justicia objetiva e inmanente de la realidad del derecho. Se identifica, pues, con la rectitud jurídica en tanto adecuada a la ley natural y ordenada en última instancia al bien común. Y corresponde a una parte (potencial) del derecho que, junto con la vigencia, conforman la totalidad de la realidad jurídica en cualquiera de sus acepciones[23].

Por el contrario, el concepto de validez del derecho sufre en el positivismo una mutación substancial. Un ilustre representante de esa corriente iusfilosófica, Norberto Bobbio, esboza una sugerente vinculación entre la validez jurídica y la legitimidad política. Bobbio afirma que "legitimidad", así como "legalidad", son dos atributos del poder. Cuando los usan los juristas suelen fungir como sinónimos, si bien la primera nota reviste un matiz vinculado al título, mientras que la segunda se refiere ante todo al ejercicio. Ahora bien, a esas categorías del poder les corresponden, analógicamente, dos categorías jurídicas: justicia y validez. Como la justicia es la legitimación de la regla, así la validez es su legalidad. Pero para el positivismo "tomado en su expresión más radical" una norma puede ser válida sin necesidad de ser justa; es más, es justa por el solo hecho de ser válida. La validez, en este contexto teórico, estriba en la derivación de la norma a partir de las exigencias de las normas supraordenadas, hasta llegar a una última norma fundamental que confiere validez a la totalidad del ordenamiento[24]. Tal es, en general, la posición de la Teoría Pura del

23. F. A. Lamas, *La experiencia jurídica*, Instituto de Estudios Filosóficos Sto. Tomás de Aquino, Buenos Aires, 1991, 374 y ss..

24. Cf. N. Bobbio, "Sur le principe de légitimité", en AA.VV., *L'idée de légitimité*, PUF, París, 1967, 47-60.

Derecho. Para su mentor, Hans Kelsen, la conclusión deóntica (*Soll-Satz*) –que ordena obrar de acuerdo con el ordenamiento jurídico– se deriva de una premisa mayor, consistente en la norma fundamental (*Grundnorm*, también deóntica), según la cual hay que obrar según la constitución establecida y eficaz; y de una menor –fáctica (*Seins-Satz*)– según la cual la constitución ha sido establecida y es eficaz. La conclusión corresponde al enunciado según el cual debe obrarse de acuerdo al orden jurídico, lo cual equivale a decir que el orden jurídico posee validez (*Geltung*)[25]. Esta doctrina ha sido tildada por Alf Ross, enancado en una pretensión de más radical positivismo (empirismo sociológico), como propia de un "cuasi-positivismo", en tanto se hallaría "saturada de conceptos ideológicos que reflejan experiencias emocionales pero que carecen de toda función en la descripción de la realidad (jurídica)". En efecto, dice el filósofo danés, la validez en Kelsen no se libera del carácter de una *obligación moral* de obedecer el derecho; y por ello debe ser rechazada por la ciencia jurídica[26]. Así pues, y al contrario de lo se que sostiene en el seno del iusnaturalismo, cabe concluir que para el positivismo jurídico, salvando los matices y discrepancias entre sus principales representantes, la nota de validez –si se entiende "validez" como lo que el término mienta en sentido propio: valor– queda comprometida en su específico sentido jurídico. Pues o se resuelve en la facticidad de la eficacia o es extrañada fuera del ámbito del derecho.

### II.2. *La justificación del Estado*

En segundo término, la legitimidad política también es referida a la cuestión de la *justificación del Estado*. Por tal justificación se entiende la fundamentación del sentido y de la necesidad de la vida política y de la comunidad política *ut sic*; es decir, la fundamentación de por qué los hombres viven políticamente.

Una respuesta paradigmática la provee Aristóteles y la tradición

---

25. Cf. *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke Verlag, Viena, 1960, 219.

26. Cf. A. Ross, *El concepto de validez y otros ensayos*, trad. G. Carrió y O. Paschero, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1969, 21 y ss.. Kelsen se había ocupado de la crítica de Ross en pp. 215-218 de la citada *Reine Rechtslehre*.

que en él se origina. La tesis aristotélica sostiene que la vida política es un bien en sí mismo valioso; para decirlo en términos clásicos –y técnicos–, un *bonum honestum*. No es ocioso distinguir aquí entre la política como organización jurídica y estatal, y el fin que la convoca (el bien común político). En efecto, el fin de la vida política es un bien en sí; en tanto tal, tiene naturaleza de fin –y no de medio–. Lo cual no comporta, por supuesto, que sea el último fin –ni el más valioso– que quepa alcanzar al hombre. Pero sí significa, y esto debe remarcarse, que su valiosidad no estriba en una conveniencia meramente utilitaria –de la clase que sea–. En efecto, más allá de la ingente utilidad que trae al hombre, el bien común político, en tanto bien de amistad, de justicia, y de plenitud humana integral (también corpórea), es un bien cuyo ápice y eje lo constituyen exigencias positivas e imprescriptibles de la naturaleza humana. Y ellas no dependen de defecto, carencia o mal alguno. En expresión coloquial pero certera, el fin de la vida política no es un remedio de males, de manera análoga al derecho penal[27].

Ahora bien, en la medida en que importantes corrientes teóricas han asociado –e incluso resuelto– la comunidad política en las relaciones de subordinación, el tema de la justificación del Estado ha desembocado en el de la justificación del mando de unos hombres sobre otros[28]. Con lo cual la justificación del Estado termina identificándose (materialmente) con la legitimidad de la existencia de un poder supraordenado respecto de individuos y grupos, con los modos de ejercicio del poder o con la estructura constitucional en su faz distributiva. En este contexto de ideas se mueven fundamentaciones como las de Hartmut Kliemt, quien, al presentar su estudio sobre los

---

27. Nos servimos aquí de nuestro trabajo "La politicidad natural y el verdadero humanismo político", aparecido en las Actas del Congreso sobre *L'Umanesimo cristiano nel III Milennio*, SITA, Ciudad del Vaticano, 2006, 57-70. Tratamos sobre la *justificación del Estado* en la tradición aristotélica más extensamente en "La politicidad natural como clave de interpretación de la historia de la filosofía política" (en S. R. Castaño-E. Soto Kloss, *El derecho natural en la realidad social y jurídica*, Academia de Derecho de la Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2005, 277-307). A ambos artículos remitimos para la indicación de los respectivos lugares de la obra de Aristóteles y de sus continuadores.

28. Recuérdese que en Hobbes el *pactum unionis* es simultáneamente *pactum subjectionis*. Cf. Hobbes, *Leviatán*, L. II, cap XIII y ss..

"criterios de legitimidad" políticos se refiere explícitamente a la justificación del Estado: "El Estado es la forma más importante de organización social del hombre. Este hecho, que parece ser obvio, requiere, sin embargo, una explicación. Y, en la medida en que exiten alternativas básicas a la convivencia organizada dentro de los marcos del Estado, requiere también justificación"[29].

Tal deslizamiento nocional –i. e., del Estado como sociedad al poder– se manifiesta asimismo en las páginas que Georg Jellinek dedica al tema de la justificación del Estado en su clásica *Allgemeine Staatslehre*[30]. A la pregunta "por qué existe el Estado con un poder coactivo", al cual el individuos debe sujetar su voluntad, se han dado cinco géneros de respuestas, sostiene Jellinek. Todas ellas tratan de probar la necesidad del Estado, ya sea como necesidad religiosa, física, jurídica, moral y psicológica. Ahora bien, como se ha dicho, sea por la entrañable invisceración de la presencia del poder en la realidad política, sea porque muchas corrientes han identificado, *de facto* o *de jure*, la comunidad política con las relaciones de subordinación, el hecho es que en el elenco de Jellinek aparecen, junto a tesis justificatorias de la vida política misma, tesis acerca de la específica legitimidad del poder. Así la teoría patrimonial de von Haller, o la teoría del contrato social de Rousseau (en la que la *justificación* del Estado se compone con la *legitimidad* del poder)[31].

La cuestión a que hemos aludido reviste una singular relevancia, no sólo histórica sino también sistemática, e incidirá particularmente en la dilucidación del tema de la legitimidad democrática, vigente en nuestros días bajo la forma del principio de soberanía del pueblo. En efecto, Jellinek había señalado que

> [l]a doctrina del contrato de la edad media no es la doctrina de la creación primaria de los Estados, sino de la inserción del poder de mando en los Estados; no es el *populus* quien nace mediante el contrato, sino el *rex* [...] Aun allí donde se con-

29. Cf. H. Kliemt, *Filosofía del Estado y criterios de legitimidad*, trad. E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1983, p. 5.

30. Trad. cast. de F. de los Ríos como *Teoría general del Estado*, Albatros, Buenos Aires, 1943, 149 y ss..

31. Cf. Jellinek, *op. cit*., 161-2 y 171-172.

> sidera a Dios como la causa remota y a la naturaleza como la causa próxima, y se exige además un contrato para su fundación, no se ha permanecido alejado de las bases de la doctrina aristotélica [...] Una generalización consecuente de la idea del contrato social habría conducido necesariamente a la idea del individuo como soberano y fuente de toda organización y poder[32].

En línea con esa observación autores contemporáneos como Manfred Riedel han planteado que la las teorías de la legitimidad (como *justificación del poder político en sí mismo*) sólo comienzan con Rousseau y Kant, puesto que desde Aristóteles no se había disuelto la unidad natural entre sociedad y dominio[33]. Estas posiciones no aluden formalmente a la identificación entre Estado y poder político, sino que asocian legitimidad política con el resultado de una decisión voluntaria del individuo. La existencia del Estado no impone la necesidad del poder de régimen; por el contrario, ambas instancias, el Estado y el poder, se originan en la libertad de los individuos. En Rousseau, dice Riedel –quien en este punto ha sido seguido por Hasso Hofmann[34]– la constitución de la sociedad civil no impone la enajenación de la libertad, ya que por ella misma se constituye la voluntad general, colectiva e inalienable. Por eso el hombre de Rousseau permanece dentro del Estado tan libre como lo era en estado de naturaleza. Pero Kant –continúa Riedel–, quien habría perfeccionado tal planteo, salva más plenamente la inalienabilidad de la libertad individual mediante su teoría del contrato originario *a priori*, que funge el papel de una idea regulativa frente a los fenómenos históricos. Con ello la libertad del individuo autónomo se erige en coacción legal universal, o sea en una dominación por la cual la libertad de cada uno resulta compatible con la de los demás bajo leyes positivas respaldadas por la coacción organizada. Aquí, como lo anticipaba Jellinek cuando se refería a los individuos soberanos de la modernidad revolucionaria,

---

32. Cf. JELLINEK, *op. cit*. p. 165.

33. Cf. M. RIEDEL, "Dominación y sociedad", trad. cast. de E. GARZÓN VALDÉS, en *Metafísica y metapolítica*, t. II, Buenos Aires, Sur, 1977.

34. H. HOFMANN, *Legitimität und Rechtsgeltung*, Duncker und Humblot, Berlín, 1977, 13.

por una idea *a priori* de la razón el sujeto noumenal se ha erigido en fundamento legitimante del derecho y del Estado[35]. Tal la genealogía y la médula de recientes teorías justificatorias del orden político *ut sic*, como la teoría de la justicia de John Rawls[36].

### II.3. *"Legitimidad" y "legitimación"*

Para terminar con este apartado dilucidatorio de las nociones conexas con el concepto de legitimidad, debe puntualizarse la distinción existente entre "legitimidad", como el bien o valor mismo que inviste a la recta autoridad política, y "legitimación", como la acción por la cual se confiere o reconoce legitimidad al titular de un poder, o al ejercicio del poder por ese titular; o bien en el sentido del resultado de esa acción. Como dice una especialista contemporánea, la expresión "legitimación política" se utiliza en estrecha relación con el concepto de legitimidad política y su uso resulta casi idéntico. Con todo, existen diferencias entre ambas nociones. En sede politológica y sociológica, en efecto, se distingue entre *legitimidad*, como justicia de un sistema político, y *legitimación*, como proceso de surgimiento y consolidación de la legitimidad. En relación con este último aspecto es dable señalar, pues –al lado de los componentes objetivos que comporta la legitimidad–, los componentes subjetivos a los que la noción de legitimación se refiere, tales como el convencimiento de los miembros respecto de la rectitud del régimen y la aceptación empíricamente observable del correspondiente sistema político[37].

## III. Dos grandes concepciones de la legitimidad del poder. Los paradigmas clásico y democrático (moderno)

### III.1. *Los principios de legitimidad en Aristóteles. Breve presentación del tema*

#### III.1.1. *El bien común como principio fundamental de legitimidad política*

---

35. En esta línea también explica Simone Goyerd-Fabre la doctrina del contrato originario en Kant (cf. *Kant et le problème du droit*, Vrin, París, 1975, 191 y ss.).

36. Cf. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.

37. Cf. B. Westle, voz "Legitimation" en E. Holtmann, *Politik-Lexikon*, Oldembourg, Munich-Viena, 1991.

La filosofía política de Aristóteles provee una introducción fundamental y perdurable en el marco básico de los principios de legitimidad política.

El bien común en Aristóteles constituye un principio axial de la entera *práxis* humana. Así lo atestigua, entre muchos otros pasos, el lugar que ocupa la noción al comienzo mismo de la *Ética Nicomaquea*[38]. Este peraltado rango como fin del obrar consociado se traduce en el campo político en lo que sin anacronismo cabe llamar *principio primario de legitimidad política*. Dice el Estagirita: "Es evidente, pues, que aquellas constituciones (πολιτειαι) que buscan el bien común (το κοιννη συμφερον) son rectas según lo justo absoluto, mientras que aquellas que buscan sólo el interés de los gobernantes son todas defectuosas y desviaciones de las constituciones rectas, pues son despóticas; y la ciudad es una comunidad de hombres libres"[39].

### III.1.2. *La* politéia *como principio secundario de legitimidad*

Como en el caso del bien común, excede nuestro propósito dar tratamiento extenso aquí a la cuestión del valor de la ley y del orden constitucional en Aristóteles. Con todo, debe puntualizarse que el orden constitucional representa otro principio político clave para el Estagirita. Por ello no sorprende que Aristóteles enuncie la siguiente proposición: " [...] es evidente que es necesario que las leyes (νομουσ) sean establecidas en concordancia con las constituciones. Pero ciertamente si así ocurre, es manifiesto que mientras las leyes acordes con constituciones rectas (ορθασ πολιτειασ) son necesariamente justas (δικαιουσ), aquéllas acordes con desviaciones no son justas"[40]. Este es el principio al que, también sin temor a anacronismo, llamamos *principio secundario de legitimidad política (y jurídica)*. Se trata de un rasero de justicia política que mide tanto el ejercicio y la instauración del poder cuanto la validez de las normas.

No queremos cerrar esta breve introducción sin hacer mención de un tema crucial para la recta comprensión de la realidad constitucional

---

38. 1094 a 19 y ss. (ed. Bywater, O.U.P., Oxford, 1992).
39. Aristóteles, *Política*, 1279 a 17-21 (ed. Ross, O.U.P., Oxford, 1992).
40. Aristóteles, *Política,* 1282 b 10-13.

en Aristóteles. Nos referimos al papel axionormativo que juegan la costumbre y la tradición en la configuración del orden jurídico y político. Un indicio de ello nos lo ofrecen los argumentos que esgrime Aristóteles cuando, al discutir críticamente los inconvenientes de la clase de monarquía que podríamos llamar, desde la modernidad, absoluta[41], previene contra el riesgo de que el poder desconozca la totalidad del orden social. La ausencia de toda ley, dice Aristóteles, implicaría un defecto a nivel jurídico-político. Ese defecto amenazaría incluso el funcionamiento orgánico de las otras esferas del orden social y viciaría de inestabilidad todos los marcos de la vida de los ciudadanos. Pero un problema todavía más delicado aparecería en el caso en que incluso las normas consuetudinarias estuvieran a merced del arbitrio del príncipe. Entonces no sólo la constitución –en el sentido de ordenamiento estrictamente jurídico– carecería de estructura, sino que también la idiosincrasia constitutiva de la sociedad estaría en peligro de ser desconocida, en detrimento de su carácter de materia próxima (οικεια υλη) del orden político. Dicho en términos de su metafísica, la última forma del orden social guarda proporción con la disposición del resto de las relaciones que se dan en la *pólis*, que hacen las veces de cuasi-materia. Luego, insiste Aristóteles, no debe haber divorcio entre la forma política (πολιτεια) y las cualidades y talante de un pueblo[42].

### III.2. *La naturaleza y la legitimidad del Estado en una obra señera*

#### III.2.1. *Consenso y legitimidad*

Un ilustre filósofo político del s. XX, Alessandro Passerin d'Entrèves, concluye el derrotero teorético de su clásico libro, *La dottrina dello Stato*, con una nítida afirmación respecto del principio de legitimidad de la comunidad política. Principio que se manifestará formalmente recién en el Estado moderno, con el nombre rousseauniano de

---

41. Aristóteles, *Política*, 1287 a 1 y ss. (esp. 1287 b 5-8). Se trata de la "monarquía total (παμβασιλεια)", forma de constitución con un gobierno de tipo doméstico, en el que un hombre es señor de todo y se halla por encima de toda ley. Respecto de este tema cf. nuestro "Brève analyse de l'empire de la loi chez Aristote", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie,* vol. 83, 4. Quartal - Heft 4, Stuttgart, (1997).

42. Aristóteles, *Política*, 1325 b 40 -1326 a 5; 1327 b 20 ss. Cf. también 1288 b 21 - 27; 1296 b 9 - 12.

*voluntad general*[43].

En la tercera parte del libro, "el Estado como autoridad", el autor enfoca la cuestión del consenso, en orden a establecer el fundamento del poder. Passerin reivindica el valor de la igualdad esencial de los hombres como punto de partida de la vida política –con el consiguiente rechazo de de las relaciones de dominio fundadas en desigualdades constitutivas (como la "esclavitud natural")–. Apoyándose en Tomás de Aquino, explica que el fenómeno natural de la autoridad entre hombres libres debe originarse en el reconocimiento de la superioridad intelectual de unos sobre otros. Luego, el poder basado en tal reconocimiento será esencialmente diverso de la pura fuerza. Es así como se transita del principio jurídico del consenso como condición de la validez del mando al principio político del consenso como condición de legitimidad del poder, abriéndose la vía para el advenimiento de "la moderna doctrina de la soberanía popular"[44]. Ahora bien, derivar la legitimidad del consenso no soluciona el problema del fundamento axiológico del poder; es necesario asignar límites al consenso y una modalidad al poder. La legitimidad democrática, sostiene Passerin concluyendo esta idea, se basa en un contrato que debe proponerse la libertad como fin[45].

### III.2.2. *La* libertad positiva

Acomete entonces Passerin la tarea de justipreciar la medida axiológica de la libertad –en la estela de la filosofía moderna, aunque con las frecuentes remisiones a los clásicos que caracterizan los análisis del autor–. Pero tal fin no estribará en la *libertad negativa*

---

43. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Giappichelli, Turín, 1967, parte III, cap. VIII. Puestos a la difícil tarea de escoger un ejemplo representativo que ilustrara el principio de legitimidad de la doctrina demoliberal contemporánea preferimos, para este trabajo, tomar la obra del renombrado profesor de Turín. Pero esta elección no conlleva minusvalorar la gran relevancia de los desarrollos de la teoría del Estado alemana de nuestros días –precisamente hemos estudiado a Böckenförde, Kriele e Isensee, entre otros autores, en "Die verfassunggebende Gewalt des Volkes in der deutschen Staatsrechtslehre der Nachkriegszeit. Ein Überblick", en prensa en *Jahrbuch der juristischen Zeitgeschichte*, nº 11 (2010)–.

44. Passerin, *La dottrina dello Stato*, 275-276.

45. Passerin, *La dottrina dello Stato*, 278.

propia de los clásicos del liberalismo (Locke, Mill, con el poderoso antecedente hobbesiano). En ellos la libertad es criterio de legitimación del poder, en tanto objeto del contrato (Locke). Ahora bien, se trata de una noción individualista de libertad, entendida como no interferencia de parte de otros y del Estado, que halla su prístina manifestación en las declaraciones de derecho, como la francesa de 1791. Tal noción se ve a su vez negada y superada por las exigencias ínsitas en los llamados derechos sociales del s. XX, que reclaman no la abstención sino la intervención del Estado. Para Passerin esta acción pública destinada a remover los obstáculos que se interponen en las posibilidades de desarrollo y de participación de las personas no son contradictorias con la obra liberadora del Estado moderno; antes bien constituyen su acentuación y continuación. Es allí donde radica la noción de *libertad positiva*[46]. Si la primera concepción de la libertad resultaba compatible con cualquier tipo de régimen (como el "despotismo ilustrado"), a condición de que se resguardaran los derechos y libertades individuales, la segunda implica la igualdad, que a su vez fundamenta la participación en la cosa pública y el ejercicio del poder, esto es, implica el "principio democrático". Ya no se trata de la libertad negativa, sino de la libertad para determinar la propia suerte, para participar en el mando y para darse la ley, de suerte de no obedecer sino a sí mismo. Es así como en el Estado moderno, junto al "nexo necesario e indisoluble" de libertad con democracia, la soberanía popular se erige en "título supremo y exclusivo para la legitimación del poder", afirma Passerin[47]. Sobre ambos principios pivotea la "ideología" que sustenta al Estado moderno. La clave doctrinal para asir la vinculación entre libertad positiva y principio democrático la halla nuestro autor en Rousseau: la autonomía, como posibilidad de no obedecerse sino a sí mismo, reclama la idea de voluntad general, en la que el que obedece también manda. La formulación de Rousseau es la más rigurosa y hasta apodíctica de cuantas se hayan intentado para explicar la libertad positiva. Por su parte, la soberanía popular aparece hacia la misma época, "nueva

46. Passerin, *La dottrina dello Stato*, cap. VI.
47. Passerin, *La dottrina dello Stato*, 300.

"revolución copernicana", dice Passerin, como un derecho originario análogo a los derechos naturales del individuo[48].

Precisamente Passerin d'Entrèves, gran maestro de la historia del pensamiento político, quien busca culminar su indagación con la detección del principio de legitimidad del Estado en general y del Estado democrático moderno en particular, no le escapa que la legitimidad no se reduce al origen o investidura, sino que ostenta su más capital fundamento en el ejercicio del poder rectificado por un fin valioso. Por ello su trabajo no finaliza con la explanación de la naturaleza y función del consenso, sino que se plantea la determinación de un fin u objeto que legitime la acción del poder. Y a ese fundamento axiológico último, término del ejercicio, Passerin lo llama, con la tradición clásica, "bien común". Pero como ya hemos adelantado y veremos ahora, el bien común se identifica explícitamente en Passerin con la voluntad general.

### III.2.3. *El fundamento de legitimidad del Estado democrático moderno*

Passerin establece una analogía (de proporcionalidad propia) entre la cuestión del bien común y la política y aquélla de la ley natural y el derecho. El bien común político ha sido señalado a través de milenios por la filosofía política occidental como el fin del Estado y el fundamento último de justicia política. Aunque ha sido el Aquinate quien, junto con Aristóteles, más ha insistido en el carácter definitorio del bien común respecto de la realidad política y jurídica, otras corrientes doctrinales no han podido dejar de hacerse cargo de la centralidad del bien común. Así, por ejemplo, el individualismo (el autor menciona a Hobbes y a Locke) y el utilitarismo. Este eco de la

48. Passerin, *La dottrina dello Stato*, 300-303. En las páginas siguientes el autor contestará impugnaciones al principio democrático igualistarista, y respecto de la más grave, aquella referida a los riesgos de la libertad misma frente a regímenes absolutistas que se amparan en la soberanía democrática, sostendrá que la libertad positiva debe encontrar su contrapeso en la libertad negativa. Después de todo, concluye el autor, la democracia igualitaria es hija también, como la libertad negativa, de los derechos del hombre. No se resuelve, sin embargo la aporía que ha sido señalada por varios autores, radicada en la tensión entre ambas libertades, que a la postre debería resolverse –como de hecho se ha resuelto– en la primacía de la voluntad soberana.

noción en doctrinas diversas de las de Aristóteles y de Sto. Tomás habilita a Passerin para intentar tender un puente entre la tradición clásica y cristiana y el pensamiento político moderno. En primer término, el autor sostiene, en línea con Maritain, a quien cita de propósito, que la imposibilidad de someter los bienes sobrenaturales a las exigencias de la ciudad se vincula con la impronta individualista del pensamiento liberal; éste sería, entonces, el "continuador y heredero de la tradición cristiana más pura"[49]. Por otra parte, la afirmación del bien común como fin del Estado comporta la necesidad, en la práxis política concreta, de la determinación del complejo de bienes que integran ese fin. Así como en el caso del derecho natural –si se lo entiende *ontológicamente*", dice el autor– surge la dificultad de señalar un conjunto de proposiciones a la vez definibles e incondicionadamente obligatorias, también en el plano político se plantearía la dificultad de poner en cabeza de algunos expertos la tarea de definir el contenido del bien común. Tal función tecnocrática conspiraría, avanza Passserin, contra "los valores fundamentales de la libertad", que solo la democracia liberal asegura. Si se pretendiera llevar a cabo. Finalmente, agrega Passerin, aun cuando se lograra determinar en concreto el contenido del bien común político, ello no salvaría la dificultad en que se caería al incurrir en *falacia naturalista* (imposibilidad lógica "de derivar un juicio de valor de un juicio de hecho", la explica el autor). En efecto, se estaría otorgando naturaleza prescriptiva a cierto orden de conductas, estructuras, etc. conducentes a un fin descripto como valioso. Dice el autor que la dificultad se solventa en la medida en que, como en el caso del derecho natural, se despoja al bien común de toda raigambre ontológica, considerándolo un "valor" en lugar de un "hecho". Y aclara Passerin con el otro analogado: "[i]n questo senso il diritto naturale non sarà altro che l'indicazione del valore o del disvalore attribuito al diritto 'esistente'".

---

49. Como surge de las características de nuestro trabajo, no es nuestra intención discutir aquí cada una de la tesis del autor reportado. De todas maneras, y aunque por lo dicho no nos detendremos en esta afirmación de Passerin, no queremos dejar de remitir a un estudio en que impugnamos otro intento teorético de alinear a Sto. Tomás con el liberalismo (S. R. Castaño, *Los principios políticos de Sto. Tomás en entredicho. Una confrontación con* Aquinas*, de John Finnis*, Instituto de Filosofía del Derecho, Bariloche, 2008, con Estudio Preliminar de Camilo Tale).

De tal suerte, la legitimidad democrática, que exalta a los hombres a la dignidad de ciudadanos sacándolos de la condición envilecida de los súbditos, mide a la autoridad del Estado por el valor del bien común. Y esa autoridad será tanto más fundada y verdadera cuanto mayor sea el consenso sobre la bondad de los fines elegidos. Sobre esto, define en su conclusión Alessandro Passerin d'Entrèves, "la palabra definitiva es la expresada por Rousseau. En el 'Estado óptimo' la ley es la expresión de la 'voluntad general'"[50]. Con ello el fin llamado a rectificar la acción del poder se resuelve en la noción de consenso entendida bajo su forma rousseauniana.

### III.2.4. *Colofón: algunas conclusiones comparativas*

Se constata así, en la clásica obra de este filósofo político del s. XX, la afirmación de las grandes líneas del fundamento axionormativo del Estado democrático-representativo de nuestros días. Intentemos señalar sintéticamente esas grandes líneas.

El mencionado fundamento consiste en un principio de legitimidad con una especificidad propia. Se trata ante todo de un principio *único*. Ello significa que no se integra dentro de un plexo ordenado de valores legitimantes; dicho de otra manera, que no se compone con otro u otros principios, como lo hacen entre sí los de legitimidad de ejercicio y de origen en la tradición aristotélica clásica. En esa concepción se admite un eventual defecto en el origen que puede estar excepcionalmente justificado por el objeto legitimante del ejercicio, i.e., el bien común[51].

---

50. En PASSERIN en línea con el fundador del Estado democrático-representativo de la revolución, Emmanuel Siéyès la legitimidad democrática del Estado moderno se erige, desde un punto de vista no histórico sino sistemático, en el principio de legitimidad *ut sic*. Respecto de todo este parágrafo 2. 3. cf. el cap. VIII y último de *La dottrina dello Stato*.

51. Queda pendiente con todo la pregunta de si los derechos individuales, o los derechos fundamentales, fungen de tope o medida a la voluntad soberana del pueblo. Sobre esa cuestión axial hemos tomado posición en "Siéyès y la problemática del Estado de Derecho liberal. Estado democrático-representativo y legitimidad", en prensa en el volumen de *Homenaje al Prof. Juan Antonio Widow*, Santiago de Chile.

Se trata además de un principio con pretensión sistemática de *universal*, es decir que no admite –sea implícita, sea explícitamente– la legitimidad de otras formas históricas, pasadas o contemporáneas, que se aparten del modelo democrático-representativo del constitucionalismo liberal. Ante tales formas políticas discordantes la deslegitimación aparece mediata o inmediatamente fundada en planteos de raigambre iluminista, según los cuales el progreso racional de la humanidad desemboca en la idea de soberanía popular representativa absoluta, dejando a un costado formas pretéritas o retrógadas de organización política.

Se trata por último de un principio *original*, irreductible a los parámetros clásicos. Como se observa con patencia en la obra de Passerin d'Entrèves, la soberanía popular no se identifica con el principio de *legitimidad de origen*. En efecto, el demo-liberal-constitucionalista no es un principio que sólo cualifique el modo acceso al poder (a pesar de que un acento significativo de su noción aparezca puesto en la idea de consenso electivo). Por el contrario, el principio de soberanía popular legitima asimismo radicalmente cualquier contenido normativo, decisión política o fin del Estado que resulte impuesto por la voluntad del poder soberano –representante del pueblo–. Es decir que, sin dejar de abarcar el modo de la investidura, también absorbe *la legitimidad de ejercicio* de la tradición clásica. Pues en esta perspectiva, como vemos, la legitimidad del ejercicio de la voluntad general se resuelve en el hecho de que el poder vigente puede pretender la representación del soberano colectivo que lo ha investido formalmente.

Sergio Raúl Castaño
*CONICET-Fundación Bariloche/Universidad de Buenos Aires*
sergiocastano@arnet.com.ar

[artículo recibido el 2 de marzo de 2010 y aceptado
para su publicación el 8 de noviembre de 2010]

# "Metafísica del pudor".
## Un aspecto central de la filosofía del cuerpo en "Amor y responsabilidad" de Karol Wojtyla[1]

María Fernanda Balmaseda

### I. Primera aproximación

En los albores del siglo XXI, las ideas que pensamos y que configuran los acontecimientos que vivimos, son tributarias de lo desarrollado en el siglo precedente. Se trata de una lógica derivación o de una adversa concreción. Es que hay en el siglo XX un hallazgo siempre importante de reconquistar: la urgente recuperación del hombre en su corporeidad constitutiva de su sí mismo[2]. Sí, entonces, lo que nos ocupa y preocupa, es el cuerpo como tal, es decir una antropología del cuerpo humano que, desde una fenomenología que se supera a sí misma, pueda conducirnos hacia una metafísica de lo humano intrínsecamente –ontológicamente– corpóreo. Nos referimos al cuerpo de la persona, a la persona corpórea, "intra-inter-trascendentalmente corpórea": lógica derivación[3]. Una de las llaves epicéntricas de comprensión del cuerpo personal es el pudor, y en su dimensión metafísica, tanto epistémica como antropológica. Pondremos especial atención en el pudor sexual.

Asimismo, una de esas ideas-fuerza, de esas líneas de acción se ha canalizado en la actual y emblemática exaltación del cuerpo, o en su

---

1. Los resultados del presente trabajo de investigación científica han sido realizados dentro del marco de Becas de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica Argentina, en la cual soy profesora.

2. Es de este incentivo de "ser cuerpo" que se ha visto estimulado y abonado el terreno para el surgimiento formal de la bioética.

3. Más adelante nos referiremos a esta expresión.

motivo, desmedido amor de sí mismo, insano "yoísmo", devoción individualista del "yo" y del "mí", culto del cuerpo y de lo por él cultivado en la reducción del hombre a una esfera inferior –la del cuerpo no humano–. Deformación del cuerpo humano y de un legítimo reclamo por su relevancia: adversa concreción.

Simultáneamente, asistimos hoy a una actitud de desenfado respecto del propio cuerpo, pues su vivencia se nutre del desparpajo. Se fomenta la exhibición, el mal gusto y hasta la ordinariez como signos de libertad, es decir de ejercicio de humanidad. Sin embargo, autores como Leonardo Polo[4], observan que el exhibicionismo más bien denota ausencia del ser personal. Siguiendo a Aristóteles, afirma que la vergüenza refleja el temor de no ser aceptado socialmente por el descontrol racional de sí mismo y, por eso, más bien puede conducir al impudor. Al mismo tiempo, muchas veces la desmesura en la necesidad de aparecer públicamente reconocido se traduce en una actitud vanidosa, que también es "señal de desarreglo espiritual":

> Por eso, a través de la vanidad se puede llegar a la procacidad. La procacidad es la gana de valer cuando ese deseo se hace irracional. Es entonces el momento de la impudicia, es decir, (consiste) en la magnificación de algún rasgo humano aislado que se considera atractivo... La vanidad es una forma de falta de libertad... al tratar de llamar la atención a costa de lo que sea, se cae en el exhibicionismo. De esta manera se consuma la pérdida de la racionalidad: todo en el ser humano está como alienado, proyectado en aquello que se exhibe, y se transforma en un mero objeto para reclamar la atención[5].

En este sentido, entonces, la vergüenza es signo de desintegración personal. La disgregación del yo genera "querer ser otro" o, peor aún, "no querer ser nadie":

> el que desespera de ser persona..., lo que quiere en rigor es que le den la vida hecha... Se convierte en un ente completamente dependiente de los demás... No querer ser un yo es un intento de no querer

4. L. Polo, *El significado del pudor*, Universidad de Piura, Piura, 1991. Se trata de una conferencia, cuya síntesis está bien presentada por B. Castilla Cortazar, "Pudor: defiende la intimidad personal", en *es.catholic.net*, n. 2.

5. *Ibidem,* n. 1.

ser más que las funciones que uno desarrolle, el rol social, agotarse en la funcionalidad[6].

En *La supresión del pudor*, Jacinto Choza entiende que ésta es una actitud masificante de desenfreno utilitarista de sí mismo, en la que hay una reedición de la "mística dionisíaca":

> Hay en la mística dionisíaca tres modos muy característicos de conseguir la liberación purificadora por disolución de la intimidad personal y los tres tienen gran vigencia en nuestra época: la embriaguez alcohólica, el orgasmo sexual –que se consiguen a través del alcohol, los hipnóticos y los alucinógenos– y la exaltación de la ira –en fervorosas luchas fraticidas, extremistas, fundamentalistas, revolucionarias o 'defensivas' con sesgos político-religiosos–. Estos tres estados psíquicos son los que producen un mayor estrechamiento del campo de conciencia. Son los que producen con mayor intensidad el estado que llamamos de ofuscamiento o alienación[7].

Las llama "místicas-comunitarias" no porque sean comunidades lo que con ellas se logre, sino todo lo contrario, porque hay un vaciamiento de lo propio identificatorio que implique un aporte personal –en el sentido fuerte del término–. Nos dice Choza que la uniformidad en el vestir y en el hablar, la indiferencia respecto de la vivienda, el interés por las expresiones religiosas orientales que promueven un anonadamiento disolvente del yo en la naturaleza como carencia de necesidades y felicidad, son ejemplos elocuentes de "comunitarismo":

> se supera la soledad, la incomunicabilidad de la persona, en función de la comunicabilidad de la naturaleza, es decir mediante la entrega a los impulsos naturales e instintivos del individuo. En la mística dionisíaca *yo* no estoy solo por la sencilla razón de que, *yo no estoy, yo* me he disuelto... Desde estos presupuestos, el pudor sexual carece de sentido[8].

Califica este modo de relacionarse sexualmente como "*abandono*

---

6. *Ibidem,* n.5.

7. J. Choza, *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos,* EUNSA, Pamplona, 1990, 30-31. La primera edición de la obra es de 1980, lo cual explica la caracterización de algunos ejemplos que emplea el autor: hippismo, comunismo universal, etc.

8. Cf. *Ibidem,* 33.

*del cuerpo,* que como *res nullius*, queda a merced del primero que lo recabe para sí"[9].

Y, precisamente, esos estados son identificados en su conjunto con la "procacidad" o "supresión del pudor", característica del hombre contemporáneo, pues –afirma el mismo autor– "la supresión de la intimidad personal es *eo ipso* procacidad"[10]. En cambio, el pudor preserva la intimidad a la vez que manifiesta y significa su existencia abriendo al deseo y la posibilidad de compartir a las personas que tienen algo común y recíproco: emerge la intimidad porque el yo se entrega[11]. Es, entonces, a través de la intimidad y su *análisis fenomenológico*[12] que Choza llega al tratamiento del pudor.

## II. Interpretación fenomenológica del pudor

El mismo año en que Max Scheler escribe La *rehabilitación de la virtud* (1913) –texto también referido por Wojtyla en su obra *Amor y responsabilidad–,* concibe este otro ensayo *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza.* Se trata de una época muy fecunda de su pensamiento en la que "elabora su teoría sobre la ética del valor y sobre la persona", resultado de la aplicación de la fenomenología a los temas éticos de su interés[13]. Hincada en el "hallazgo más importante de la compleja teoría ética de los valores y las emociones", la tesis que Scheler sostiene de que todos los sentimientos no pertenecen al mismo nivel de la vida afectiva, pues se distribuyen junto a valores que les corresponden por capas de lo más sensible a lo más espiritual, le

9. Cf. *La supresión del pudor,* 34.

10. Cf. *La supresión del pudor*, 30.

11. También Polo considera que hay una dimensión del pudor que va más allá de ese sentimiento y que consiste en la preservación de la intimidad personal: "lo natural en el ser humano es el pudor... La persona es un ser que se manifiesta, que se expresa, pero no que se exhibe" (Cf. L. Polo, *El significado del pudor,* n.2). Entiende que esta irreductibilidad del pudor al sentimiento de vergüenza es un aporte del personalismo.

12. Así, por ejemplo traza una descripción en relación con la vivienda, el vestido y el lenguaje. Cf. *La supresión del pudor,* 22-24.

13. I. Vendrell Ferran, Presentación de *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza,* Sígueme, Salamanca, 2004, 9-13, que traduce al castellano y que tengo en cuenta también en las citas textuales.

da marco de referencia al pudor como sentimiento de vergüenza ubicándolo en el segundo nivel como sentimiento corporal (estado) y sentimiento vital (función)[14]. Su importancia para la ética estriba en que anticipa valores, protegiendo al individuo en sí mismo y de lo que en él no es valioso.

Ya en la primera página advierte de la dificultad que este "sentimiento" presenta para un análisis fenomenológico, pues se encuentra entre el espíritu y los actos supra animales, por un lado, y los instintos vitales y sentimientos vitales, gradualmente distintos en el hombre, por otro. Como tiene experiencia de su realidad transitoria entre Dios y los animales, el hombre se avergüenza "de sí mismo y ante Dios"[15].

Si bien es cierto que en este estudio Scheler se dedica principalmente al pudor sexual, antes no duda de hacer una presentación general y bastante explícita de lo que es la vergüenza y sus distintas formas, partiendo de una comparación entre los animales. A medida que avanzamos en la escala zoológica, se observan las condiciones previas para la aparición de la vergüenza corporal. La individualización de las unidades vitales indica a su vez la progresiva individualización y diferenciación de las funciones sexuales y de reproducción, es decir la reproducción ya es sexualmente selectiva alejándose del mero impulso de autoconservación. Por eso mientras en las plantas los órganos están en exposición, ya en los animales comienza a registrarse su ocultamiento:

> aquí se podría hablar de un *fenómeno de vergüenza objetivo* (como por ejemplo, puede llamarse al mimetismo una 'mentira protectora objetiva'): una manifestación que expresa como una forma de ser estable justamente lo que, por su parte, el pudor intuitivamente apunta, es decir, la subordinación de la sexualidad a una totalidad de la vida[16].

---

14. "Cuatro son los estratos principales: 1. Los sentimientos sensibles o sensaciones afectivas, ambos no intencionales; 2. Los sentimientos corporales (como estados) y los sentimientos vitales (como funciones), relacionados con el cuerpo pero sin una localización concreta en él; 3. Los sentimientos anímicos o puros, vinculados con el yo psíquico; 4. Los sentimientos espirituales o de la personalidad", puede considerarse como síntesis según la Presentación de la edición citada.

15. M. SCHELER, *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Sígueme, Salamanca, 2004, 21.

16. *Ibidem*, 29.

La madurez sexual requerida para los actos de reproducción, pone al animal en sintonía con su propia muerte. Comienza a darse en el animal lo que Scheler llama "continuidad vivida de su vida"[17], y que va llevando "el puro fenómeno de la vergüenza... a perder cada vez más su ropaje real-objetivo y a convertirse en un sentimiento"[18]. Como tal parece referirse –sólo parece– a una vergüenza subjetiva, ya sí característica del hombre, autoprotectora, "un tipo de sentimiento de sí mismo, es decir, un sentimiento de autoprotección individual... un sentimiento de culpa para el *sí mismo individual en general*"[19], es decir tanto se trate de mí o como de otro. Se da en la esfera de los *sentimientos propios*, pues consiste en una "vuelta hacia sí mismo". "Aparece con la conciencia incipiente de su sí mismo y su cuerpo", Pero, precisa Scheler, "cuando la intención perceptible del prójimo *oscila* entre un mentar individualizante y generalizante y cuando la propia intención y la intención contraria vivenciada con respecto a esa diferencia no tienen la misma dirección, sino la dirección opuesta"[20].

Ya en el marco humano, establece Scheler lo que entiende con propiedad es la esencia del pudor:

> por un lado, la vuelta del individuo sobre sí mismo y el sentimiento de una necesidad de autoprotección individual ante los demás en su conjunto; por otro lado,... es un sentimiento en el que la indecisión de las funciones superiores de la conciencia selectoras de valores frente a objetos que muestran una fuerte atracción hacia las aspiraciones instintivas inferiores se manifiesta como una *tensión* entre ambos niveles de la conciencia[21].

Y de esta "binoción" surgen las dos formas de pudor, uno vital o vergüenza corporal, y el otro espiritual o vergüenza anímica[22]. El pudor sexual adquiere relevancia dentro del pudor corporal por representar

---

17. Cf. *Ibidem*, 32.
18. *Ibidem*, 30.
19. *Ibidem*, 41.
20. *Ibidem,* 38-39.
21. *Ibidem,* 55.
22. Cf. *Ibidem,* 57: "en lo que se refiere a los tipos de pudor existe aquí una diferencia:... el pudor corporal sólo presupone la estratificación de impulso y sentimiento sensible y vital, pero el pudor anímico presupone la existencia de una persona espiritual".

mejor la tensión existente en ese nivel entre el amor vital y el impulso instintivo. Es, entonces, un sentimiento vital, distinto de una sensación afectiva (vg. agradable o desagradable) y de un sentimiento espiritual (vg. alegría o tristeza), y un impulso vital diferente de un movimiento instintivo sensible, el cual es capaz de refrenar: "el pudor sexual funciona como resorte de refrenamiento *selector de valores* para el impulso sexual y de reproducción"[23].

Interviene en la formación del impulso sexual orientando la libido en una dirección diferente a la del propio sentir sensible y autoerotismo[24]. Mantiene lejos de la "conciencia" al engaño que implica vivir para la sensación sensible agradable. En cuanto a la elección sexual llevada a cabo acompañada por el amor, regula temporal y numéricamente los actos sexuales[25]. En este sentido, no duda Scheler en afirmar que "la vergüenza es la conciencia del amor,... la gran y única *fundadora de unidad* entre nuestros impulsos sexuales, impulso sexual e impulso de reproducción, y de toda función superior y suprema de nuestro espíritu"[26]: actúa refrenando el resquebrajamiento de la persona. En tercer lugar, ejerce la vergüenza dentro de las relaciones sexuales mismas, impidiendo la desunión entre la persona corpóreo-espiritual y sus zonas corporales sensibles sexualmente, contribuyendo a la formación del instinto matrimonial. Entonces, por último, "al presentarse como la 'conciencia' juzgadora de la vida sexual, la vergüenza es, por su parte, un punto de partida sumamente importante para la *formación de la conciencia en general*"[27].

Por todo esto entiende que en el pudor se encuentra una de las raíces de la moral y no una consecuencia de la educación como pretende una "doctrina disparatada divulgada en círculos de una 'ilustración' especial"[28]. Y, si bien su interpretación fenomenológica en muchos casos resulta lindante con el análisis psicológico, el trazado

---

23. *Ibidem,* 47.
24. Cf. *Ibidem,* 88.
25. Cf. *Ibidem,* 102.
26. *Ibidem*, 107.
27. *Ibidem,* 133. En general, son muy ricas las consideraciones que hace acerca de la función del pudor sexual en la vida matrimonial (cf. 121 y ss.), principalmente en relación con la apertura a la ponderación moral de los actos.
28. *Ibidem,* 57.

de estas funciones del pudor sexual es ocasión para criticar posturas divergentes, como ya lo había hecho de su aplicación en estereotipos educativos considerados como su origen. Las consideraciones fenomenológicas acerca del pudor no son reductibles a "las explicaciones positivistas, psicoanalíticas y evolutivas sobre la vergüenza, las cuales intentan reducirla a un sentimiento inculcado por la sociedad y sólo posible ante los demás"[29]. Más vale son opuestas a esa interpretación en sí reductiva. Del mismo modo es subrayado por Jacinto Choza que criterios psicologistas resultan insuficientes a la hora de establecer la medida del pudor: "Los psicólogos son más propensos a admitir que las costumbres sociales son fruto de los condicionamientos del entorno socio-geográfico, y sienten cierta alergia por la noción de naturaleza humana. Los metafísicos, en cambio, admiten que si el entorno puede fundamentar algunas costumbres, con mayor motivo puede hacerlo la esencia humana: si el hombre está condicionado en su comportamiento por su medio ambiente, también puede estar condicionado en su actuación por *lo que es*"[30].

## III. Interpretación metafísica del pudor[31]

Las escuetas referencias que hemos realizado funcionan como *Indroducción* a este *Desarrollo* y, lo que es más importante, como preámbulo de la misma tesis metafísica que Karol Wojtyla hace del tema en su *interpretación metafísica del pudor*. El filósofo polaco propone una visión sustentada en el ser de la persona abierta al amor.

### III.1. *Metafísica: transfenomenología. Dimensión epistémica del pudor*

*Amor y responsabilidad* es una obra clave para entender el pensamiento y los intereses de Karol Wojtyla. Dada a luz en 1960 ya siendo

29. I. Vendrell Ferran, Presentación de *Sobre el pudor,* 12.

30. Cf. *La supresión del pudor*, 23.

31. Cabe, aún, una tercera consideración, una *Interpretación teológica del pudor*, pues "hay que servirse también de un análisis distinto del naturalista", pero quien lo desarrolla no es ya el filósofo Wojtyla, sino el Papa polaco. Cf. Juan Pablo II, *Resurrección de la carne,* Palabra, Madrid, 2000, 117. El tema es desarrollado por el Pontífice sobre todo en la primera parte de esas *Catequesis sobre El amor humano en el plan divino* o *La redención del cuerpo y la sacramentalidad del matrimonio.* Cf., por ejemplo, *Audiencia General* 28/8/1980.

obispo, funciona como un gozne para interpretar las influencias que recibió y conscientemente asumió, y sus propios aportes al estudio filosófico acerca de la persona humana en general y el hombre contemporáneo en particular. Como él mismo afirma, esta obra es el resultado de su experiencia pastoral en la atención de jóvenes y novios[32].

Según Rocco Buttiglione "la estructura misma de la obra nos ofrece un modelo de integración del análisis fenomenológico y de la perspectiva ontológica"[33], de tal modo que el problema del hombre quede formulado dentro de la filosofía del ser. En el mismo sentido, pero haciendo una consideración metodológica, dice Guerra López que "toda esta obra es ya una puesta en práctica de un camino intelectual que conjunta elementos provenientes de la fenomenología scheleriana y de la metafísica tomista –críticamente asimilados e integrados– en una naciente síntesis propia"[34].

No niega Wojtyla que su punto de partida metodológico esté en la fenomenología, incluso –y con bastante originalidad– en el tema que nos ocupa: "Algunos fenomenólogos (M. Scheler, F. Sawicki) ha habido que se han interesado en estos últimos tiempos por el problema del pudor, especialmente del pudor sexual"[35]. Sin embargo, inmediatamente indica y avanza: "es un tema que descubre vastas perspectivas y que requiere un análisis detallado". Y ese análisis, indudablemente, es el metafísico[36]. "Una mera descripción del fenómeno, aun si esta es

---

32. Cf. Para referencias Karol Wojtyla, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi,* Bompiani, Milán, 2003, 463 y también de G. Reale, Introducción a *Amore e responsabilita,* 453-454.

33. R. Buttiglione, *EL pensamiento de Karol Wojtyla,* Encuentro, Madrid, 1992, 103.

34. R. Guerra López, *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*. Caparrós/Esprit, México, 2002.

35. *Amor y responsabilidad,* Razón y fe, Madrid, 1969, 193. La obra de Franczisek Sawicki a la que se refiere es *Fenomenología del pudor (Fenomenologia wstydliwosci),* Cracovia, 1949. La de Scheler ha sido tenida en cuenta en el punto anterior.

36. Al hacer la introducción al Análisis general del amor (pto. I del cap. II: La persona y el amor), emplea el mismo término con el mismo significado: "Se requiere un análisis detallado para llegar a definir, aunque sea incompletamente, la rica y compleja realidad que designa... Por eso, sería mejor llamar 'metafísico' al análisis general del amor, porque el término que lo designa es manifiestamente analógico. El análisis general abrirá el camino para el análisis psicológico" (75-76).

tan penetrante como la de los fenomenólogos, no es suficiente aquí: una interpretación metafísica de él es también necesaria"[37]. Sin infravalorar esta corriente –todo lo contrario–, manifiesta admitir su insuficiencia a la hora de sustentar por qué el pudor es un sentimiento que anuncia y protege el valor de la persona.

Su observación está enraizada en la misma crítica central que años antes –1954– le hiciera a Scheler en su trabajo de habilitación para la cátedra de Ética en la Universidad de Lublin. No superar el "emocionalismo" no sólo le impide constituir una moral que sirva de andamiaje racional para la revelación cristiana, sino que también es "insuficiente cuando se desea comprender el *ser* de una realidad": "la fenomenología que es preciso trascender es aquella que posee metodológicamente límites para obtener una comprensión adecuada sobre el ser y la relación estructural entre el valor, la acción y el sujeto de donde surge la acción"[38]. En cambio la propuesta general de Wojtyla es una "metafísica de la persona". ¿Qué papel, entonces, le compete en ella al cuerpo y al pudor que lo caracteriza?

> Si bien Scheler en su análisis del pudor manifiesta que éste surge cuando el hombre se reconoce un individuo distinto de una realidad genérica, otra profundidad adquiere el análisis en Wojtyla: la experiencia de nuestra realidad individual en sí misma nos manifiesta que somos sujetos personales y, por tanto, queridos por sí mismos –aspectos no presentes en la obra del fenomenólogo–. Asimismo, mientras en el muniqués "el sentimiento del pudor sexual acontece cuando entran en conflicto el espíritu –particularmente la capacidad de amar– y la tendencia sexual"[39], el polaco entiende que el pudor

37. *Amor y responsabilidad*, 198.

38. R. Guerra López, *Volver a la persona*, 171 y 172. También pueden consultarse las observaciones de J. J. Pérez-Soba Diez del Corral en *La pregunta por la persona. La respuesta de la interpersonalidad,* Studia Theologica Matritensia, Madrid, 2004, 196-197, refiriéndose a Scheler: "Por eso se produce en este fenomenólogo la reducción de la persona a la actualidad de sus fenómenos y de sus actos. En resumen, en esta concepción sólo se es persona cuando se actúa y sólo se puede manifestar la personalización en la experiencia de la actuación. Faltan entonces la percepción de la continuidad y la globalidad de la referencia... Es Von Hildebrand el que corrige en este punto a su maestro al resaltar el valor sustancial de la persona".

39. R. Guerra López, *Volver a la persona*, 171.

que analiza en su ser óntico es expresión –y somática– de la misma realidad de la persona, manifestación de su ser intrínsecamente corpóreo-espiritual, reconociéndose más en la línea de Gabriel Marcel: "yo soy mi cuerpo".

Y la misma estructura de la obra –cap. I: La persona y la tendencia sexual; cap. II: La persona y el amor; cap. III: La persona y la castidad; cap. IV: Justicia para con el Creador; Anexo: La sexología y la moral– muestra que se trata de un develamiento del ser personal y su realización moral en la línea de su ser somático sexuado: el hombre es persona destinada al amor que, en su realidad de varón y mujer, se conduce hacia Dios según su plan que se hace también proyecto humano.

Bien vale la pena sintetizar estas ideas según la expresión del mismo Wojtyla:

Vemos, de este modo, que toda la moral sexual se funda en la interpretación correcta del pudor sexual. A este fin, la descripción del fenómeno llevada a cabo por los fenomenólogos, por penetrante que sea, no es suficiente; es indispensable su interpretación metafísica. Así la moral sexual podrá encontrar en la experiencia del pudor un punto de partida experimental. En efecto, todas nuestras reflexiones precedentes... pueden deducirse fácilmente del pudor como mero hecho experimental. En nuestra interpretación de este hecho, tomamos en consideración la verdad entera sobre la persona, es decir, que tratamos de definir su ser. Sólo así es como el pudor sexual puede explicarse definitivamente[40].

### III.2. *El fundamento del pudor: la persona. Dimensión ontológica del pudor*

Para Wojtyla la filosofía del cuerpo es una parte de la metafísica de la persona:

El cuerpo es una parte auténtica de la verdad sobre el hombre, como los elementos sensuales y sexuales son una parte auténtica del amor humano. Pero no es justo que esta parte oculte el conjunto[41]. Y la verdad sobre el hombre es que es persona[42].

---

40. *Amor y responsabilidad,* 198.
41. *Ibidem*, 213.
42. *Ibidem,* 214.

Ya en las primeras líneas de *Amor y responsabilidad* en que Wojtyla presenta el objeto del que va a tratar, ofrece también el marco de referencia según el cual éste debe ser entendido: el objeto es el hombre sujeto.

> El mundo en que vivimos se compone de muchos objetos. 'Objeto' significa aquí más o menos lo mismo que 'ente'. Este no es el sentido propio de la palabra, desde que un 'objeto' designa lo que queda en relación con un sujeto. Pero un sujeto es también un ente, ente que existe y actúa de algún modo. Es posible, entonces, decir que el mundo en que vivimos está compuesto de muchos sujetos. Sería verdaderamente propio hablar de sujetos antes que de objetos. Si el orden aquí ha sido invertido, fue para poner énfasis precisamente en el carácter objetivo y realista de este libro. Porque de comenzar por el sujeto, y en particular por ese sujeto que es el hombre, cabría el peligro de considerar todo lo que se encuentra fuera de él, es decir el mundo de los objetos, de una manera puramente subjetiva, a saber en cuanto ese mundo penetra en la conciencia y se fija en ella. Debemos, por lo tanto, aclarar desde el inicio que cada sujeto también existe como un objeto, como un algo o alguien objetivo[43].

Destaca, entonces, que el sujeto humano es una realidad objetiva y que, como tal, merece ser considerado, aunque con un merecimiento radicalmente distinto: su esencial peculiaridad de sujeto en el más propio sentido del término. El punto de partida no está en el hombre presente en la conciencia, es decir el hombre en el que pensamos, sino en el hombre real, que está más allá de nuestra conciencia y a la que podemos hacerlo ingresar conociéndolo[44].

Este hombre sujeto es la persona humana. En él, ser "persona" es lo que caracteriza la perfección de su ser y su dignidad. Ya decía Santo Tomás de Aquino, y Wojtyla lo retoma, que "persona significa lo más perfecto que hay en la naturaleza"[45]. Y así lo comenta J. Seifert:

---

43. *Ibidem*, 13.

44. Para una descripción exhaustiva de las posibilidades de consideración que ofrece el "objeto", puede consultarse Laín-Entralgo, *Teoría y realidad del otro,* Revista de Occidente, Madrid, 1961, T. II: Otreidad y projimidad, cap. V: El otro como objeto, 197 y ss., en que el autor describe al otro como objeto, como persona y como prójimo.

45. *Suma de Teología*, I, q. 29, a.3.

> Wojtyla es uno de los filósofos contemporáneos que subraya que la metafísica, en cuanto que estudia el ser en cuanto ser no sólo en el sentido universal generalísimo, sino en el sentido de 'lo que posee el ser en el sentido más auténtico', no puede culminar en una filosofía de la substancia como tal. En efecto, un sentido completamente nuevo y bastante más profundo del ser se encuentra en la persona[46].

Es cierto que con el mundo de los objetos está comunicada físicamente –como en general acontece a las cosas– y, también, sensitivamente –al compartir con los animales el ser con propiedad individuos y no meras cosas–. Sin embargo, por ser mejor individuo que ellos, también entra en relación desde la "interioridad" que delinea su rasgo específico: tiende a afirmar su "yo" y a actuar conforme a ésa su naturaleza "reflexionando" y "autodeterminándose", pues, aunque "su conexión con el mundo se inicia en el plano físico y sensorial", "no sólo percibe los elementos del mundo exterior y reacciona frente a ellos de una manera espontánea o, si se quiere, maquinal"[47]. A su vez, por esta autodeterminación en la que consiste su libertad, es que concluye lo que ya los latinos afirmaban: "la persona es *alteri incomunicabilis*..., inalienable", de tal manera que nadie puede reemplazarme a mi, ni poner sus actos en lugar de los míos voluntarios (humanos, deliberados y libres): "soy *incomunicabilis*. Yo soy y yo he de ser independiente en mis actos"[48].

Pero, además de ser sujeto de acciones, el hombre también es objeto de acciones de otro hombre, abriéndose toda una dimensión del obrar humano en que se dan relaciones interpersonales, entre las que cobra particular relevancia las que se establecen entre personas de distinto sexo. Se abre, entonces, la perspectiva de toda la "moral sexual", en la que el pudor juega un papel fundamental.

Si bien en general puede hablarse de otras formas de pudor, expresamente y sin otras exhaustivas consideraciones, Wojtyla se centra en el pudor sexual como pudor de la persona:

---

46. J. Seifert, "Karol Cardinal Wojtyla (Pope John Paul II) as Philosopher and the Crocow/Lublin School of Philosophy" en *Aletheia* (The International Academy of Philosophy Pres S. Britain Irving), vol. II, 198.
47. Cf. *Amor y responsabilidad*, 16.
48. Cf. *Ibidem*, 17.

> El pudor es la tendencia, del todo particular del ser humano, a esconder sus valores sexuales en la medida en que serían capaces de encubrir el valor de la persona. Es un movimiento de defensa de la persona que no quiere ser un objeto de *placer,* ni en el acto, ni siquiera en la intención, sino que quiere, por el contrario, ser objeto del amor. Pudiendo venir a ser objeto de placer precisamente a causa de sus valores sexuales, la persona trata de disimularlos. Con todo, no los disimula más que en parte, porque, queriendo ser objeto de amor, ha de dejarlos visibles en la medida en que éste lo necesita para nacer y para existir. Con esta forma de pudor, que podría llamarse 'pudor del cuerpo', porque los valores sexuales están exteriormente ligados sobre todo al cuerpo, va a la par otra forma, que hemos llamado 'pudor de los actos de amor' y que es una tendencia a esconder la reacciones por las cuales se manifiesta la actitud de goce respecto del cuerpo y del sexo. Esta tendencia tiene su origen en el hecho de que el cuerpo y el sexo pertenecen a la persona, la cual no puede ser objeto de placer. Sólo el amor es capaz de absorber verdaderamente tanto la una como la otra forma de pudor[49].

La persona no es sólo su cuerpo y su sexo; si así se la considerara, ellos dejarían de ser personales y, por tanto, de pertenecerle. Pero en la intimidad interpersonal ella se expresa. Porque en su reflexión nuestro autor alcanza a la persona y se dirige al amor personal, no necesita hablar de "tipos o especies" de pudor, diversos entre sí –como ocurría en Scheler[50]–: el pudor sexual es el pudor de la persona y en él encuentra una justificación toda la moral sexual. Ese único pudor sexual –como única es la persona– adquiere la forma del pudor del cuerpo y la del pudor de los actos de amor, pues a través de su constitución somática, se expresa la persona y el amor de la persona[51].

---

49. *Ibidem*, 208.

50. Lo que sí parece que puede admitirse en el pensamiento de Wojtyla es la consideración del pudor sexual como analogante o sumo analogado de otras formas de pudor que se le analogan.

51. Cf. J. Larrú, "El significado personalista de la experiencia del pudor en K. Wojtyla", en J. M. Burgos (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Palabra, Madrid, 2007, 95-105: "La ética sexual tiene sus raíces en las leyes de la naturaleza. El pudor sexual revela de modo particularmente elocuente esta relación persona-naturaleza... El fenómeno del pudor es, así, como un reflejo natural de la esencia de la persona. Es como una revelación del carácter suprautilitario de la persona como varón y mujer" (103).

El significado más profundo del pudor no está en lo que oculta –los valores sexuales a través del pudor del cuerpo y la vida sexual a través del pudor de los actos de amor–, aunque en ello estribe el objeto directo del pudor, sino en lo que manifiesta –el valor de la persona–, aunque éste sea sólo su objeto indirecto[52]. Por lo mismo, ellos no se ocultan totalmente, porque la persona está destinada a ser objeto de amor y sólo ella, y no objeto de placer, egoístamente requerido y mezquinamente entregado, desfigurada actuación de una solicitud personal y retaceada presentación de la persona no entregada. Protegiendo los valores sexuales de la persona, revela a la persona por esos mismos valores sexuales: por el valor de ellos se descubre el valor de ella.

### III.3. *El acabamiento del pudor: el amor*[53]*. Dimensión ética del pudor*

Ya decía Scheler que "la *disminución del pudor*... no es evolución cultural superior y crecimiento... sino un indicio anímico seguro de una *degeneración* de la raza"[54]. Cuando el cuerpo se corrompe por la acción voluntaria de ese sujeto, la persona se degrada: "lo que se realiza entonces es una despersonalización por la sexualidad"[55], no duda en afirmar Wojtyla.

Al tratar del pudor dentro del tema de la castidad[56], que es virtud y, por tanto, punto álgido de perfección y medio entre extremos descentrados, no cabía esperar otra cosa que un tratamiento anexo por parte del autor de los vicios que se le oponen, todos ellos atentando contra la realidad de la persona. El sujeto del impudor es la voluntad y su esencia la reducción de la persona[57], sea oponiéndose al pudor

---

52. Cf. *Amor y responsabilidad,* 198-199: "La necesidad espontánea de encubrir los valores sexuales es una manera natural de permitir que se descubran los valores de la misma persona".

53. Tomo "acabamiento" como consumación, culminación perfectiva, término de realización y no como desaparición.

54. M. Scheler, *Sobre el pudor*, 117.

55. *Amor y responsabilidad,* 212.

56. Wojtyla pone en primer plano el pudor en relación con la castidad y ésta, a su vez, en relación con la continencia.

57. Cf. *Amor y responsabilidad,* 212: "el impudor nace en la voluntad que hace suya la reacción de la sensualidad y reduce a la otra persona, a causa de su cuerpo y de su sexo, al papel de objeto de placer".

del cuerpo o al pudor de los actos de amor. Pero entre ellos no hay oposición, sino correlación: "el pudor del cuerpo es necesario porque el impudor de los actos de amor es posible, y el pudor de estos actos es necesario porque el impudor del cuerpo es posible"[58]. Si se trata de vicios por exceso, entonces, hay dos formas de impudor.

Al impudor del cuerpo, que destruye el orden de la afectividad sexual de la persona, lo "definiremos como... la manera de ser o comportarse de una persona concreta, cuando ésta pone en primer plano los valores del sexo, de suerte que no oculten éstos el valor esencial de la persona"[59]. El impudor de los actos de amor "es la negativa que opone una persona a la tendencia natural de su interioridad a tener vergüenza de esas reacciones y actos en que la otra persona aparece únicamente en cuanto objeto de placer"[60]. Un ser así es utilizable, sirve y no es amado[61]. En cambio, en la preservación y expresión de la intimidad se cifra el pudor de los actos de amor, en esta mutua consagración de las personas que se aman. "El amor es un asunto de 'interioridad' de almas y no tan sólo de cuerpos (porque) la unión de las personas (es) la esencia objetiva del amor"[62]. Ajenas, otras personas asistirían a un espectáculo.

Bien distinto es su vicio por defecto: la pudibundez o afectación del pudor consiste en disimular las intenciones sexuales verdaderas. Muchas veces encubre una concepción maniquea del ser humano –el sexo sólo remite a gozar y nunca al amor–, o está teñida de "hipocresía" –manifestación pública de desinterés por lo sexual, a pesar de dejarse llevar por el deseo de goce–, que a menudo implica impudor en los actos interiores[63]. Como se ve, tal como el impudor, es una reducción de la persona.

---

58. *Ibidem,* 210.
59. *Ibidem,* 208.
60. *Ibidem,* 209.
61. Plasmación del impudor es la pornografía como tendencia viciosa a representar el cuerpo y el amor acentuando el sexo para provocar "la convicción de que los valores sexuales son el único objeto del amor, porque son los únicos valores de la persona" (cf. *Ibidem,* 213-21).
62. *Ibidem*, 200.
63. Cf. *Ibidem,* 209.

Aplicación de una vida sexual sana en la plenitud del pudor "absorbido por el amor" es la del matrimonio, "sociedad que reconoce los sanos principios morales y que los sigue (sin fariseísmo ni pudibundez)"[64]. "Así es como deberían pasar las cosas en el matrimonio, en el que existen las condiciones objetivas necesarias para la absorción de la vergüenza por el amor"[65].

> Sólo el amor verdadero, es decir, el que posee plenamente su esencia moral, es capaz de absorber la vergüenza... ya que la vergüenza es una manifestación de la tendencia a encubrir los valores sexuales para que estos no oculten el valor de la persona... Si ésa es la actitud de aquellos que se aman, ya no tienen razón alguna para avergonzarse de su vida sexual, puesto que no tienen ya por qué temer que esa vida oculte los valores de sus personas, ni atente a su inalienabilidad e inviolabilidad... La necesidad del pudor ha sido interiormente absorbida por el amor profundo de la persona, ya no es necesario disimular interior ni exteriormente la actitud de goce respecto de la persona amada desde el momento que dicha actitud se encuentra comprendida en el amor de la voluntad[66].

Hay en el amor aspectos subjetivos –descriptos por Wojtyla en el "Análisis psicológico del amor" (cap. II, pto. II)– que corresponden a la sensualidad y a la afectividad. Desde este punto de vista, está centrado en los valores sexuales, que "impresionan" y "emocionan" porque la reciprocidad entre el hombre y la mujer tiene su punto de partida ineludible en la tendencia sexual. Sin embargo, debe ir progresando en la amistad benevolente que une recíprocamente por el bien que hace valiosa como tal a la persona amada. De esta manera, el amor no queda restringido a la sensualidad o a la afectividad, condenado al fracaso por parcializado[67] e infundado, ni identificado con un sentimiento que "aún acercando 'al hombre', puede fácilmente pasar de largo 'a la persona'"[68].

---

64. *Ibidem,* 248.
65. *Ibidem,* 212.
66. *Ibidem,* 204.
67. Cf. *Ibidem,* 133: "El valor de la persona está ligado a su ser íntegro y no precisamente a su sexo, ya que no es éste más que una particularidad de su ser".
68. *Ibidem,* 135. Alerta explícitamente el autor contra ese peligro, que "el *sentimiento (de amor)* da al hombre y a la mujer el derecho a la unión física y a las relaciones sexuales" (*Amor y responsabilidad*, 205).

No podía faltar la consideración del aspecto objetivo del amor, referido al valor de la persona. Como en su significado más propio "el amor es una virtud y no solamente un sentimiento, y tanto menos una excitación de los sentidos"[69], su tratamiento se ahonda en el "Análisis moral del amor" (cap. II, pto. III). El amor se sustenta en el bien, entendido en su dimensión de realidad ontológica[70]. Consiste en la unión de las personas por la vía de su don recíproco: "Un don recíproco y una pertenencia recíproca de las *personas*. He ahí la concepción exhaustiva de la naturaleza del amor de los esposos al llegar al pleno desarrollo en el matrimonio"[71]. Esta "pertenencia recíproca" caracteriza peculiarmente el amor matrimonial, pues es el único caso del que puede decirse que es incluso, de algún modo, pertenencia "óntica": "*serán una sola carne*" (*Génesis* 2,24). Más allá de esta vinculación estrecha y objetiva que se da entre el sexo y la persona, cuya expresión es el pudor como "sentimiento del derecho a la propiedad de su 'yo'"[72], hay en los que se aman esponsaliciamente un querer pertenecer al "otro" amado entregando su ser inviolable e incomunicable. Precisamente por esto es que el amor verdadero, el nupcial en el matrimonio, absorbe –explica Wojtyla– el pudor de la persona.

## IV. Últimas consideraciones

Vamos sintetizando en compañía del pensador polaco:

> Se comprende, pues, que el pudor, que tiende a encubrir los valores sexuales para proteger el valor de la persona, tienda igualmente a disimular el acto sexual para proteger el valor del amor. Es, por lo tanto, un pudor no sólo relativo, sino también inmanente[73].

---

69. *Ibidem,* 134

70. En este sentido, es interesante hacer notar su preferencia por recurrir al término "bien" y no al de "valor" para indicar lo estrictamente objetivo del amor, irreemplazable tanto por uno o por la suma de los aspectos subjetivos ya referidos (sensualidad y afectividad): "Su cara objetiva es determinante. Se forma en dos sujetos mediante todos los fenómenos sensuales y afectivos característicos del aspecto subjetivo del amor, pero no se identifica con ellos" (*Ibidem,* 138).

71. *Ibidem,* 137-138.

72. Cf. *Ibidem,* 107.

73. *Ibidem,* 201. Larrú ejemplifica claramente el significado de la inmanencia y la relatividad del pudor y concluye: "Tanto la dimensión relacional como la dimensión inmanente del pudor no son sino una confirmación del carácter

Aquí, expresamente nos presenta Wojtyla el papel crucial que juega el pudor en su filosofía del cuerpo. Se refiere a la persona –su fundamento– y al amor –su acabamiento–, entendidos aquella y éste como valores. Como se ve, al pudor le importa la verdad del bien que es el hombre, está en el centro de la anatomía de la persona. En ésta su somatología, en cuyo epicentro hemos puesto su "metafísica del pudor", nuestro autor no descuida ninguno de sus aspectos fundamentales: la persona somática y sexual que es el ser humano es considerada ontológica y moralmente tal[74].

En el pudor están implicadas las relaciones de la persona –las relaciones recíprocas y el modo como son vividas; dimensión "relativa", expresable en el amor: intercorporeidad– y su interioridad –su autoconciencia y reconocimiento de su yo; dimensión "inmanente", expresable en la persona: intracorporeidad–. Es decir: yo-persona-objeto de amor, mi cuerpo "trascendental"[75]. Wojtyla recoge y acoge los elementos de la fenomenología (aquí, en torno al pudor) y "los asocia a" pero sobre todo "en" una metafísica de la persona –humana– que, por naturaleza, también es corpórea. En esa filosofía del ser humano se evita sin eludir cualquier forma de reduccionismo, como el del dualismo que pudiera surgir de una interpretación parcial del hilemorfismo, que diluya la unidad intrínseca del ser humano en una cosificación de sus partes –ya no principios–: salida cartesiana

---

espiritual de la interioridad de la persona, y del cuidado que merece su intimidad. Ambas dimensiones son inseparables: si el pudor se manifiesta en la dimensión de la interioridad humana, al mismo tiempo siempre se refiere al 'otro'" (J. LARRÚ, "El significado personalista de la experiencia", 102).

74. No en vano esta obra, *Amor y responsabilidad*, lleva como subtítulo *Estudio de moral sexual* –en la versión castellana, por ejemplo– o *Moral sexual y vida interpersonal* –en la italiana– y no olvida comenzar cada capítulo y centrar el tema allí desarrollado en torno a la persona. Y todo ello desde su cuerpo sexuado.

75. J. A. MAINETTI, *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano.* Quirón, La Plata 1972, 150, al desarrollar la "teoría fenomenológica del cuerpo propio", interpreta respectivamente "el cuerpo como fenómeno *íntersubjetivo* constituye la apercepción alteregológica o dimensión 'para otro' del *cogito*", "el cuerpo como fenómeno *intrasubjetivo* constituye la apercepción inmanente o dimensión de interioridad del *cogito* (alma, sentido íntimo)" y "el cuerpo como fenómeno *intencional* o 'transubjetivo' constituye la apercepción trascendental o dimensión apriorística del cogito, en cuanto posibilidad de la experiencia humana en general".

derivada en un angelismo "bestializante" del hombre, deshumanizante por la "descorporización" del ser humano; o como el de su antagónica y no menos defectuosa mecanización materialista, simulacro humanista de la recuperación del hombre completo: tampoco la reducción de la persona a su corporeidad es humana, porque ese cuerpo dejó de ser el cuerpo de la persona.

Su filosofía del cuerpo es, también, una "filosofía de la sexualidad"[76]. En esta línea, el pudor es el signo del tesoro de la persona y de su posible realización en el amor. Conserva como en un cofre el misterio de la persona haciendo visible su invisibilidad irrepetible e incomunicable: intracorporeidad. Pero no significa una claridad total, sino sólo un faro que permite ver que no es visible, es decir no agotable, no reductible, que permanece "velado a través precisamente de aquello en que se expresa y se realiza" – como dirá Juan Pablo II hablando de los signos sacramentales–, porque el cuerpo es "sacramento de la persona". Sólo en el amor que absorbe el pudor, y cuando lo absorbe, lo invisible de la persona se hace visible, porque en ese diálogo interpersonal la persona se expresa plenamente: intercorporeidad. En último término, total, cabal, misteriosamente, ello se realiza en la plenitud de la unión con Dios, misterio escondido en Él desde todos los siglos, nupcialmente expresado –originaria y escatológicamente–, permanente y definitivamente consolidado el día sin fin de la resurrección de la carne: corporeidad trascendental real, transcorporeidad real, Trascendencia...

Sin duda, Karol Wojtyla tiene presente a Scheler al tratar el tema del pudor, pero, como sin dificultad se deja ver, superándolo ampliamente. No es la descripción exhaustiva ni la polivalencia de sentidos del pudor y del sentimiento de vergüenza lo que lo atrapa. Su intención está puesta firmemente en el valor del pudor con relación a la persona: es ella la que siempre ocupa el foco de su interés. Los afectos, los sentimientos, las emociones del hombre no constituyen su desvelo, sino, en tal caso, que entretejan su solidez a partir del núcleo unificante.

Es que el gran mérito del filósofo polaco sigue siendo su indeclinable vocación por responder al todo del ser personal humano y ello

76. R. Buttiglione, *El pensamiento de Karol Wojtyla,* 115.

–dentro de los límites de la reflexión racional– exige una respuesta que interprete metafísicamente la realidad como explicación última. En este contexto omniabarcante queda considerado y subsumido el aporte experimental del análisis fenomenológico, de suyo insuficiente.

Y es precisamente en función de arrojar luz a la cuestión de la persona que cobra vida el tema del pudor, constituyéndose en el vehículo idóneo tanto de su expresión como de su salvaguarda. Ahí, también, se hace patente su función dinámica, su plasticidad al servicio del desarrollo virtuoso del hombre, intrínsecamente somático y sexuado. Por eso, en el pudor convergen metafísica, antropología y ética. Por eso, el pudor consiste en un aspecto central de la filosofía del cuerpo de Karol Wojtyla, inseparable de su metafísica de la persona. Por estos carriles, el tratamiento de Scheler resulta señero y provechoso, aunque no defina ni baste.

A su vez, la huella del entonces Obispo se hace presente en otros pensadores[77]. Pero, particularmente, alcanza un altísimo registro de profundidad y representa un aporte sustantivo a la antropología teológica del Magisterio eclesiástico a partir de las últimas décadas del siglo XX, a través de los autorizados escritos doctrinales del Venerable Siervo de Dios Juan Pablo Magno[78]...

María Fernanda Balmaseda
*Pontificia Universidad Católica Argentina*
balmaquina@uca.edu.ar

[artículo recibido el 31 de julio de 2009 y aceptado para su publicación el 2 de febrero de 2010]

77. Si bien *Amor y responsabilidad* –1960– es anterior cronológicamente a los escritos sobre el pudor de Choza –1980– y de Polo –1991– que he tenido en cuenta como primera aproximación, ninguno esos autores menciona el texto de Wojtyla. En el caso de Polo la influencia parece notoria, por ejemplo al afirmar que el pudor tiene que ver con la persona y, en último término, con el amor (cf. *El significado del pudor*, nn. 5-6).

78. Esa reflexión del Pontífice es motivo de otro estudio y de una profundización teológica aún inédita en la Iglesia.