

MONARQUÍA Y LEGITIMIDAD

Apuntes para una introducción a la cuestión

DANILO CASTELLANO

(Universidad de Udine)

RESUMEN. Se compara en el texto la monarquía como forma de gobierno en la filosofía aristotélica y la experiencia clásica con el pensamiento y la realidad contemporáneas. La conclusión, por una parte, es que no hay hoy monarquías en sentido estricto; mientras que, por otra, subsisten elementos monárquicos en instituciones como por ejemplo el Papado. Contiene también una reflexión sobre la relación entre legitimidad (incluso «legitimismo») y monarquía. Sólo su versión «tradicional», y no la «moderna», puede asegurar un poder verdaderamente político en una comunidad real.

PALABRAS CLAVE: monarquía moderna, monarquía tradicional, soberanía, legitimidad, legitimismo

ABSTRACT. The article compares monarchy as a form of government in the aristotelician philosophy and classic experience with contemporary thinking and political reality. The conclusion is on one hand today there are not monarchies in a strict sense; but on the other hand there are remaining elements of monarchy in institutions as, for instance, Papacy. The text also contains a reflection about the relationship between legitimacy (even «legitimism») and monarchy. Only the «traditional» version, and not the «modern» one, can assure a truly political power in a real community.

KEY WORDS: modern monarchy, traditional monarchy, sovereignty, legitimacy, legitimism

1. Algunas aclaraciones preliminares necesarias para una definición de «monarquía»

En nuestro tiempo la clasificación aristotélica de las formas de gobierno ha sido abandonada. Para Aristóteles, en efecto, monarquía es la forma de gobierno en que manda uno solo. El mando de uno solo, monárquico pues, no es ni tiránico (la tiranía es la corrupción de la monarquía) ni absoluto (el rey no es el soberano). La penetrante «lectura» aristotélica de la experiencia política ha sido distorsionada en la época moderna y contemporánea. Cicerón y Santo Tomás, por citar solamente a dos pensadores de primera importancia y también atentos a los problemas políticos, aunque es verdad que en tiempos diversos, usaron el término «monarquía» acogiendo la definición del Estagirita. Por el contrario, el pensamiento moderno, nacido con Marsilio de Padua y Maquiavelo, e impuesto sucesivamente con las doctrinas que —aunque por caminos y con objetivos distintos— transformaron al rey en soberano (o, en el caso de Rousseau, en magistrado de la República), ha abandonado la definición/concepto de Aristóteles. El abandono de esta definición ha impuesto, después, la búsqueda de una nueva definición de monarquía, que con frecuencia se ha revelado inadecuada para acoger el concepto.

Si consultásemos algún diccionario de política, encontraríamos la siguiente definición de «monarquía»: «Forma de gobierno en la que la autoridad suprema es hereditaria y vitalicia»¹. Ciertamente esta definición «fotografía» algunos aspectos (pero no todos y ni siquiera los más importantes) de las llamadas monarquías modernas. No logra dar razón, sin embargo, ni de algunas formas de monarquía electiva (como, por ejemplo, la del Papa), ni a explicar las diferencias que se dan entre formas de «monarquía» (aunque no se

¹ José Pedro GALVÃO DE SOUSA, Clovis LEMA GARCIA, José FRAGA TEIXEIRA DE CARVALHO, *Dicionário de política*, (voz «Monarquia»), T. A. Queiroz, San Pablo, 1998. p. 358.

definan como tales²) presentes en la experiencia política contemporánea. Y no sólo. Una definición como la citada, si por una parte permite comprender bajo la misma etiqueta una multiplicidad de formas monárquicas, por otra no permite la individuación de sus características particulares y, quizá, ni siquiera captar la sustancia de esta forma institucional (al usar el término «institucional» se subraya una dificultad y al mismo tiempo una transición: algunas monarquías modernas, en efecto, no son, propiamente hablando, formas de gobierno; pueden ser, quizá, formas de Estado³).

Karl Loewenstein, por ejemplo, ha enumerado las distintas formas de «monarquía» compatibles con el Estado moderno⁴. El autor ha podido hablar, así, de monarquías hereditarias y electivas, de monarquía absoluta, de monarquía constitucional, de monarquía parlamentaria. No hay duda de que la monarquía absoluta fue una forma de gobierno/dominio propia del Estado moderno. Quiso individuar su único punto de apoyo en la teoría de la soberanía,

² Poderes monárquicos, por ejemplo, tienen en algunas circunstancias los alcaldes, los comisarios *ad acta* italianos e incluso los padres de familia y tutores. Debe notarse, además, que en el ámbito del derecho público distintos presidentes de República conservan poderes propios de la monarquía y que, por ejemplo, el presidente de los Estados Unidos goza de poderes monárquicos superiores a los de muchos reyes de nuestro tiempo.

³ Resulta significativo, a este propósito, el pensamiento y antes aún el lenguaje usado por Francisco Elías de Tejada cuando habla de «monarquías federativas». Éstas, más que una forma de gobierno, son una forma de Estado o, mejor, de organización de las comunidades (cfr. Francisco ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid, 1954, véase en traducción italiana *La monarchia tradizionale*. Edizioni dell'Albero, Torino, 1966). Sobre el pensamiento de Francisco Elías de Tejada, véase la obra de Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pèrcopo, Madrid, 1994. Ayuso dedica todo el amplio capítulo II a exponer esta cuestión relativa a la «monarquía tradicional» tal y como la delinea Elías de Tejada (pp. 287-350). Sobre las características de la monarquía tradicional puede verse, además, José María CODÓN FERNÁNDEZ, *Tradicón y monarquía*, Ediciones Montejurra, Madrid, 1961, sobre todo, pp. 263 ss. (el trabajo, interesante, deja en cambio diversas cuestiones en el equívoco).

⁴ Cfr. Karl LOEWENSTEIN, *Die Monarchie im modernen Staat*, Alfred Metzner Verlag, Francoforte de Meno, 1967, trad. it., Volpe, Roma, 1969, pp. 13-79.

que plantea un serio problema sobre todo en cuanto al origen y las características del poder político que, según esta doctrina, debe ser perpetuo, absoluto, originario (sobre todo en el sentido de no derivado). El giro inmanentista y secularizador que la teoría de la soberanía impuso a la monarquía es evidente. Pues, aun teniendo «todos» los poderes (el poder de dar y anular las leyes, el poder de declarar la guerra y firmar la paz, el poder jurisdiccional —sobre todo en su última instancia—, el poder de nombrar y separar a los magistrados y los funcionarios), en realidad tiene sólo el poder que deriva de su espada (por usar la expresión de Bodino), esto es, un poder irracional y condicionado por el propio poder, que es siempre precario, aunque a primera vista parezca estable e incondicionado. A la monarquía absoluta, en última instancia, le falta —y volveremos sobre ello dentro de poco— el poder que deriva de la legitimidad.

También a la monarquía constitucional, que Loewenstein define como régimen autoritario o dictadura regia camuflada⁵, falta la legitimación del poder auténticamente político: en efecto, mantiene las premisas sobre el origen y las características del poder procedentes de la teoría de la legitimidad, aunque desciende a un compromiso en el intento de conciliar el poder y la libertad, entendiendo el poder como capacidad de imposición y, a veces, de autoimposición, y la libertad como libertad negativa, o sea, como poder de autodeterminación de puro querer. La monarquía constitucional marca, por tanto, el paso «obligado» a la monarquía parlamentaria, en la que el soberano está reducido a notario de la voluntad popular. La soberanía, en este caso, reside en el pueblo que, en el Parlamento o través los *referenda*, reivindica y tiene los mismos poderes antes enumerados del soberano absoluto. En otras palabras, el soberano es órgano servidor de la soberanía popular.

¿Podemos hablar de «monarquía» en estos casos? ¿No se transforma en cambio en una magistratura de la república como,

⁵ Cfr. LOEWENSTEIN, *Die Monarchie im modernen Staat*, cit., p. 72.

por ejemplo, observó Rousseau? ¿No es quizá la monarquía «moderna» (sea absoluta, constitucional o parlamentaria) una forma de República entendida ésta como el régimen en que se codifican algunos principios, sobre todo el de libertad (esto es, el reconocimiento del derecho a la búsqueda de la felicidad puesta en cualquier determinación del individuo) y el de la igualdad (entendida en el sentido ilustrado y formal de sumisión a la misma ley)? ¿Bastan estos «principios» para garantizar una convivencia respetuosa de un derecho no derivado de la norma, sino condición de la ley y de la misma norma? Los recientes (respectivamente en 1990 y 2008) «casos» planteados por el Rey Balduino de Bélgica (que se opuso a la sanción de una «ley», aprobada regularmente por el Parlamento, con la que se introducía la licitud del aborto procurado en el ordenamiento jurídico del Reino de Bélgica) y por el Gran Duque Enrique I de Luxemburgo (que se ha negado a promulgar la «ley» que despenaliza la eutanasia, aprobada por la Cámara de Diputados del Gran Ducado de Luxemburgo), ¿no denuncian quizá una cuestión fundamental: la de los límites y las dificultades de la monarquía parlamentaria, llamada a ejercitar una función exclusivamente notarial de la voluntad regular en sus procedimientos, cualquiera que sea voluntad?

A este propósito, podrían recordarse otros «casos» en que, al momento de la aprobación de la «ley», no se han suscitado problemas de conciencia al soberano, aunque sí hayan levantado ásperas polémicas (como en el de la promulgación de las llamadas «leyes raciales» por el entonces rey de Italia, Víctor Manuel III de Saboya) o discusiones en el momento de su promulgación (es el caso, por ejemplo, de la facultad de contraer «matrimonio» reconocida recientemente a los homosexuales en el ordenamiento jurídico del Reino de España).

Si el soberano es un simple magistrado con funciones notariales y si está llamado a promulgar cualquier acto de la soberanía popular, entonces debieran ser consideradas ilegítimas las crisis institucionales creadas por el Balduino de Bélgica y Enrique de

Luxemburgo; mientras que por el contrario serían ilegítimas las críticas a Víctor Manuel de Saboya o a Juan Carlos de España.

Para poder «resistir», como hicieron Balduino de Bélgica y Enrique de Luxemburgo, o para poder «criticar» a Víctor Manuel de Saboya o a Juan Carlos de España, es necesario abandonar la teoría de la soberanía (sea del Estado o popular) que, como se ha recordado, está en el fundamento del absolutismo, pero también de las monarquías constitucionales y parlamentarias, y sobre todo de la República. En otras palabras, es necesario plantearse el problema de la legitimidad.

2. Algunas aclaraciones preliminares necesarias en torno a la legitimidad

También en lo que toca a la legitimidad, nuestro tiempo ha abandonado la doctrina aristotélica, que es una doctrina «realista», sobre la que volveremos en breve. La cultura política hegemónica repite (aun buscando, a veces, corregirla parcialmente) la teoría de derivación protestante sobre la legitimidad del poder político⁶. Debe decirse inmediatamente que la protestante es una doctrina racionalista y, por lo mismo, alejada de la realidad. Por eso está obligada a intentar sustituir la realidad con la efectividad (a este propósito el intento hegeliano es magistral) y a «leer» el poder solamente como la capacidad de imponerse brutalmente. El poder, según esta doctrina, es siempre y sólo límite a la libertad (que, en la visión racionalista, únicamente es tal si consiente en hacer efectivamente lo que quiere).

El poder nunca está cualificado; al contrario es él quien cualifica (arbitrariamente) a los poderes singulares. Así, por ejemplo, serán legítimas la patria potestad o la legítima defensa cuando son

⁶ Sobre este problema resulta útil la lectura de Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA y SEPULVEDA, *Legalidad y legitimidad: la teoría del poder*, Actas, Madrid, 1991.

«reconocidas» y conforme a la definición normativa. En general, será legítimo todo lo que está explícitamente permitido por la ley (positiva) e ilegítimo todo lo que la ley prohíbe. En ausencia de la ley (positiva) subsistiría el poder de autodeterminación absoluta. Esta *Weltanschauung* presupone la ausencia de un orden natural: la ley positiva es la que crea el orden por la necesidad de la convivencia. La cultura protestante está obligada, por tanto, a considerar que la política es un mal necesario (como escribió, por ejemplo, H. Arendt) y que el derecho es límite a la libertad. Además, y consiguientemente, está obligada a afirmar que la vida en sociedad es una elección y no un dato de hecho natural y una condición necesaria: se regiría sólo por el consentimiento que, así, sería la condición necesaria y suficiente para legitimar el ejercicio del poder (definido) político.

La tesis, como es sabido, encuentra diversas dificultades que continuamente emergen en la experiencia política. Debe notarse, en primer lugar, que también los regímenes totalitarios han alcanzado (y alcanzan) el consentimiento de la mayoría de los ciudadanos. El fascismo italiano y el nazismo alemán, por ejemplo, se levantaron sobre el consenso del que gozaron, respectivamente, Mussolini y Hitler. Max Weber diría que estos regímenes alcanzaron una legitimidad carismática: ¿es suficiente la adhesión sin argumentos a un proyecto cualquiera (en el caso *de quo* al fascismo y al nazismo) para juzgar legítimo un régimen? Si dirá que hay consensos y consensos. Lo que es cierto. La afirmación, sin embargo, implica que debe individuarse la base sobre la que juzgar cuándo el consenso es idóneo para legitimar un régimen y cuándo no. Esto significa que el consenso, al no ser de por sí idóneo para legitimar un régimen, tiene necesidad de alguna otra cosa. Esta «alguna otra cosa» (que lo trasciende) debe ser buscada necesariamente porque no puede residir en una fórmula o en un procedimiento.

No podría considerarse suficiente a este fin la democracia (moderna). A la democracia moderna le falta, en efecto, al igual que a las demás formas de dominio, el criterio justificador de las propias

decisiones o deliberaciones. El número al que recurre no constituye un argumento. Incluso considerando la observación de Sinibaldo de' Fieschi, según la cual *per plures melius veritas inquiritur*, la verdad no lo es por el hecho de ser compartida; al contrario, debe ser compartida porque es la verdad. Lo que significa que el concurso de muchos al proceso de búsqueda de la verdad sólo ayuda para evitar errores. Se cometería, sin embargo, un grave error si se pensase que la mayoría nunca se equivoca y aún más grave si se opinase que ésta representa el criterio de la legitimidad. Los regímenes democráticos también han deliberado «cosas» absurdas e inhumanas. Bastaría pensar en la legalización del aborto procurado y de la eutanasia, en el reconocimiento del suicidio asistido como derecho subjetivo, etc. La prueba de que la democracia (moderna) no es una forma de gobierno sino de dominio y que no contiene en sí el criterio de la legitimidad, viene dada, entre otras cosas, por el reconocimiento de la objeción de conciencia y, sobre todo, de algunas de las argumentaciones que se han ofrecido para justificarla: puesto que —se ha escrito (aunque erróneamente)— la ley es expresión de la mayoría y, por eso, no alcanza el consenso de la totalidad del cuerpo legislativo, nace la exigencia —que el legislador con frecuencia acoge— de «tutelar el disenso», es decir, de garantizar a quien no está de acuerdo la posibilidad de no obedecer el mandato de una ley⁷.

Debe observarse, a continuación, que nadie puede ceder poderes que no tiene. La teoría contractualista, al no considerar este aspecto del problema, cae en una aporía: al máximo, el consenso podría legitimar (aunque sólo en parte) el ejercicio del poder sobre quien, teniendo capacidad de obrar, ha aceptado someterse al mismo poder. El poder político y el derecho público, sin embargo, se ejercitan *sobre* otros, no *respecto de* otros. Por ello, al consentimiento del individuo le falta siempre el presupuesto para la legi-

⁷ Cfr. Para esta tesis (absurda), Carlo CASINI, Francesco CIERI, *La nuova disciplina dell'aborto*, Cedam, Padua, 1978, pp. 148 ss.

timación del poder político. Por esto, el consenso como adhesión a un proyecto cualquiera, se manifieste ritualmente, no puede representar el criterio de la legitimidad. Por ello se confunden los sociólogos como Max Weber en la clasificación de la legitimidad. La «tradicional», la «carismática» y la «racional» son formas de legitimidad que no captan la esencia del problema; la clasificación weberiana se contenta con una descripción superficial de los procedimientos sin indagar la naturaleza de la cuestión. Se confunde también, sin embargo, los filósofos (o iusfilósofos) que ponen en el solo consentimiento (error en el que caen generalmente los juristas positivos) el fundamento del poder y del ordenamiento jurídico y el criterio de su legitimación⁸.

Charles Maurras, en su célebre obra *Enquête sur la Monarchie*⁹, observa que la legitimidad radica en el buen gobierno: «Le gouvernement légitime, le bon gouvernement —escribe el autor— c'est celui qui fait ce qu'il a à faire, celui qui le fait bien, celui qui réussit l'oeuvre du bien public. Sa légitimité se vérifie par son utilité»¹⁰. La observación es realista, paralela a la aristotélica, aunque parcialmente equívoca, ya que no aclara la finalidad del gobierno; no precisa que puede considerarse bien hecho sólo lo que persigue el fin natural de la comunidad política; deja en penumbra la cuestión de la identificación del bien público con el bien común; no desarrolla el tema de la utilidad que, en el pensamiento de Maurras como en el clásico, no viene dada por ventajas exclusivamente económicas, sino principal y esencialmente por la consideración del bien humano (el primado de lo *político* sobre lo *económico* es ya primado de lo humano sobre la materia y las realidades instrumentales).

⁸ Entre los filósofos del derecho, puede, verse, por ejemplo, Francesco D'AGOSTINO, *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Turín, 1996, pp.143-148. Y entre los iuspublicistas, también por ejemplo, Manlio MAZZIOTTI DI CELSO, *Lezioni di Diritto costituzionale*, Giuffrè, Milán, 1993, Parte I, particularmente pp. 9 ss.

⁹ Charles MAURRAS, *Enquête sur la Monarchie*, Bibliothèque des Oeuvres Politiques, Versailles, 1928.

¹⁰ MAURRAS, *Enquête sur la Monarchie*, cit., p. CVII.

Lo que debe subrayarse es el hecho de que, aun procediendo de un comtismo *sui generis*, Maurras advirtió (justamente) no sólo la necesidad de afrontar la cuestión de la legitimidad, sino —sobre todo— de afrontarla considerando la naturaleza y el fin del gobierno. Cuestión examinada por Aristóteles con mayor profundidad intelectual y en un contexto orgánico, independiente por lo mismo de situaciones o doctrinas particulares, y más aún de un nacionalismo, aunque bien singular, como el de Maurras. Por lo que, en el Estagirita, el problema de la legitimidad aparece purificado de pasiones y depurado de incrustaciones históricas. Lo que es de ayuda para la penetración de la «cuestión de la legitimidad».

3. Poder político y legitimidad

Si la comunidad política es natural (como lo es), es claro que debe tener un principio formal unificador, sustancial y no meramente simbólico. Este principio formal, coesencial a la misma comunidad política, radica en el poder político que, por tanto, es natural, originario y consumado necesariamente a la consecución del fin propio de la comunidad política. No es creado por los hombres asociados; no es «cualificado» por la voluntad humana, sino que su «cualificación» deriva de la propia naturaleza; su finalidad no es convencional y, por ello, está regulado intrínsecamente.

Su ejercicio es obligado para lograr el fin de la comunidad política y, por ello, necesaria e intrínsecamente legítimo. Obviamente es legítimo si se ejercita en vista de este fin y de modo apropiado al regimiento de los seres humanos, es decir, de seres dotados por naturaleza de racionalidad y libertad. El despotismo, por ejemplo, aun pudiendo abstractamente prefijarse alcanzar el fin de la comunidad política, es ilegítimo porque considera y trata a los hombres como si fuesen cosas y, por ello, en virtud del método inhumano adoptado, cierra la posibilidad de conseguir la finalidad que, aunque abstractamente, declara querer lograr.

Hay un párrafo de la *Política* de Aristóteles, no meditado adecuadamente, iluminador a este propósito: «Hay una forma de mando con la que el hombre rige personas de la misma estirpe y libres. A esta forma de mando la llamamos política y debe comprender a quien manda estando bajo el mando de otro (...). Por eso se dice con razón que no se puede mandar bien sin haber obedecido. Ahora bien, la virtud del que manda y de quien obedece es distinta, aunque el buen ciudadano debe saber y poder obedecer y mandar y esta es propiamente la virtud del ciudadano, conocer el mando que conviene a los hombres libres bajo ambos aspectos»¹¹.

Debe registrarse, pues, que hay una pluralidad de poderes. Entre estos se halla el poder político, que por su naturaleza está ordenado al gobierno de los seres humanos, libres e iguales. La libertad y la igualdad, por tanto, y contrariamente a lo que sostienen muchas doctrinas políticas modernas, no son un obstáculo para el ejercicio del poder político. Más aún, el hombre necesita, sobre todo para ser verdaderamente libre, y tenga mando o sea mandado, obedecer. El que es mandado, por esto, manda, y quien manda es mandado. La circularidad entre autoridad y libertad está ínsita en la naturaleza del mando político que, para ser tal, debe «convenir» simplemente al hombre; debe ser «racional» y, en cuanto racional, propio de quien manda y de quien es mandado. La ley, para Aristóteles, nunca es heterónoma. La contraposición de autonomía y heteronomía es una consecuencia de la *modernidad* política, que cambia (erróneamente) la autonomía con la ausencia de normas y la heteronomía con la imposición desde fuera de normas arbitrariamente queridas por un poder extraño al hombre y enemigo del hombre. ¿Qué legítima, pues, el ejercicio del poder político? No el consenso, entendido modernamente. Ni la espada del soberano, como afirmaba Bodino. Lo que legitima el ejercicio del poder político es la necesidad/deber de indicar y,

¹¹ ARISTÓTELES, *Política*, III, 1277b.

si es necesario, imponer el respecto de la racionalidad, entendida como conformidad con la propia naturaleza y con la naturaleza de las «cosas». La comunidad política, en efecto, es la reunión de las familias y las estirpes para vivir bien. Existe para permitir al hombre «vivir en modo feliz y hermoso», esto es, para permitirles convertirse en lo que son por naturaleza. Esto es posible gracias también al ordenamiento jurídico conforme con la justicia, que ayuda a todo hombre a ser mejor y, por tanto, a ser siempre más uno mismo.

Legítimo, por ello, será el gobierno que haga, como sentenciaba Maurras en tiempos más cercanos a nosotros que los de Aristóteles, lo que debe hacer. Esto vale también para el gobierno monárquico. La monarquía, en efecto, puede ser garantía de «buen gobierno» sólo si permanece independiente de las presiones y de las pasiones y, sobre todo, si mantiene firme el empeño para conseguir el fin natural (y por lo tanto propio) de la comunidad política, que no es la libertad (aunque el fin de la comunidad política no puede conseguirse en ausencia de la libertad), ni el bienestar animal, ni la producción de riqueza, sino la vida virtuosa y el dominio de sí. Antonio Rosmini, en este sentido, es lapidario. A su juicio, en efecto, «ninguna sociedad es legítima si tiene una finalidad contraria a la virtud, porque esta finalidad pugna con la esencia de la sociedad. [Y] ninguna ley social tiene valor si o en cuanto impida a las socios de llevar a la adquisición de la virtud, puesto que sin la virtud no se da el bien humano»¹².

4. Formas de gobierno y formas de dominio

La divisoria de aguas entre formas de gobierno y formas de dominio viene dada por la legitimidad, sobre todo por la legitimidad de ejercicio: son legítimas las formas de gobierno que persiguen el

¹² Antonio ROSMINI, *Filosofia della politica*, I, II, c. II.

bien común (que, como he tenido modo de sostener¹³, es el bien propio de todo hombre y en cuanto hombre y, por ello, común a todos los hombres), mientras que son ilegítimas las que no persiguen este bien.

También la monarquía, para ser legítima y no transformarse en una forma de dominio, debe perseguir este bien, que es superior a la libertad y regla de la libertad. El rey debe gobernar efectivamente su pueblo; no debe ser guiado por él como ocurre en las formas llamadas impropriadamente de gobierno, en las que se asume que éste deba simplemente llevar a la unidad el querer de los más. El rey no debe siquiera limitarse a proteger a su pueblo, puesto que la acción defensiva (aunque sea obligada) es sólo un acto «pasivo» en lo que toca al gobierno. El rey legítimo no debe, tampoco, ser dependiente de la tradición de un pueblo¹⁴, porque en este caso se corre el riesgo de acabar en una forma de nacionalismo que no puede representar el criterio de la legitimidad: la tradición no es criterio de la legitimidad, sino la racionalidad criterio de la tradición.

Esto se dice claramente porque en torno a esta cuestión han surgido equívocos y, a veces, errores. Hoy, por ejemplo, repiten este error —propio del conservatismo y, a veces, de un cierto tra-

¹³ Cfr. Danilo CASTELLANO, *L'ordine della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1997, pp. 43-53, así como Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, Scire, Barcelona, 2006, pp. 65-78.

¹⁴ Algunos autores han afirmado que la monarquía tradicional se ha impuesto en el curso de los siglos como respuesta a las necesidades populares. Más precisamente, escribe, por ejemplo, CODÓN FERNÁNDEZ, *Tradicción y monarquía*, cit., p. 263, para proteger al pueblo contra los grupos de presión. Es verdad. La monarquía es también garantía contra el prevaler de los intereses de parte. Esto lo hace necesariamente por el papel auténticamente «institucional» que ejercita. Este papel, importantísimo, sobre todo en una época en que prevalece la doctrina «política» politológica que conduce al Estado moderno (que no es la comunidad política) como «proceso», no es —sin embargo— la función esencial de la monarquía. Éste, en efecto, es «colateral» a toda forma de poder político, mayormente garantizado en su ejercicio de la monarquía. La garantía «institucional» contra toda teoría que hace suya la doctrina del conflicto como elemento social y contra todas las prácticas que aplican teorías similares, no da —de hecho— respuesta al problema del poder político y su legitimidad.

dicionalismo— los comunitaristas norteamericanos (piénsese en McIntyre, para citar sólo uno). Con esto no se quiere decir que el rey no deba considerar la historia, los usos y costumbres de un pueblo. Esto es necesario en la actividad del gobierno, sobre todo bajo su aspecto de arte, en que debe atenerse a la prudencia. En lo que respecta, sin embargo, a los principios, el rey —como todo gobernante verdadero— debe atenerse a la ciencia política, es decir, a la ética política. El rey, en otras palabras, debe considerar que los valores de un pueblo no lo son porque sean «compartidos» en una nación y practicados por ella en el tiempo (aunque esto deba ponderarse a fin de que no se presuma que puede gobernarse haciendo abstracción de la misma nación); los valores, de hecho, son tales porque se fundan en la naturaleza de las «cosas»; porque expresan el orden natural (la justicia, anterior a las normas positivas y a la praxis de vida individual y colectiva). Por eso deben ser buscados y practicados a fin de hacer que las comunidades políticas duren en el tiempo y consigan su fin propio.

5. Legitimidad y legitimismo.

La legitimidad, como es sabido, no es el legitimismo. El legitimismo postula la legitimidad, pero no se identifica con ella. La postula, en primer lugar, bajo el ángulo de la legitimidad de origen, es decir, considerando las reglas de transmisión del poder legítimo. Desde este punto de vista el legitimismo es esencialmente regla procedimental, aunque el procedimiento deba entenderse en sentido amplio y no como simple norma legal. Max Weber, empobreciendo el concepto de legitimismo, veía en él la llamada «legitimidad tradicional», de la que no consideraba, sin embargo, el fundamento. Teniendo que ver el legitimismo con las reglas de transmisión del «poder legítimo» no puede prescindir de la legitimidad, que no es cuestión formal sino sustancial. En otras palabras, la legitimidad de origen plantea necesariamente el problema de la legitimidad de ejercicio, a la que antes se ha hecho referencia.

Es verdad que la legitimidad de origen, al menos en un caso, presenta también un aspecto sustancial y no simplemente procedimental: la «contestación» inmotivada de la autoridad es acto contrario al orden natural. La autoridad, en efecto, puede y —en algunos casos, a saber, cuando prescribe positivamente el mal— debe ser «contestada», porque en este caso se transforma en poder arbitrario y tiránico en vez de mantenerse como poder (autoridad) que hace crecer las «cosas» (es decir, los hombres) según su fin natural intrínseco.

Todos los regímenes que no persiguen el bien común (según se ha definido arriba), al preferir otras finalidades o al identificarlo (erróneamente) con bienes distintos del verdadero bien humano («el que —diría Rosmini¹⁵— es definitivamente el bien para la *naturaleza humana*, el que es aceptado por todas las exigencias de esta naturaleza, de manera que esta naturaleza lo apruebe enteramente y lo apetezca»), son ilegítimos. Ilegítimos, así, son —por ejemplo— el liberalismo que asume la libertad como bien común, anteponiéndola y desligándola del bien, y el comunismo que persigue el fin de la liberación absoluta, proclamando la «madurez» de la Humanidad, o sea, su total emancipación.

Una «monarquía» que ejercitase la sola función de asegurar el funcionamiento regular de los poderes y proclamase que se hace garante sólo de los «límites» del poder del Estado, debería considerarse ilegítima por el solo rechazo de los criterios del ejercicio del poder político (entendido según su cualificación natural, destacada —por ejemplo— por Aristóteles).

6. Primera conclusión

Se dirá que, a la luz de las consideraciones precedentes, no se pueden encontrar monarquías en nuestro tiempo. La impresión es fundada: la casi generalidad de las monarquías contemporáneas, en

¹⁵ ROSMINI, *Filosofia della politica*, cit., l. II, c. I.

efecto, no se pueden calificar de tales. Sin embargo, no faltan ejemplos de monarquía según la clasificación aristotélica recordada al inicio: el Papa es un ejemplo. El Papa, en efecto, no es soberano sino rey, según la definición platónica. Es el ejemplo del rey legítimo, sobre todo bajo el ángulo de la legitimidad de ejercicio. No puede ser ni tirano (esto es, perseguir finalidades establecidas arbitrariamente) ni déspota (esto es, considerar a los hombres y disponer de ellos como si fueran cosas). Es ejemplo de la autoridad que sirve (como toda verdadera autoridad), que hace lo que debe hacer. Por esto su legitimidad es indiscutible y puede (y debe) ser tomada como modelo de toda autoridad política, esto es, temporal.

7. Segunda conclusión

Antes de terminar efectivamente es oportuno llamar la atención brevemente sobre cuatro puntos.

El primero es de fundamental importancia y brota de cuanto se ha dicho hasta ahora: el poder político (legítimo si auténticamente político) es un poder «difuso», en el sentido de que es ejercitado también en las sociedades naturales pero no políticas como la familia y la sociedad civil; no siendo propio de éstas, sin embargo, no deriva de ellas. Para probar el aserto bastará recordar los poderes de la patria potestad (que en algunos ordenamientos jurídicos y en algunas sociedades, sobre todo del pasado, ejercitó aquello que los romanos fijaron como *ius vitae necisque*) y los de la legítima defensa (ejercitados también en la sociedad civil y, quizá, sobre todo si la comunidad política «desiste» o está «ausente»).

Segundo. De cuanto se ha dicho ha quedado claro que la familia, la sociedad civil y la comunidad política no nacen en orden cronológico sino, aun conservando la distinción dada por su naturaleza, contemporáneas. Ninguna viene antes que las demás. No viene primero ni la familia (frente a lo que sostienen incluso algu-

nos autores «tradicionalistas»¹⁶) ni la comunidad política (como erróneamente afirmó, por ejemplo, Hegel, malinterpretando una comprometida afirmación de Aristóteles nacida de una observación fuertemente teórica). Si, en efecto, la génesis de la sociedad fuese cronológica, esto implicaría un origen contractual, evidente para la sociedad civil y la comunidad política, implícita para la sociedad doméstica. En este caso, no serían sociedades naturales, sino que todas serían artificiales, nacidas en último término de un contrato y, por lo mismo, de un consentimiento que —como se ha visto— resulta inidóneo para fundar la legitimidad del poder político (pero incluso otros como la patria potestad).

Tercer punto. No es la nación la que está en la base de la comunidad política y su *potestas*. La realidad histórica, cultural, social, religiosa, política o jurídica de un pueblo es importante para la aplicación de los principios que hacen de la política una ciencia ética. La «realidad» histórico-sociológica, sin embargo, debe ser «juzgada», valorada, sopesada críticamente¹⁷. No se «acepta» por

¹⁶ Muchos sostienen que la familia viene primero de cualquier otra sociedad, porque sería su célula básica. Este es la orientación mayoritaria incluso en el pensamiento «católico». Algunos autores «tradicionalistas», incluso, sostienen que «lo social y lo político son cosas distintas y que lo primero, lo social, la sociedad, la nación, es anterior y superior al Estado, o sea, a lo político» (Jaime DE CARLOS GÓMEZ-RODULFO, *Instituciones de la monarquía española*, Ediciones Montejurra, Madrid, 1960, p. 114). Tesis parecidas parecen insostenibles si se observa con ojo penetrante la realidad. Afirmar, después, que la sociedad civil es superior a la comunidad política constituye un error enorme, ya que —en este caso— se debería afirmar también que a la comunidad política no es necesaria la justicia que, en cambio, es su fin y su regla. La sociedad civil, en efecto, no se caracteriza esencialmente por la justicia sino por la organización necesaria para responder a las necesidades que no pueden ser satisfechas cuando se permanece encerrado en lo cotidiano. La organización hace surgir también la necesidad de la justicia, pero a esto no es posible responder con la organización. Es necesario, en efecto, para satisfacer esta exigencia, dar un salto de cualidad.

¹⁷ Es equívoca la tesis según la cual «una Monarquía es legítima cuando se conforma a la tradición del pueblo, concebida la tradición como lo que es: acción y efecto de transmitir y entregar y modo de adquirir y acrecentar los valores recibidos» (CODÓN FERNÁNDEZ, *Tradición y monarquía*, cit., p. 269). Incluso un liberal-conservador, como

costumbre y tanto menos cuando es padecida. La legitimidad del ejercicio del poder no viene determinada por la representación¹⁸ como «espejo» de la sociedad efectiva. El país «real» de maurrasiana memoria correría el riesgo, en este caso, de ser transformado en el país meramente «efectivo»: ¡entre Maurras y Hegel, por esto, no habría diferencias! El problema de la legitimidad, llegados a este punto, se complicaría hasta hacerse insoluble: sería, así, el poder efectivo, no el poder político, el que se convertiría en legítimo. La de la legitimidad, por lo mismo, sería una falsa cuestión, «resuelta» antes de ser planteada sobre la base de la sola capacidad para imponerse brutalmente.

Cuarto punto. La legitimidad mira, como se ha dicho, al ejercicio del poder del hombre sobre el hombre para el bien del hombre. No resulta relevante, a tal fin, la identidad colectiva, la nación, la comunidad territorial (aunque a éstas deba reconocerse —contrariamente a cuanto ha hecho el Estado moderno— un espacio para su afirmación dentro de los límites de lo opinable). Lo que cuenta es que los hombres sean conducidos a su fin natural. Lo que puede ocurrir, como por lo demás muestra la historia, sea con el gobierno de identidad, sea con el gobierno de hombres diversos por costumbres, historia, lengua, mentalidad, intereses, etc. Esto no significa transformar la monarquía de «tradicional» en «moderna», es decir, suplantar las realidades intermedias para instituir una relación directa entre el rey y los ciudadanos. Significa, por el contrario, que la monarquía conserve el poder auténticamente político en cuanto ella constituye el principio formal (como se ha apuntado) connatural a la comunidad política e indispensable para su existencia.

por ejemplo Benedetto Croce, no encontraría dificultad para aceptar una definición similar de legitimidad, pensando que la barbarie fuese (o sea) simple rotura de la tradición. La que debe problematizarse es la cuestión de la tradición, que no es simple historicidad o costumbre, como se ha apuntado.

¹⁸ Sobre este problema puede verse José Pedro GALVÃO DE SOUSA, *Da representação política*, Saraiva, San Pablo, 1971 (trad. it., con amplia *Introduzione* de Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2009).