

El Tratado de República de Alonso de Castrillo. Una reflexión sobre la legitimidad de la acción política

Pablo Luis Alonso Baelo

I. Con *Tratado de República* de 1521 Alonso de Castrillo se sitúa al final de una época convulsa en la historia de Castilla: el conflicto continuo y no resuelto entre la pujanza social, económica y política de las ciudades y la gran nobleza de la época de los Trastámara; el conflicto interno dentro de las ciudades entre un poder político patrimonial, —asentado en una oligarquía urbana tendente a *blindarse* en el regimiento y refrendado por la Corona—, y las nuevas élites excluidas del regimiento junto con unas *clases medias* que luchan por obtener relevancia política y social en la constitución de un nuevo modo de poder urbano; la inestabilidad y debilidad de la corona sumida en las regencias y en el cambio dinástico que la vuelve, en principio, irresoluta e incapaz de una actividad política segura y cierta cuando más se requiere esa resolución, —junto, claro está, con ese cambio en el modo de ser y aparecer de la Corte que se hace más costosa, más alejada y más *soberbia*—; la reorientación de los intereses de la política exterior hacia un imperio, demasiado problemático en sus estertores finales, que los castellanos y los hispanos no pueden sentir como *asunto propio* por enajenar el sentido de sus intereses, y, por último, la necesidad de asumir, regular y resolver la formación y la constitución de un imperio nuevo trasatlántico. Ante todas estas cuestiones abiertas se recurre a una institución de autoridad y acción política como son las Cortes, a las cuales se busca dotar de eficacia política para que puedan resolver, conforme a los intereses comunes del Reino, —porque son puestos en común por ellas—, la acción política de la Corona y de su aparato de gobierno y que tomará apoyo, para adquirir independencia, en una reforma del poder político municipal.

El final o el último acto de toda esta convulsión es la revolución de las Comunidades o, mejor, *el Movimiento Revolucionario de las Comunidades*. En este movimiento aparece cuestionada la legitimidad del poder político de la monarquía que comienza con un cuestionamiento de las políticas de Carlos V, su representante, para luego pasar a una reconstitución de las institucio-

nes de poder del reino y, por tanto, del modo según el cual el poder político se venía entendiendo y resolviendo en acciones. En la medida que ocurre un cuestionamiento de la legitimidad y, coherentemente, del poder político —de aquello que es poder político frente a dominación— ocurre, también, un cuestionamiento de aquello sobre lo que el poder político legítimo tiene no sólo su efectividad de acción, sino sobre lo que se alza y eleva su capacidad de acción y realización; es decir, *ocurre un cuestionamiento de la estructura, constitución y finalidad de la sociedad y del ámbito público, de los fines, sentido y significación de la reunión social entre los hombres*. En toda esta reconsideración crítica ocupará un lugar importante la *reconsideración del individuo* en cuanto la constitución de sí mismo y de las expectativas que le ofrece el conjunto de la comunidad socio-política e histórica-cultural en la que compromete su vida como tal¹. Si el Movimiento Revolucionario de las

1 Sobre la constitución social o, mejor dicho, societaria de la individualidad del hombre, cf. CORNELIUS CASTORADIS, *Sujeto y Verdad en el Mundo Histórico-Social. Seminarios 1986-1987. La Creación Humana I*, FCE, Buenos Aires, 2004. Ver, sobre todo, o. c., p. 20-23. Sobre el carácter global con el que se ve afectada toda crisis política cuando esta crisis afecta a los fundamentos de la misma, su legitimidad, se puede contemplar el ilustrativo ejemplo de la crisis actual en N. TENZER, *La Sociedad Despolitizada. Ensayo sobre los Fundamentos de la Política*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1992. Sobre todo la Introducción, o. c., p. 11-37. Sobre el concepto de legitimidad es esencial, a nuestro entender, la obra de G. FERRERO, *Poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998. «Un gobierno es legítimo cuando el Poder se atribuye y se ejercita según principios y reglas aceptadas sin discusión por aquellos que deben obedecer» (o. c., p. 187), principios y reglas que se expresan y despliegan en usos y hábitos asentados e instituidos a lo largo del tiempo. Aunque nosotros completaríamos la cita con: «y tiende a realizar fines, es decir, a actualizar en su acción bienes asumidos como tales por el conjunto de aquellos a partir de y sobre los que actúa ese poder. En cuanto fines y bienes comunes y comunicables al conjunto de los participantes en la relación, esa acción de gobierno puede constituir un dominio unificado de actuación y se compromete con un *espacio público* para buscar y obtener la adhesión, colaboración de los individuos incluidos en esa comunidad-sociedad que se constituye en torno a ese espacio; siendo, además, los principios y reglas y los usos y hábitos instituidos coherentes con la actualización de tal bien o finalidad que sirve, entonces, como reguladora última de la acción de gobierno y de las instituciones y ofrece sentido y significación a aquellos que participan o pertenecen al dominio o espacio público y a su acción y posición dentro del mismo». Esta finalidad o bondad última —en cuanto habilita la actualización de un fin o unos fines y permanece en las posibilidades de acción y sentido del mismo o los mismos— podría considerarse y creo que debe considerarse como la eficacia del poder, aunque Ferrero dude de su inclusión dentro de la legitimidad. Sin embargo un poder que no alcanza eficacia o efectividad o bien decae en ella no puede propiamente legitimarse, sino *justificarse* en razón de la tradición —de la seguridad y confianza aportada a la experiencia y expectativa de las acciones e interacciones— o en razón de una profecía futura ante la cual siempre se dan dos pasos atrás sin dar ninguno hacia delante. Ciertamente que los poderes legítimos tienen un efecto, *eliminar el miedo entre los hombres* y producir, en su lugar, crédito y confianza, pero eso lo logran no solamente estableciendo usos y hábitos ciertos asentados en el tiempo, sino también constituyendo comunidad y resolviéndola como tal comunidad. De ahí que los principios de legitimidad vayan vinculados a orientaciones

Comunidades asumió por parte de las élites sociales emergentes una crítica de la legitimidad del poder político y una reconstitución del poder político fundado en esa crítica, significa que asumió y dio realidad política y social a una *nueva orientación del espíritu* que se venía fraguando a lo largo de la baja

generales del espíritu, como Ferrero mismo afirma, y esas orientaciones siempre están marcadas por una finalidad, en cuya actualización y profundización los hombres pueden relacionarse, obrar y pensar en una finalidad actualizada en el la que el mundo y la existencia se vuelve significativa y adquiere sentido. «Los principios de legitimidad se armonizan siempre con las costumbres, la cultura, la ciencia, la religión y los intereses económicos de una época o [...] con la orientación general de los espíritus. Cuando las costumbres, la ciencia, la religión, los intereses económicos —en una palabra, la orientación general— cambian, los principios de legitimidad también se modifican» (o. c., p. 108). Ahora bien, si los principios de legitimidad surgen para eliminar el miedo del hombre al hombre y para que éste pueda integrarse en relaciones humanas según las diversas posibilidades con las que en cada momento histórico cuenta, se debe suponer que en cada caso están marcados por una antropología-social en los que el hombre se comprende, se encuentra y se compromete consigo mismo de un modo y no de otro, según unas posibilidades y no según otras, tal que es a partir de aquí como puede establecerse la crítica y modificación de las costumbres, juzgar la eficacia, disolver remanencias, disfrutar y experimentar hábitos, usos y realidades o abrir sugerencias y expectativas correctivas estableciendo y disponiendo elecciones que pueden ser más o menos precisas, más o menos oportunas, más o menos aventuradas. En cuanto esta antropología es forjada en la orientación del espíritu, es una antropología generada socialmente —más si tenemos en cuenta la reflexión citada de Castoradis—, es decir, entre otras, por la propia efectividad de la actividad política; en cuanto generada y emanada de esa sociabilidad, tal antropología será tanto más responsable de sí cuanto más responsables y más comprometidos estén los hombres con su propia constitución y con la constitución de unas relaciones que potencien ese compromiso con la propia humanidad y la desempeñen; la posibilidad de desempeñarla, que éstos pueden llegar a poseer, está directamente enclavada en la libertad —y en la conciencia y en la constitución histórica y común de la misma— de los individuos. De otro modo no se ve cómo se puede generar común y responsablemente, —es decir, bajo las condiciones de comunidad y responsabilidad en el lenguaje y en la acción—, una sociedad humana integrada y desvinculada del miedo, tanto en su aspecto de comunidad política como en su aspecto civilizado. Importante sería recordar también a pesar de ciertas reticencias a C. MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA, *Legalidad y Legitimidad: la Teoría del Poder*, Actas, Madrid, 1991. Sobre la importancia del asentamiento y definición de usos y hábitos apropiados a la legitimidad para limitar la amplitud de posibilidades de acción o para generar confianza y previsibilidad cf. A. FLISFISCH, *La Política como Compromiso Democrático*, Siglo XXI, Madrid, 1991, sobre todo, 2: «El fundamento racional de la acción y la libertad del otro» y 3. «Hacia un realismo político distinto», o. c., p. 13-57. Sería interesante sobre los elementos del poder el libro de B. DE JOUVENEL, *El Poder*, Editora Nacional, Madrid, 1974. «Este distingue en él [en el poder] tres propiedades ciertas: fuerza, legitimidad y beneficencia; pero, a la medida que se intenta aislarlos [...], sus propiedades se escapan, porque estas cualidades no tienen existencia por sí mismas y sólo toman forma en la mente humana. Lo que verdaderamente existe es la creencia humana en la legitimidad del poder, la esperanza en su capacidad bienhechora y la conciencia que se tiene de la existencia de su fuerza, siendo evidente que su legitimidad no le viene más que por la conformidad con que los hombres estiman el ejercicio legítimo del poder y que no tendría esa carácter bienhechor si no fuera por la conformidad de sus fines con lo que los hombres creen que es bueno. Su fuerza sería nula —en la mayoría de los casos, al menos— si no fuera por lo que los hombres creen que deben prestarle» (o. c., pp. 28-29).

edad media y que transformaba los referentes, los significantes y las significaciones tradicionalmente establecidas, en virtud de las cuales se aseguraban los comportamientos y se establecían una serie de confianzas sobre la previsibilidad de las acciones y compromisos entre los hombres, permitiéndoles una forma asegurada y asumida de constitución y reproducción activa de sí en la sociedad y de la sociedad misma.

Sin embargo, el conflicto y el intento de tránsito entre la nueva legitimidad y la antigua, junto con el conflicto entre los dos espíritus que las acompañaban, no puede sino generar una ruptura y una inseguridad respecto al mundo y a los hombres: una cierta desconfianza ante los otros; una inseguridad respecto a cómo comportarse ante nuevos significantes y significados no suficientemente experimentados, asentados, asumidos y gozados en usos y habitualidades; y una cierta indeterminación ante las expectativas que caben ante la nueva realidad potenciada y emergente y ante las sugerencias y oportunidades que ofrece. En el plano del individuo y de las motivaciones y efectos de su acción esto tiene una realidad concreta; el *miedo*. Miedo que se puede resolver de maneras muy diversas, desde el apasionamiento hasta la indecisión y paralización de la acción. Si extensamente triunfa el apasionamiento o, mejor dicho, el confiarse *valientemente* a la nueva *causa* en una cierta fe, no sólo en la legitimidad, sino en la victoria de la misma, la revolución tiene posibilidades de éxito, en principio, se vea o no malversada subsiguientemente, —de ahí que se requiera cierto rigor en asumir sinceramente los principios efectivos y operativos de la nueva legitimidad a pesar de la inseguridad pragmática y usual que ofrecen—; pero, si triunfa la inseguridad y la indecisión, el peso cae del lado de la antigua legitimidad y su orientación espiritual, ya que se intenta llegar a *un acuerdo imposible* con ella, intención que no puede sino beneficiarla y acrecentar las dudas respecto a la solidez del movimiento revolucionario.

En los comuneros ocurrió que no era del todo posible que se confiaran a los nuevos principios de legitimidad de orientación *republicana*, sobre todo por el poder que había adquirido la alta nobleza de los Trastámara y por la misma pluralidad de intereses y deseos contrapuestos en los mismos promotores; pero, a la vez, y quizá sea el síntoma más claro de esa inseguridad, por la constante necesidad de que el poder real asentado asumiera principios de su refundación con los que era incompatible, al menos tal como se comprendía a sí mismo en su representante actual. El fracaso del movimiento radical, y la imposibilidad de que encontrara la extensión e intensidad suficiente en el conjunto de la sociedad castellana y en sus elementos más destacados, empujó a una acción inconsistente y dubitativa de la que es el más claro ejemplo, o quizá alegoría, la derrota de Villalar. Es este fracaso el que impide considerar a las Comunidades de Castilla como revolución por cuanto dejó el camino

expedito al desarrollo de la antigua legitimidad y orientación espiritual contra la que se oponía.

Sin embargo la vuelta de tuerca la encontramos en el *Tratado de República*; vuelta de tuerca porque es fruto de esa inseguridad y duda en cuanto asume la derrota incluso antes de producirse o a la vez que se produce y porque, asumida esta derrota en la arena de la acción política, intenta lanzar una ofensiva en el nivel de la educación y la cultura política, constituyendo un pensamiento y una teoría política de corte republicano a la que habrían de adherirse los mismos elementos victoriosos en Villalar, fundamentalmente el rey que no quiso consolidar el pacto anterior². Tal intento de enculturación y educación política, sin el supuesto efectivo y material de la acción y estructura

2 El discurso se destina al poder, es un discurso cuyo destinatario es el poder político; ahora bien, es un destinatario indirecto, en cuanto se pone bajo la advocación del buen político, en el sentido de aquel que desempeña la acción política con probidad y corrección; éste es el héroe político que aquí queda figurado en el personaje de *Diego de Gayangos*, no el rey o un noble, sino un ciudadano que se expone a los peligros y trabajos de la vida pública, —muy arendtiano, por cierto, si fuese eso posible. Este hecho no deja de ser relevante y constituye la diferencia fundamental entre esta obra y el *Libro de los Pensamientos Variables*, en O. PEREA RODRÍGUEZ, *La utopía política en la literatura castellana del siglo XV: el Libro de los Pensamientos Variables* (www.spanport.ucsb.edu/projects/ehumanista/volumes/volume_02/Perea/Perea.pdf) [20-1-2006] que va destinado directamente a la reina aunque exprese dudas y reparos similares, —desconocimiento entre los que ejercen el poder y aquellos sobre los que es ejercido y de los que el poder saca sus fuerzas, desviación de la legitimidad que el poder habría de tener, donde el rey afirma que su acción y la de los grandes pretende el orden, la justicia y la paz y que por esa realización se mantiene y goza de privilegios, y donde el campesino alega, implícitamente, que no halla ni orden, ni justicia ni paz en su vida, la idea de libre discurso y derecho y obligación de consejo libre y no cauteloso para corregir, instruir y orientar el poder, etc. Así pues, el texto abre la discusión de que aquel que debería, en legitimidad, ejercer el poder político por propia acción y por promoción de reconocimiento, no lo ejerce, y aquel que ejerce el poder político lo ejerce en razón de la fuerza y el miedo o bien de los malos e insanos hábitos. Sobre *Gayangos* sobre todo o. c., p. 3-4 y 6-7, sobre el destinatario solapado, Carlos V y los poderes patrimoniales o nobiliarios; *la figura de Alejandro* (sobre todo, Alejandro como emperador y corruptor de la justicia por el imperio y Alejandro frente a Filipo, pp. 226-228 y 217-219, 235); *la figura e historia de Acab* (que podría vincular la expropiación desconsiderada de la propiedad con las contribuciones y extracciones que de común se consideraban desmesuradas, dejando en el aire si cabía situación excepcional y en dónde residía, si en las necesidades del imperio o en el asalto al reino por los considerados extranjeros, pp. 55-58); *la declaración de intención de la obra* (instruir con razones a los gobernantes, bien para que se enmienden, bien para mejorar su acción de gobierno en orden a la finalidad de la misma, pp. 123-124); *la crítica a la actual nobleza y a toda nobleza* (crítica del principio de herencia de las Dignidades y los Títulos y de perpetuidad de la titularidad del poder, pp. 195-197 y capítulo XXII, pp. 162-169); *el alegato final sobre la justicia y la piedad y el temor político* (respecto a la posibilidad de represión; capítulo XXIX, pp. 222-238). Por otro lado, las figuras de reyes que son encomiados ofrecen un aspecto revelador; tras el reinado de *Codro* queda instituida la república de los atenienses por los efectos beneficios que su acción generara y porque otro rey de menor calidad podría contravenir esos beneficios (pp. 133-134); pero, sobre todo, destaca *Moisés* que buscando la justicia y la estructura que posibilitaba el ejer-

política que supone, está condenado, con una alta probabilidad de certidumbre —según creo—, al fracaso y a ofrecer un aspecto ambiguo, indeciso e inconsistente en alguna de sus afirmaciones en tanto realización teórica, pues tiene que mantener una posición pactista y negociadora, es decir, una posición diplomática que no violenta ciertos pundones³.

En todo caso constituye un intento de constitución de un discurso político sobre la legitimidad de la acción política que expresa y muestra al menos las esperanzas que existían y que dieron aliento al movimiento de las Comunidades. Así pues, y a riesgo de perder lo más característico del discurso, —su carácter elusivo—, intentaremos recorrerlo y reconstruirlo partiendo de los principios fundamentales de la legitimidad política que reconoce, *sociabilidad* y *libertad*, para señalar luego el lugar de despliegue y ejecución de esos fundamentos, *la ciudad* y *el ciudadano*, y después el modo y la técnica concreta como se hace y se garantiza la posibilidad de ese despliegue y ejecución, *la república*. No nos ocuparemos del poder ilegítimo o dominación más que colateralmente, pues por más que sea el punto de contraste que añade claridad al poder legítimo, nuestro interés principal reside en destacar la coherencia y consistencia entre los principios antropológicos que defiende Castrillo y el sentido de la acción y estructura políticas legítimas como una de las actividades fundamentales que permiten el despliegue y actualización de esos principios, tanto que sin tal actividad quedarían suspendidos o inhabilitados.

II. La primera cuestión que queremos abordar es la *estructura antropológica* que despliega el *Tractado*, pues constituye el fundamento mismo de la legitimidad política. El primer aspecto que hemos de reseñar es la

cicio de la misma se avino a los consejos de Jetro e instituyó la república de los judíos, de tal modo que podíamos definirlo como el rey que no quiso reinar, sino que prefirió la justicia (o. c., p. 128-130). En fin, muestra que el poder real sólo tiende a legitimarse, o cabría mejor decir, a justificarse cuando constituyendo un *orden de justicia* tiende a instaurar un *orden republicano*; es decir, a deponerse del poder en aras de la justicia. El caso contrario lo encontramos en *Tarquino el Soberbio* (o. c., p. 138-139) a partir del cual parece defenderse que una acción que deponga al rey y funde una república tiene todo el carácter de legitimidad [Todas las citas refieren a ALONSO DE CASTRILLO, *Tractado de República con otras hystorias y antigüedades*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958].

3 Sobre la concesión, la criptoescritura y su afán mediador como búsqueda de una tercera vía: E. TIERNO GALVÁN, «De las Comunidades o la Historia como Proceso» en *Escritos*, (1950-1960), Editorial Tecnos, Madrid, 1978, o. c., p. 306-330; aunque creemos, a pesar de las expresiones concretas de rechazo a las Comunidades (CASTRILLO, o. c., pp. 7-11), irredimiblemente necesarias —si es cierto, como mantenemos, que intenta abrir otra *oportunidad política* diferente del enfrentamiento manifiesto—, que Castrillo y el texto puede ser declarado como literatura comunera, supuesto lo expresado en la nota anterior.

sociabilidad; ésta es el *presupuesto* de todo su discurso, es decir, la sociabilidad o *relación social* está expresando, según el despliegue de sus propias exigencias, la posibilidad misma del discurso de Castrillo y es, además y así lo señala, *aquello que lo incita o mueve* a su acción discursiva, que, siendo como es un discurso político, puede integrarse dentro de la acción política y, consecuentemente, es esta sociabilidad, *en su actualización apropiada*, la que constituye la clave y el presupuesto de la acción política que trata de establecer como legítima.

«[...] Platón escribe, que no solamente los hombres nascimos para nosotros mismos, más que de nuestro nacimiento parte debe gozar la nuestra tierra y parte los nuestros amigos y así los filósofos estoicos afirman todas las cosas de la tierra ser engendradas para el uso de los hombres y los hombres ser engendrados para el provechos de los otros hombres, para que entre sí los unos a los otros pudiesen ser juntamente provechosos»⁴.

La sociabilidad es comprendida bajo un *concepto de sociabilidad concreta, efectiva y eficaz*. No es la pertenencia y la dedicación del hombre a una sociedad cosmológica ni la vinculación a otros hombres en general, —ni tampoco, claro está, a una sociedad mística, invisible o indemostrable, como sería la Ciudad de Dios agustiniana. No es un deber general hacia otro hombre ni es un deseo en general de otro hombre. *La sociabilidad es la inserción del hombre en una sociedad concreta y actual y la resolución en ella de su existencia, actualizando, con esa resolución, esa misma sociedad y desplegándola en sus posibilidades, reactualizándola*. Aquí se habla, por tanto, de *la facticidad de una sociedad concreta* que nos es, hasta cierto punto, *indisponible*; es la sociedad de *estos* hombres, «*nuestros amigos*», en *esta* tierra, «*nuestra tierra*», en la que llevamos a cabo y desempeñamos la vida. Sólo hasta cierto punto indisponible porque lo esencial aquí no es la nación o el nacimiento, aunque en un primer momento pueda parecerlo, sino la habitación, el asiento y la territorialización; *nuestros amigos y nuestra tierra* es el «*entre aquellos y en aquel lugar*» donde nos ocupamos, aquí y ahora, de nosotros mismos, donde hacemos, desempeñamos y gozamos de nuestra existencia en la actualización de los fines esenciales de la misma —que se abren como posibles en la sociedad y que abren la sociedad como marco de posibilidades— como existencia humana junto con los otros, —participación, más que pertenencia, como ve-

4 CASTRILLO, o. c., p. 1.

remos⁵. Será en esta sociabilidad fáctica donde el individuo será *destacado*, señalado o *distinguido* —*he aquí éste y no otro, y, posiblemente, recordado, instituido*—⁶; es decir, se destaca en su distinción y carácter individual al

5 Varias razones nos empujan a valorar así este concepto de sociabilidad; uno es la problemática de la desterritorialización expresada con el tópico de lo pernicioso de la invención de la navegación (Cfr. CASTRILLO, o. c., p. 81.); la navegación genera la extensión de «*insolidaridad*» o «*la codicia*» no porque se contacte y se comercie con otros hombres *extraños* tanto en existencias como en ideas, sino porque se produce una desvinculación tanto del lugar a donde se llega como del lugar de donde se parte, es decir, incrementa la probabilidad de una *individuación excluyente* (no se trata aquí de la odisea ni del viaje romántico de autodescubrimiento, como tampoco del mestizaje, tendría mucho más que ver con la deslocalización de las finanzas o con el cosmopolitismo actual) porque se comienza a abrir franquicias a hábitos donde lo que prima fundamentalmente es el interés particular. Sin vivir en ninguna parte ni con ninguno se promueve. Son los intereses privados se convierten en la orientación fundamental de la acción, ya que la propia vida no permanece ligada a un *lugar*, a un *espacio*. Se defiende entonces que sólo desde el asiento y habitación en la concreción de una sociedad, pueden los individuos abrirse a otras y *comerciar* con ellas; «¡Qué cosa puede ser más dulce que la amigable conversación, pues es poderosa para sustentar las gentes que la natura cría! ¡Qué cosa puede ser más digna de maravilla que las gentes extrañas y de diversas lenguas, [...] verlas concertadas por la buena conversación de los hombres!, mayormente que los semejantes en costumbres engendran semejantes corazones y esta es la causa por donde diversos corazones se convierten en un mismo corazón» (CASTRILLO, o. c., pp. 20-21). Este texto hay que situarlo del siguiente modo; es el concierto y buen gobierno de una sociedad, que es de lo que aquí se habla, lo que promueve la posibilidad de una convivencia pacífica con otras y un intercambio justo y provechoso con ellas al no generarse la necesidad de la aventura imperial; bien porque la reunión de esos hombres ocurre conforme a un principio interno forjado por ellos y efectivamente común o bien porque no se generan las necesidades, por la inestabilidad social ni por las exigencias de la opulencia y la pobreza, que promoverían una reunión para hacer la guerra (la caza de recursos humanos y materiales fuera de la ciudad como oportunidad existencial o génesis del miedo ante un enemigo externo para ocultar un *enemigo* interno), tal que no se genera temor de unas sociedades hacia las otras. (Por ejemplo; Cfr. CASTRILLO, o. c., p. 93. Fundación de la ciudad de Caín como forja de una tiranía y de un imperio). Por otro lado, el concepto de territorialización y asentamiento como fundamento de la inclusión está presente en la sociedad castellana, que tienen por *naturales* a aquellos que hacen su *naturaleza* en la ciudad haciendo la *naturaleza* de esa ciudad; «Con respecto al derecho de ciudadanía: Dixerón que todos los que son casados e tienen hijos e mugeres e casas en esta villa, los tienen por naturales e que de otra manera no hallarían nadie que lo fuese porque esta villa es mucha parte de la gente que ha venido de fuera parte a vivir en ella e se an casado en ella» PEREZ JOSEPH; *La Revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Siglo XXI editores, Madrid, 1977, p. 215.

6 Aquí Castrillo le hará a Diego de Gayangos una estatua en la plaza pública, pero no es la única estatua que alza a lo largo del discurso. Es en su labor pública donde Gayangos ha mostrado su valía humana, siendo ese «mostrar» no un «demostrar» algo que de suyo, personalmente, tendría, sino algo que ha constituido en su acción, en su resolución de sí; «por darle a las gentes lo que no tienen, de lo cual aún este nuestro pueblo no poco beneficio y provecho sentimos que rescibiese», «así se hallarán en Vuestra Paternidad todas las cosas de que se compone la nuestra conversación humana, para la cual ninguna cosa puede ser al hombre tan principal ni conveniente como ser amado y, si para la humana conversación conviene al hombre ser amado, ¿quién tan amado como Vuestra Paternidad que no parece sino que en él tienen las gentes puesto en deposito su amor?» CASTRILLO, o. c., pp. 4-7. Siendo esto que ha dado y que tiene en depósito algo que sólo ha podido alcanzar enfrentándose a trabajos y fatigas en el espacio público, a adversidades y ocasiones, colaborando en la búsqueda de conciertos; concordia y amor, amistad.

resolver en acciones esa sociabilidad y las potencias y posibilidades que esa sociedad, concreta, le abre y franquea; es él y no cualquier otro el que *debe* en esa sociabilidad y debe de una *forma íntima*. Ese deber no es el deber de una orden, de un mandato; es *un deber ontológicamente constitutivo*, en el cual y a través del cual se debe a sí mismo y se constituye como sí mismo, de modo que constituye un deseo de sí en la atención y recepción cultivada del otro con el que viene constituyendo esa sociedad según unos modos instituidos y determinados en cada caso.

Para la comprensión de lo que aquí se está señalado hemos de realizar otras referencias al prólogo. Los *trabajos* de los hombres se han de ofrecer a otros hombres para que *en ellos generen provecho* y se tornen *mutuamente provechosos* —pues, sobre este intercambio o interacción se constituye la urdimbre social que los habilita en su potencia de acción— tal que «*los hombres han de ser como los abundosos campos, que devuelven más fruto que el que reciben*»⁷. Esta indicación está conectada con la transmisión de la experiencia y la actividad humana para el despliegue de la humanidad de los hombres y el mantenimiento de la ciudad en la que viven, que es el espacio o el *medio* en el que tiene lugar la relación social que los torna humanos y que es el entramado que se instituye de ese modo —en virtud de esa relación— y para ello. En ausencia de esa transmisión y en ausencia de ese esfuerzo o preocupación del hombre por el hombre se destruye la ciudad y se deshabilita al hombre. Aquí está la segunda indicación, pues esta idea se conecta con la destrucción de Troya⁸; la deposición del pensamiento y la vigilia (sueño o particularismo, olvido u ociosidad, desidia) o la entrega a placeres autorreferenciales de la vida en cuanto tal (vino-lujo, lujuria y, por qué no, codicia). Si, por un lado, lo más *propio* de lo humano es lo que éste alcanza y desempeña con su *trabajo*, ese trabajo se ve posibilitado por aquellos que nos han iniciado y educado en él ofreciéndonos sus dones, —lo más precioso de su *propiedad*—, cultivándonos; pero, por otro lado, el *cultivo de sí* es una tarea individual, tarea del hombre para alcanzarse a sí mismo y que ningún otro puede realizar por él, lo que implica que el mero disfrute de lo recibido no garantiza nada, pues sólo en el vuelco de las resoluciones de nuestro trabajo sobre otros, en la donación de *nuestra propiedad* fruto de nuestros cuidados y fatigas podemos alcanzar la actualización de nuestra humanidad al ser activos en la relación que nos vuelve humanos, porque ese vuelco o ese relevo de la acción va constituyendo un espacio relacional en el que nos es permitido experimentar la actividad de nuestro carácter, apropiarnos verdadera y experimentalmente de aquello que nos ha sido donado y abrir las posibilidades de ser y obrar de ese carácter. Por

7 Cfr. CASTRILLO, o. c., pp. 2-3.

8 Ibidem.

el contrario, en la ausencia de ese vuelvo o *conversión*, se empobrece el horizonte en el que el hombre puede ser, pensar y obrar al empobrecerse la posibilidad de *conversación humana*, de deliberación o de *prudencia*, a partir de la cual podemos determinar nuestro existir y resolver elecciones y acciones.

«Y como el hombre solo no pude bien gozar ni ejercitar la razón sin la compañía [...] ya está dicho ser el hombre por natura animal deseoso de compañía, de donde nace, que aunque el hombre no tenga necesidad de ayuda de otro hombre no por eso dejará de desear la compañía de los hombres [...] que aunque todos los mantenimientos necesarios, y las cosas que conviene al ornato de los hombres, tan abundantes los tuviesen como si con una verga divina les fuesen administrados, que ni por eso dejarían de huir la soledad y los desiertos, y buscar hombres y entonces querrían enseñar o aprender, oír y hablar y responder»⁹.

La posibilidad de la racionalidad y del pensamiento reside en esa vigilancia y en esa constitución de la relación social en la que el hombre es activo en la continua interacción y comunicación de su actividad y se ve incumbido y responsabilizado respecto a sí, respecto al otro y respecto al mundo común de los despiertos y junto con ellos. La actualización de la racionalidad y de sus frutos, tanto en las acciones como en las palabras, engendra *la perdurabilidad y la donación de un futuro de la acción y la actualización de la humanidad en la actualización constante de una sociedad y de un individuo potente en ella por la profundización de la potencia racional y activa en las experiencias y sentidos estratificados y en la posibilidad de abrir y desplegar, a partir de sugerencias rescatadas, acciones, relaciones e instituciones significantes; futuro cercano* de la persistencia en la experimentación de los frutos de esa actividad y experimentación común de la humanidad que es obrada en esa sociedad, o *futuro lejano* que abrimos como posibilidad y que ya no viviremos, pero en cuya actualización y despliegue permanecemos existiendo, —*la parte mejor*—, en cuanto queda instituida y es re-experimentable por otros a los que les sugiere la insistencia en la profundización de la actualización de la humanidad¹⁰. Este *quid pro quo* o *reciprocidad* que supone la sociabilidad

9 CASTRILLO, o. c., pp. 65-68.

10 La virtud de aquel que fue virtuoso nunca permanece escondida, nunca permanece del todo olvidada; por la virtud que ha desempeñado, que ha actualizado el hombre concreto y singular permanece de algún modo, vuelve en la virtud actualizada de los que viven. Virtud sería un amor a la humanidad, a lo más humano en el hombre, tal que sería como algo divino. Veremos esto.

no sería, como vemos, del todo relevante sin esta idea de fondo; los *hombres se constituyen en su personalidad a partir y desde la posibilidad de la comunicabilidad y la colaboración entre los hombres, —donde lenguaje es el fundamento de esa puesta en común, así como de la constitución de sentidos comunes—, y desde y a partir del mantenimiento y conservación de ese relevo o sustitución activa y constitutiva en la resolución experimental de las posibilidades de relación e interacción humana y humanificadora que abre y reinstituye la sociedad concreta en que se ven incumbidos*. Sin esta educación del hombre por el hombre y sin esta mutua *implicación en la resolución de relacionabilidad a partir y para lo abierto de una sociedad concreta*, sería inviable la constitución de individuos singulares, es decir, del despliegue de una individualidad concreta; imposible la forja de una personalidad y de su poder de ser y obrar¹¹. Pero, también, al depender de esta relación, la humanidad del hombre puede verse malversada, disuelta y dañada por la propia acción humana, por el propio modo de relacionarse de los hombres, es decir, por la *mala constitución de la sociedad y la conveniencia social a partir de la cual y en la constitución de la cual, por efecto o por defecto de su responsabilidad*, se constituyen en sus posibilidades. La posibilidad de ser humano puede, así, reducirse a la impotencia y fracasar, si no se consigue establecer *buenas relaciones* o si los individuos se desvinculan de ellas, se *adormecen y se aíslan en placeres autorreferenciales* o codiciosos volviéndose sólo hacia sí mismos; en

11 Aquí queda solapado una polémica que se extiende a lo largo de la Baja Edad Media; es una confrontación entre el aristotelismo y nominalismo; para el nominalismo el individuo es una personalidad, está antes de toda relación social y está caracterizado negativamente por la incomunicabilidad; en el aristotelismo el individuo es el nudo activo de una red compleja de relaciones con otros individuos, pero como principio activo de las mismas se apropia de esas relaciones y actúa en ellas y sobre ellas a partir de sí mismo en cuanto se actualiza como sí mismo en esa actividad; son las relaciones las que constituyen la posibilidad en cada caso de su propio poder de obrar, hacer y pensar actual, pero, a la vez, las que constituyen en cada caso su límite, se mueve sobre él y lo mueve en ese movimiento, pero tiene ahí su peso. En cambio en el nominalismo es una potencia absoluta de sí caída en un *mundo extraño* que lo coarta y del que ha de protegerse. No es extraño que se encuentre *marcado* por una esquizofrenia vital, una melancolía; por un lado, es una *voluntad infinita* y, por otro, una impotencia efectiva en la que no se puede validar o probar esa voluntad sino en la inquietud permanente de sí, en una duda existencial, ya que esa voluntad infinita queda depuesta por la obediencia a un mandato o por la discordia con un mundo ajeno a ella. Así el concepto de ley será diferente; en el nominalismo tiene la forma de un mandato, en el aristotelismo la forma de una finalidad que actúa a su vez como promotora de la acción que pretende actualizar esa finalidad —o realizarla, darle en cada caso realidad con la acción que la desempeña. Sobre esta polémica en el campo de la política; A. DE MURALT, *La Estructura de la Filosofía Política Moderna*, Ediciones Istmo, Madrid, 2002. Sobre la diferente concepción de individuo y de derecho F. CARPINTERO, «El desarrollo de la facultad individual en la escolástica», en VVAA, *El Derecho Subjetivo en su Historia*, Universidad de Cádiz, 2003, pp. 35-288. Sobre las modificaciones de la individualidad en el cristianismo, L. DUMONT, *Ensayos sobre el Individualismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1987. Sobre todo, pp. 35-114.

definitiva, si se abandona el espacio común —a partir del cual son y pueden ser activos— a su suerte, a su fortuna¹².

Castrillo se ve *obligado* a escribir precisamente por este *deber para consigo y para con su sociedad y para con los que concurren en ella*, pero también por este *deseo de sí*; es deber en cuanto sólo en la entrega del hombre al hombre en la relación social concreta el hombre alcanza su humanidad. Es un *principio obligatorio de la actualización y constitución del hombre*, —de la dignidad del hombre—, pero, es *deseo* en cuanto es el despliegue y actualización de la humanidad del hombre, en la medida que es en esa actividad y en ese despliegue de las potencias y posibilidades donde el hombre puede *desearse y complacerse* como humano. La sociabilidad es, entonces, una *finalidad* del hombre, un fin que el hombre debe actualizar para ser humano y un fin que no se actualiza con el mero existir, pues con la existencia dada y mantenida de suyo este fin permanece inalcanzado. Como vemos aquí se encuentran solapadas dos cosas; una es *la amistad* entre los hombres, como el carácter esencial de la relación social humana y fundamental de su humanidad, y otra la *conciencia histórica*.

Respecto a lo segundo hay que entender la conciencia histórica como la conciencia de que es nuestra acción presente la que hace *historia* en la medida que puede desplegar un curso ordenado de acontecimientos, es decir, determinado por *nosotros mismos*. Hay que tener en cuenta que el desempeño de esta relación social —y con ella del carácter de ser humano— no es un proceso necesario, sino contingente y frágil, y que ese desempeño ocurre en cada caso en el presente y en la resolución del presente. Se rompe así la estructura agustiniana del hombre como *peregrino* en el mundo.¹³ El hombre no es considerado como *un peregrino en el mundo y en esta sociedad concreta* en la que en cada caso vive; el hombre en cada caso con su acción constituye y restituye la humanidad en esa sociedad y se franquea o se deniega la experimentación de su carácter de ser humano en esa actividad, de modo que fuera de esa acción su humanidad y su carácter de ser ni es probable en su calidad ni es experimentable en su realidad. La idea de peregrino no sólo debe vincularse al extranjero que entra en una sociedad sin habitar en ella como mero camino para cumplir un negocio ajeno a la misma, sino

12 Cfr. CASTRILLO, o. c., pp. 206 ss.

13 A pesar del peso que tiene en la obra la *Ciudad de Dios*, las ciertas ideas agustinianas que recoge se encuentran fundamentalmente modificadas, hasta quedar borradas en su significación original, como veremos más adelante.

al extranjero humano¹⁴. El *hombre es ahora habitante*, y con esta habitación se transforma todo el discurso de la legitimidad, pues la sociedad se convierte en un empeño fundamental hombre junto con otros hombres del que no puede dejar de hacerse cargo y en cuyo desentendimiento o deposición comete *una grave falta, desvía o divierte de sí su deseo*; de tal modo que ya no le es algo dado que ha de asumir, no es cuestión ya de *padecer una condena*, sino de resolver una existencia que *hace a la propia alma como divina o la condena como brutal*¹⁵. El hombre se convierte o puede convertir en el depositario de esa constitución de sí y en el responsable de la misma; no puede asumir sin más las cosas tal como le vienen dadas transitando sin

14 El peregrino o el extranjero vuelve a constituirse en un ser ambiguo; el nómada, el peregrino figura como un peligro, como aquel que se sitúa fuera y al margen, un idiota peligroso y amenazador. Aunque también se contempla como, bajo las relaciones adecuadas, una posibilidad de relación humanificadora de una extensión más amplia de la sociedad. Castrillo abre la posibilidad de establecer lazos con los *extraños* y formar una sociedad mayor o una sociedad de sociedades, que por ese intercambio y deliberación se vayan asemejando, generando espacios comunes, volviéndose mestiza, desde el momento que declara que toda sociedad se constituye y se reproduce este modo y se puede reproducir esta formación en espacios más amplios, siempre que se convenga en ellos, se preparen y se dispongan por esa *codicia buena* que es la *codicia de compañía*. Pero en todo caso esto tiene limitaciones y entra dentro del problema de la numerosidad, problema que ya tenían planteado de hecho estas sociedades y que Castrillo recoge. Ver sobre el extranjero la referencia de la nota 5.

15 «Y así todo virtuoso es bienaventurado y los bienaventurados participan de la divinidad [...] todo bienaventurado es dios, por natura es solo uno, por vía de participación mucho, y en la verdad cuanto más virtuoso, tanto más somos semejantes a Dios, porque mediante la virtud alcanzamos la gloria, para la cual fuimos criados desde el principio como los soberanos edificios» CASTRILLO, o. c., pp. 207-208. Téngase en cuenta que la virtud nace, se mantiene y se perfecciona en la relación social, en el contexto de la génesis social, no en el contexto de una relación íntima con la divinidad. Por otro lado, la virtud abre en razón de este carácter «divino», una temporalidad que va más allá de la mera existencia: «los engañosos bienes de fortuna pueden perecer en la mar por peligros o en la tierra por ocasiones, mas ni las bravas ondas del mar pueden agenaar la virtud, ni los engaños de la tierra la ofenden, ni el tiempo la gasta, aunque se gasta su dueño. Y no solamente no muere la virtud, mas hace vivir el que la tiene después de muerto,... terrible es la muerte en aquellos que todas sus cosas se acaban juntamente con su vida, mas no en aquellos cuyo loor nunca se muere, y así en el hombre humano solo el virtuoso corazón es divino y ninguna adversidad es tan poderosa que la virtud ni la justicia ni la fortaleza ni el saber pueda robar del noble corazón. Mas hablando en las cosas que natura no nos dió, ninguna cosa es tan fuerte que esté segura de la fortuna, y ninguno es tan poderoso que el tiempo no pueda hacerle flaco, y ninguno es tan rico que sin mucha ocasión en breve edad no pueda ser pobre, de manera que todos los bienes de fortuna perecen por tiempo, y a sola la virtud ensalza el tiempo porque nunca la justicia ni la virtud se escondieron por tanto tiempo que algún día no las descubriese el tiempo» CASTRILLO, o. c., pp. 210-211. La virtud hace vivir al hombre más allá de sí, y siempre que renace la virtud entre los hombres en la constitución de una sociedad o relación social apropiada, vuelve a vivir el virtuoso como *autoridad* de esa sociedad; pero es la virtud la que funda la posibilidad de abrir el espacio y tiempo histórico, al poner en manos de los hombres la dirección y génesis de su historia en vez de entregarse al azar y la fortuna de sus codicias combinadas en relación caóticas.

intervenir en el orden que se ha establecido, pues ese orden se descubre como dependiente de su acción o de su defecación. El aristotelismo, que inspira continuamente a Castrillo, rompe con la concepción del hombre como peregrino soltado a la ventura de un mundo en el que ha caído; Roa en su texto recalca que el hombre se ve inclinado a la *constitución social por naturaleza*, pero que hace y constituye *esta* sociedad libremente, por propia acción; ahora bien, habrá modos y modos de constituirla y de deconstituirla¹⁶. El efecto principal: que la sociedad queda desvinculada de un carácter *sacro*, sus instituciones y órdenes no son sagradas; la *santificación de la sociedad misma residirá en otro aspecto*. En todo caso hay una *conciencia histórica* en cuanto se intenta rescatar la experiencia del pasado. Mas sobre todo, esa conciencia histórica —incluso en esa vuelta hacia lo ocurrido— es en la *apertura del presente como momento de vigilia y reflexión para la constitución de una sociedad y unas relaciones humanas satisfactorias*. Si

16 [...] ex quo posset alicui videri quod civitas simpliciter est a natura, quia homo simpliciter est natura animal civile. Unde, volens satisfacere huic quaestioni, dicit quod civitas inchoative sit a natura et iniciative homo natura sit animal civile, complective civitas hominum industria instituta est, et homo complective voluntate et electione est animal civile [...] Et simile dictum est libro II Ethicorum de virtutibus, quod iniciative sunt a natura, complective vero perficiuntur in nobis more et consuetudine» (FERNANDO DE ROA, *Co[m]mentarii in Politicorum libros cu[m] tribus eiusde[m] suavissimis Repetitionibus*. Salamanca: Joannis de Porres ac eiusdem [et] ... Joannis de Zarau impe[n]sis, 1502. fol.-8-rev). Esta transformación supone algo más que una reconceptualización y ello lo vemos en Ullman cuando nos habla de las ideas ascendentes del poder político. [W. ULLMAN, *Historia del Pensamiento Político en la Edad Media*, Editorial Ariel, Barcelona, 1983. Sobre todo pp. 152-190]. Pero, la posibilidad de que puedan surgir ideas ascendentes del poder, en vez de descendentes, reside en la posibilidad de que la sociedad y sus modos no sean necesarios; que los lazos sociales se constituyan desde abajo a partir de la reunión de los hombres y la deliberación compartida a partir de un espacio de conveniencia de los diversos en lo común y unos lazos que no sólo tienen un carácter genético de bienes, sino que constituyen un bien en sí mismo para aquellos que se reúnen, en cuanto tienen una función instructiva y afectiva, es decir, son ellos mismos en su actualización constitutivos de la humanidad del hombre y de una buena vida. Castrillo inscribe la historia dentro de la escatología cristiana, (Cfr. CASTRILLO, Capítulo XI, sobre todo, pp. 76-78), pero esta inscripción queda inoperante en su discurso, es una remanencia, una superstición. El hombre de Castrillo está tras el pecado original, que le hace fundamentalmente finito, con lo que le acerca a la antigüedad clásica, pero que, a la vez, no tiene una edad dorada en ningún momento, ya que contempla y deniega este mito aunque lo valore como portador de una *enseñanza moral*, como una alegoría (Cfr. CASTRILLO, Capítulos XI-XII, sobre todo, pp. 84-85). Su finitud se caracteriza fundamentalmente por el rasgo de que aquello que constituye la posibilidad de su carácter de humano no tiene un despliegue necesario, no se desarrolla como una semilla de árbol ni evoluciona como las estrellas. Al igual que puede realizarse en diferentes grados y modos, la constitución apropiada del lazo de la sociabilidad puede disolverse y denegarse por la misma acción de los hombres. Ahora bien, en la medida que es cuestión humana, es cuestión de cada hombre y de cada conjunto reunido de hombres.

se censura la introducción de *novedades*¹⁷, tal como lo hace Castrillo, se censuran en cuanto *diversiones de una conversión*, fundamentalmente reflexiva y deliberativa, que intenta identificar en la sociedad devenida lo que la constituye como sociedad humana; es decir, seguir las sugerencias de humanidad que se hallen más o menos escondidas, más o menos explícitas en sus usos y hábitos, en sus instituciones y significados. Y así lo refleja en *el cuento nuestro*, porque es el cuento que nosotros hacemos y que nosotros retenemos para esforzar —que no forzar— la humanidad, para invocar e innovar la humanidad, para esforzarnos y esforzar a los hombres a ser humanos,

«Arriba queda escrito cerca de la gobernación de la República así de los judíos como de los griegos y de los romanos y el concierto y duración de los oficios y pues destas repúblicas nos plugo tomar ejemplo por hacer más perfecto el cuento nuestro»¹⁸.

«Y es de saber que los hechos de los griegos fueron tenidos por tan soberanos que aun agora su fama tiene cuasi ocupado el universo [...] Y así sabemos que muchos hechos no pocos más dignos de mayor memoria, son en nuestras Españas dañados en perpetuas tinieblas, porque aunque sobró excelencia de las hazañas, faltó elocuencia que causa perpetuidad en ellas, y desta manera nuestros hechos nunca salieron fuera de nuestras casas, y así aprovecha poco a

17 La *novedad* no lo es tanto por la introducción de una *innovación* como por el sentido y la razón de la misma; novedad es aquella que despliega nuevos acontecimientos, situaciones, instituciones en busca del solo beneficio, sea cual sea éste, de los que la inician, en desatención a la sociedad y al conjunto de sus posibilidades y participantes en cada caso. Novedad habría que entenderla como una acción directa, como una impaciencia, que siempre tiene un carácter irreflexivo y desatento; así, al desatender a una parte de la sociedad o a la sociedad entera constituye una particularidad que disgrega y abre un conflicto de intereses que no tienen resolución histórica, sino que generan resultados por *fortuna* en cuando el resultado depende de la guerra y el enfrentamiento *sin regla y dirección determinable*, ya que se ha roto el espacio común desde donde, a partir de la comunicación y conversación, podrían ser constituidas y abiertas. Castrillo le adscribe novedad a los comuneros por su «Gigantismo» término vinculado a la desmesura de un deseo en el desconocimiento y desatención del otro, *un amor propio desmesurado*. Quizá para él las masas populares estaban demasiado apegadas todavía a sus necesidades y sus «*miserias*», acrecentadas por la *mala gobernación*, como para que pudieran mantener una política más consistente que la que mantenían los amos actuales, pues como veremos es el temor a la vida (adormecimiento en la prosperidad) y a la muerte (primacía de la mera existencia como valor supremo), el deseo de riqueza (codicia, búsqueda de placeres autorreferenciales) o el miedo al sufrimiento lo que ofusca la acción política; era conciencia extendida que los maltratados fueran gente maltratada, hombres truncados. A lo largo del tratado el gigantismo se invierte, y los dioses (nobleza y rey) pasan a ser los gigantes; esto junto con la declaración de que los comuneros pedían *justa justicia y justas reparaciones de agravios* y estructuras apropiadas para el mantenimiento de eso que exigían.

18 CASTRILLO, o. c., p. 162.

los varones famosos, olvidar su vida por cometer grandes hazañas si falta elocuencia para escribirlas, porque antes que pasen muchas generaciones serán dañadas por el olvido de las gentes [...] porque la elocuencia mueve los corazones humanos, causa perpetuidad en los famosos hechos, engendra salud en las gentes»¹⁹.

Respecto a lo primero, ya lo hemos visto, aparece como elemento fundamental la libertad del individuo, del hombre en cada caso concreto, precisamente por cuanto no puede existir conciencia histórica sin esa libertad, ya que la conciencia histórica se constituye en la comunicación entre los hombres, en la deliberación y en la resolución de esa deliberación desde, en y hacia la constitución histórica del espacio público y de los significantes comunes. Para que esta comunicación y deliberación sea posible se requiere de libertad;

«Y así ninguna cosa tanto conserva la compañía de la cibdad como la manda y honesta conversación. Y de ninguna cosa así se engendra la buena conversación como de la humildad y de la igualdad del cibdadano. [...] y aquel cibdadano es digno de ser loado, que sabe mandar en tiempo y obedecer en tiempo. Mayormente debe ser la conversación del cibdadano justa y honesta y no cautelosos porque no hay cosa tan aborrecible como si el hombre desea parecer más bueno por engañar más, porque cierto es que mayor agravio y mayor injuria nacen del engaño que no de la fuerza. [...] De manera que por la igualdad y por la limpieza de la conversación se hacen los hombres semejantes en las costumbres, que ninguna es cosas tan valerosa para sostener y conservar nuestra compañía humana»²⁰.

Y, por cuanto, la sociabilidad, la inclusión activa y resolutive del individuo en esa constitución de la sociedad concreta exige *decisión* o elección y lealtad, y, por tanto, libertad e independencia para participar, para actuar, para constituir en responsabilidad y relevo desde y a partir de sí mismo. La *pertenencia* no es suficiente, pues pertenecer a un grupo puede querer decir comulgar con una identidad simbólica que sustituye el principio de acción individual en cuanto le viene dada ya constituida y no se requiere ya de su participación, tan sólo de su asunción y seguimiento. La amistad se convierte, entonces, en

19 CASTRILLO, o. c., pp. 131-132.

20 CASTRILLO, o. c., p. 26. Así debemos entender el amor del que es depósito Gayangos, ese amor ha de ser entendido como amistad; tema por otro lado central en la idea de socialidad tanto en Cicerón como en Aristóteles, grandes referentes de Castrillo.

la relación que *revela* este concepto de socialidad; la *necesidad de libertad*, la *inclusión* de los términos de la relación por la puesta en comunicación y la constitución de sentido común a partir de ella, la mutua atención e incumbencia por el *bien* del otro en interés a su libertad como condición de la nuestra y de la génesis del bien común y el espacio público —que permite compartir los bienes y los intereses propios con los de los prójimos y los bienes e intereses ajenos con los nuestros—, la mutua labor de instrucción y educación hacia el despliegue de la humanidad de los concurrentes, la reciprocidad exigida como regla de la posibilidad de buena resolución de esa sociabilidad, junto con la constitución histórica de los significados de esa relación, hacen que la amistad se muestre como el modo de relación humana más expresiva de esta sociabilidad, pues la amistad reúne en sí todos estos rasgos. En todo caso, es la continua exigencia de libertad efectiva lo que vuelve una y otra vez con insistencia cuando nos preguntamos por la sociabilidad humana, tanto en su carácter amistoso como en su carácter histórico; así se nos revela el segundo supuesto antropológico.

«Como quiera que la natura a todos juntamente nos hubo criado iguales y libres, no hay cosa que tanto se agravia la natura como de la obediencia, la cual fue introducida más por fuerza y por ley positiva que por natural justicia [...] les parece ser cosa sobre natura el señorío, porque por natura todos son iguales, mas solamente por ley fue introducido, que unos fuesen siervos y otros fuesen libres, por lo cual no es cosa justa más en verdad forzosa. Y así como la natura a todos nos crió libres, así la natura a todos nos hizo iguales en la posesión del mundo [...]. Son por natura no algunas cosas particulares, mas antes por alguna muy vieja ocupación, así como algunos que antiguamente se entraron en las posesiones vacías: o por ley, o por concierto, o por condición o por fuerte, y dende allí adelante como comenzó a ser de uno lo que antes por natura fuera de muchos, como creció la cubdicia, corrompióse el concierto de las gentes, y las largas edades han engendrado tan diversas y abominables linajes de codicias, que ya parece nuestro mundo estar más cerca de perderse por codicia, que por fuego del postrero juicio»²¹.

Esta larga cita concentra varios temas fundamentales, aunque son de relevancia especial tres: el *principio de libertad e igualdad*, la *cuestión de la propiedad privada* y el *estado de servidumbre o dominación* —que ocurre a

21 CASTRILLO; o. c., pp. 43-44.

partir del problema de la propiedad. Entendemos que el principio de la libertad e igualdad y la cuestión de la propiedad están íntimamente ligados. Si el *principio de libertad e igualdad* y el *requerimiento de la propiedad o posesión* nos hablan de un *estado de naturaleza humana*, ese estado debe ser entendido como aquello a partir de lo cual el hombre constituye, alcanza y despliega su humanidad en el medio de la finitud. El *principio de libertad e igualdad* significa un carácter de ser del hombre, su naturaleza o humanidad, y el *requerimiento de posesión-propiedad* revela la necesidad o la penuria que hay que salvar en cada caso para actualizar ese principio y esa finalidad, acusando en la vida misma, en el estar vivo, una cierta *urgencia*, una cierta intensidad que puede tornarse en la referencia fundamental de la actividad del hombre; si no se puede vivir bajo ciertas condiciones, concretas según el caso, no se puede ser libre y la igualdad, factible aun en la extrema necesidad, se convierte en un mal de muchos, —salvo que se le dé algún significado escatológico a la hambruna o a la mortandad, y en cierto sentido sí que tiene mucho de *escatológico*.²² El objeto de posesión o de *apropiación* sería el mundo y las cosas del mundo; a partir de la habitación y de la apropiación de ese mundo el hombre podría cubrir esas necesidades, alcanzar las condiciones materiales suficientes y comenzar a existir de lo suyo propio, de sí mismo, por lo que no dependería de un otro en concreto para garantizar su *subsistencia*, sino del conjunto de la sociedad en cuanto lugar de la pluralidad y del intercambio en general en el que tiene lugar la habitación y la posesión alcanza titularidad de propiedad. A partir de la resolución de la pretensión de la independencia, que es lo que se alcanza con la *liberación de la necesidad en el uso de la propiedad*, el hombre podría o tendría ya la posibilidad desempeñar junto con otros, libremente, la resolución de su humanidad en lo abierto y en lo constituyente de la sociedad; aquí el hombre puede aparecer, entonces, como libre y señor de sí, porque, en cuanto dotado de razón y en la posibilidad del ejercicio de la misma, —recordemos que esa posibilidad es la comunicabilidad—, puede y tiene capacidad para determinar el curso y los fines de su vida desde sí mismo y por sí mismo, disponiendo de su propiedad, en concurrencia con la del resto, para esa tarea suya. Este orden *natural* estaría revelando un *principio normativo o una finalidad constituyente que atrae a la acción constitutiva* de los hombres cuya perversión supone la renuncia a la actualización de la humanidad del hombre, de tal modo que esa *finalidad o principio* queda *santificado*, es decir, puesto a salvo de cualquier cuestionamiento, adquiriendo la *altura* y la *dignidad* de lo que no ha de ser profanado:

22 El ejemplo de las danzas macabras de la Edad Media revela este igualitarismo consolador que es un conformismo ciego; tendremos ocasión de ver cómo el texto de Castrillo se revela contra este conformismo y, evidentemente, contra esta consolación.

«Dijo Dios hagamos al hombre a la imagen nuestra para que sea señor sobre los peces del mar y sobre las aves del cielo y sobre las bestias de toda la tierra y sobre todo linaje de serpientes que rastrándose se mueven sobre la tierra, mas no dijo Dios hagamos al hombre para que sea Señor de otros hombres [...]. No quiso Dios que el hombre razonable hecho a su imagen señorease sino a los animales que carecen de razón y no quiso que el hombre señorease al hombre, sino el hombre a las bestias [...] y así desta manera tuvo Dios por bien mostrarnos lo que requiere la orden de las criaturas»²³.

Pero, la santificación de la libertad, de la igualdad y del sentido de la propiedad no significa su realización efectiva, su donación; la salvaguarda y la realización de lo santificado es algo que el hombre en reunión debe obrar; es decir, el hombre para alcanzar su naturaleza debe naturalizarse, no está en el disfrute de su naturaleza desde el inicio o en una edad original. El estado de servidumbre, la dominación, cuestiona este orden; suspende ese orden natural, no porque suspenda una naturaleza original, sino porque suspende la naturaleza *originaria* de humanidad, porque desvía o invierte el curso de su naturalización. Hemos de entender, para no derivar confusiones, que el estado de dominación y el orden de dominación surge de un conflicto que se desata fundamentalmente a partir de una mala resolución de la gravedad o *urgencia del vivir*, en la que se busca usurpar la propiedad de otro y no sólo su propiedad, sino hacer del otro una propiedad, algo poseído para asegurar la vida particular. La usurpación de la propiedad sólo es un primer nivel en la expropiación de la humanidad que ocurre en este conflicto. Esta mala resolución genera un caos y un particularismo, ese orden de fortuna contrapuesto a la historia, que sin eliminar la relación social señalada, la pervierte. No es, entonces, posible afirmar que, dadas las circunstancias actuales del mundo, la suspensión de la libertad es legítima ni tampoco defender la existencia de una verdadera legitimidad en un estado de servidumbre, por mucho que ese estado haya desplegado la capacidad ordenadora, pues el caos surge justamente del deseo de dominación del hombre por el hombre para su interés particular, que es el que engendra, el que se actualiza y en el que se mantiene el orden de la dominación.

El *deseo de dominio* del hombre sobre el hombre genera un caos o una lucha —una enemistad que constituye una inversión y perversión de la amistad, no su opuesto, pues los amigos no se constituyen por oposición a los enemigos, tal como quedó señalado más arriba, sino por una lógica interna a

23 CASTRILLO; o. c., p. 48.

la relación—; después, el dominador victorioso intenta mantener y establecer su dominio de modo tal que se convierta en una ordenación continuada de las relaciones, en cuanto establece, temporalmente, ciertos hábitos y usos, pretendiendo verse legitimado porque, en virtud del poder que ha llegado a ejercer y logrado mantener, garantiza la continuidad de esas habitualidades y usos en cuya asunción los hombres encuentran relaciones previsibles. Pero, su legitimidad es mera justificación mantenida en el terror a un daño mayor o a un mundo peor; su justificación no conjura el mal que contiene, sino que lo actualiza, lo profundiza y lo despliega, es decir, *actualiza el fundamento de la guerra*, aquello en lo cual la guerra se genera y se mantiene —el miedo, la desconfianza y el desconocimiento; la incomunicación— tanto en el nivel imaginario como en el real, y reproduce, en una diversidad de modos y formas, aquello que ha pretendido conjurar con su orden y en virtud de lo cual se justifica.

Los hábitos y usos que traban el orden tienden a actualizar el conflicto fundamental que lo ha originado, reproducen ese mal bajo formas diferentes, no lo conjuran ni lo apaciguan, de modo que tanto los que se encuentran sometidos a ese poder, como aquellos que lo ejercen, se encuentran conformados por ese mal actualizado, ya que se constituyen en la experiencia de esa ordenación y constituyen con sus acciones esa *sociedad malformada; el dominado ansía aquello que posee y de lo que goza el dominador, el dominador desea mantener aquello que posee y goza*, pero no puede hacerlo sino deslumbrando, dando a gozar y seduciendo hacia ese goce según unas estructuras y unos usos tales que logran que el deseo de aquello que ofrece o tiene el poderoso colabore con el mantenimiento y sustento de su dominación. Castrillo refleja todo este conflicto en la lucha de los ricos y los pobres, los dos grandes partidos de la política aristotélica; ninguno de los dos logra instituir unas relaciones justas en un orden de libertad ni un espacio público tal que pueda constituir comunidad, dado que unos se mueven en el temor a los otros, porque ninguno puede obtener una verdadera independencia²⁴. El fundamento de esto lo encontramos en la finitud existencial y se pone de relieve justo allí cuando esta finitud existencial se vuelve problema o cuestión para sí misma; yo creo que es preciso denominarlo *amor de sí*, siguiendo la expresión agustiniana de la fundación de las dos ciudades, que creo que esta presente en Castrillo, aunque modificado.

24 El problema fundamental para la política es el conflicto entre los ricos y los pobres. Castrillo lo comprende desde el mismo nivel: ambos contendientes parten de lo mismo, el deseo desmesurado de sí o gigantismo, que aunque se despliegue de maneras diferentes y bajo distintas expresiones, siempre se presenta como la suspensión de la libertad del individuo y las usurpaciones o conflictos en torno a la propiedad.

«[...] cuatro cosas son que no pocas veces impiden la virtud y la justicia, así como son; la vida y la muerte y las riquezas y la pobreza. Más en la verdad, no se llama justo el corazón a quien estas pasiones le mueven. [...] En verdad ninguno puede ser justo, si teme la muerte, si teme el dolor o el destierro o la necesidad»²⁵.

Este mal egoísmo no sólo asienta un orden de dominación y una guerra callada o ruidosa, según el caso, sino que, además, promueve y extiende el miedo y la desconfianza del hombre ante los hombres. Este miedo genera un estado de agravios y odios tal que mina o termina minando la estructura de poder más fuerte. Este egoísmo rompe la estructura societaria o produce un obscurecimiento en la misma, pero también supone la ruptura o la imposibilidad de la conciencia histórica, de tal modo que ya no se constituye una historia como señalamos más arriba, sino que se abre una decadencia o corrupción que se describe como una tendencia a partir de la cual hay una caída e insistencia en la destrucción o la destitución del carácter humano. Castrillo

25 Si comprendemos bien este texto, entenderemos que es la lucha por asegurar la vida misma y por gozar de los placeres que refieren a esa vida en su actualización como vida, autorreferenciales, lo que motiva y origina el *deseo de dominio*; aquel que teme la muerte encuentra que su vida es el valor principal al que debe atender, desconsiderando todo otro bien o todo otro fin. Aquel que teme la vida teme el estado de penuria al que se puede ver sometido y en el que se puede encontrar dolorido y agraviado, de modo que buscará asegurar su satisfacción por encima de todo; el pobre porque se encuentra en ese estado de penuria, el rico porque siente amenazado su estado de opulenta satisfacción por el pobre y el mundo, y ambos porque siempre estarán vueltos sobre sí mismos y en la imposibilidad de asentar una autorresponsable comunidad, una puesta en común de sus intereses propios. Esto asienta un estado de temor y de guerra, de oscurecimiento y ruido en la comunicación; sin embargo, asienta, también, hábitos y usos resultantes de la victoria puntual en esa lucha, que a su vez conforma unos caracteres que se actualizan repetidamente en acciones y relaciones. Aquel que es poderoso lo es porque ha integrado a los hombres como propiedades suyas o dependientes de sus propiedades, estos hombres sometidos son los que sustentan el ejercicio de su poder, pero ese sustento depende, a la vez, de que sean dependientes de él y él sustente sus necesidades; el poderoso se convierte en aquel que somete a obediencia bien por la fuerza o bien por los favores. Donador de la gracia o infundidor de terror, adquiere cierta divinidad, pero divinidad de la que sus devotos no dejan de burlarse, bien en la adulación, en el ardid o en el odio de la conspiración; burla que constituye modos y caminos diferentes para alcanzar un mismo fin, la satisfacción del interés particular —ya que no es factible un interés común ni un interés propio armonizado con el interés común. Las alusiones de esta corrupción las encontramos en la figura de Alejandro cuando compra a los macedones para que le sigan (Cfr. CASTRILLO, o. c., pp. 218-219), en la descripción del origen de la divinización de los reyes (Cfr. CASTRILLO, o. c., pp. 143-149), en el temor como motivo de odio y de rebelión ante el agravio que el temor y el que lo infunde supone (Cfr. CASTRILLO, o. c., pp. 236-238), el conflicto intestino entre los ricos y los pobres, (Cfr. CASTRILLO, o. c., pp. 202-203). Sobre estas consideraciones acerca de la corrupción que genera el poder y la extraña lógica de la dominación, E. DE LA BOÉTIE, *De la Servidumbre Voluntaria o el Contra Uno*, Tecnos, Madrid, 1986; y N. MAQUIAVELO, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, Libro I, 54, pp. 166-172.

señalaba en el texto que antes ocurrirá *la perdición del mundo por la injusticia que por el fuego del postrero juicio*; el marco cristiano de referencia sigue habilitado, pero es algo así como una precomprensión que no tiene efectos pragmáticos sobre la teoría; en cada caso los hombres pueden obrar un acto de libertad que los libere de esa *caída* y puedan iniciar un orden de libertad fundado en una constitución autorresponsable de la sociedad; es decir, más allá del marco de referencia de las edades cristianas, lo esencial es que el problema y lo que le incumbe propiamente al hombre queda más acá de ese marco y en la resolución apropiada de esa incumbencia encuentra la posibilidad misma de trascendencia. Ahora bien, ¿cómo poner freno a la discordia y estado de servidumbre y hacerse cargo de la relación societaria en un orden de justicia y libertad, pues la libertad, la génesis y el mantenimiento de la libertad entre los hombres es *el principio de legitimación* de una sociedad y de un poder?²⁶

III. Si el problema de la servidumbre y la dominación aparece cuando consideramos el apasionamiento humano por su propia vida y por los placeres que a esa nuda vida refieren, uno de los fines de la sociedad será producir la independencia del hombre respecto de su propia vida, respecto a la urgencia de la vida; esto supone una educación del deseo, pero, también o por eso mismo, una satisfacción de la vida y el decoro de sus placeres propios, civilizados, para que no se genere inquietud ni mortificación.²⁷ Uno de los elementos claves de la ciudad y por lo que se define es la génesis de la virtud y la institución de una *propiedad* o modo de propiedad adecuada a la actualización de la virtud. Que el elemento económico se halle vinculado al elemento ético de la vida se encuentra en la definición misma de la ciudad:

26 Aunque esto pueda parecer cercano a Kant en algunos aspectos, no es así. En Kant el antagonismo interno de la insociable sociabilidad va abriendo la historia y la posibilidad de perfeccionamiento, mientras en estas teorías hay que reconstruir o reinstaurar un buen egoísmo, un buen carácter integral del individuo en la sociedad, pues para ellas el mantenimiento del conflicto supone una victoria de la decadencia, del imperio de la fortuna. No existe aquí el mismo dinamismo kantiano.

27 La idea de esta idea de satisfacción de las necesidades y urgencias de la vida en un goce decoroso, *civilizado*, de la vida misma satisfecha se encuentra en la siguiente afirmación: «Y así es que la naturaleza de la tierra, las haciendas, las moradas, los hijos y las mujeres, estas cosas engendran el entrañable amor de la República, donde es cierto que a los ciudadanos que estas cosas faltan, les falta amor, y éstos a quienes falta el amor, son amigos de novedades, y los amigos de novedades, son enemigos de la paz, y los enemigos de la paz son inclinados a la perdición de los hombres y de los pueblos, por do se pierde y se deshace la conversación de nuestra compañía humana» CASTRILLO, o. c., p. 8). La inquietud de las urgencias vitales hace que la acción se vuelva sólo hacia una finalidad particular, aquietar esa inquietud; se desatiende toda otra finalidad, que se usará en función de ésta, de tal modo que ya no es posible una comunicación ni una conciencia histórica ni una amistad, por lo que se entra dentro de una locura, ya que no se puede ejercer rectamente la racionalidad.

«[...] como por dos cosas me parece que la cibdad justamente podría perder el nombre o título de cibdad. La primera, si en la cibdad faltasen éstas [defenderse de las necesidades de la vida], queda miserable la conversación, y do falta conversación destácese la compañía, y deshecha la compañía destácese el nombre de ciudad [...] es la ciudad no cualquiera, sino aquella que es por sí suficiente para la vida. La segunda razón es: cuando la ciudad es mal gobernada²⁸.

«[...] La cual cibdad es constituída no solamente para vivir, mas para bien vivir»²⁹.

Si la *urgencia de la vida* estorba a la virtud y, por tanto, a la libertad, se debe, fundamentalmente, a la dependencia de las exigencias y urgencias con las que esa nuda vida acapara todo posible interés; el pobre se encuentra embargado por la pobreza y prestará siempre sus fuerzas a aquellos que lo rescaten de ella, el rico amenazado en su riqueza buscará siempre aquellos que le puedan garantizar el mantenimiento de la misma y su acrecentamiento. Ni el *pobre* ni el *rico* son *buenos ciudadanos*, buenos pretendientes a la ciudadanía, ambos se encuentran cautivos tanto de su pobreza como de su riqueza o lo que es lo mismo: su *interés primordial* es un interés netamente particular, un interés que está vuelto de espaldas a los otros, pues la mera vida es en cada caso *particular*, ni común ni pública ni compartible más allá de la intimidad familiar.³⁰ Su entrada en el ámbito público no puede ser sino colonizadora, explotadora de recursos. Frente al pobre y al rico, que pueden constituir partidos en conflicto e incluso establecer consensos para enfrentarse a otros en busca de oportunidades vitales, se encuentra la *clase media*, los medianos; aquellos que poseen lo suficiente para la vida, para que la vida no se vuelva urgente. ¿Quiénes son estos?, ¿de qué viven y a qué se dedican?, ¿cuál es su trabajo cotidiano?, ¿cuál su formación?, ¿cuál su profesión o interés *propio*?

28 CASTRILLO, o. c., pp. 21-22.

29 CASTRILLO, o. c., p. 65.

30 «[...] la cubdicia raíz de todos los males, y pues todo cudicioso vive lejos de ser virtuoso cuando más aquellos que tienen por oficio el cubdiciar, mal procurará el bien de la república aquel que es vencido de su propia cubdicia [...] La ciudad es una compañía de hombres libres ¿cómo se llamara ciudadano aquel que es esclavo de lo que tiene? [...] en verdad no puede ejercitar la virtud aquel que en viles oficios es ocupado y en la verdad el vil oficio de las manos no ensucia el corazón. Mas la necesidad, que es carrera de perdición, puede impedir la virtud y por eso la perfección que conviene a los cibdadanos no es puesta en los mercaderes, por el extremo de las riquezas, ni es puesta en los oficiales por el extremo de la necesidad» (CASTRILLO, o. c., pp. 200-202).

«[...] Estos de mediano estado principalmente se conservan en las cibdades más que los otros cibdadanos, porque éstos no cubdician las cosas ajenas como hacen los pobres ni los bienes destos son cubdiciados, como les acaece a los ricos y por tal que a éstos no les ponen asechanzas, ni éstos las ponen a otros, pueden vivir sin peligro; y por tal [...] que en los pueblos donde los unos poseen poco y los otros mucho o la gente más baja se levanta o el poder de los ricos se ensoberbece, o se levanta tiranía por el uno o por el otro extremo»³¹.

Castrillo no nos da ninguna referencia de ellos, por lo que se supone la pluralidad; pero, a la vez que supone la pluralidad, supone la composibilidad de ese carácter plural, de la dedicación y de los intereses que *no manchan sus corazones*, ya que en su composibilidad obtiene la ciudad la posibilidad de extender y disponer para uso y disfrute de la generalidad de la sociedad de todos los bienes necesarios para *suspender* la urgencia y *peligro* de la vida y para mantener en su independencia a esa pluralidad, —porque los plurales no dependen de nadie, sino que son interdependientes o son dependientes de la *buena y justa constitución* de su interdependencia, del espacio en el que ocurre esa interdependencia, es decir, de la ciudad. Así como el pobre el rico tienen conciencia de su necesidad particular y la despliegan en acciones, así el *mediano* tiene conciencia de su *estado*, de que el mantenimiento de esa suspensión de la urgencia del vivir depende justamente de que participe en la buena constitución y resolución de la sociedad en la que desenvuelve su vida, es decir, busca tanto el bien de la sociedad, de la ciudad, en su conjunto, en su carácter universal, como el bien de aquellos que la integran y lo promueve, ya que de su bienestar depende concretamente el suyo, de que sea asegurado y no amenazado.

Esto supone ya que *la ciudad no exige que se elimine el interés propio en aras del común*; por un lado, sus intereses y bienes propios se han constituido y desplegado desde la composibilidad entre ellos y en dependencia de esa composibilidad se mantienen; por otro lado, es en el bien común y en los intereses públicos donde se abren los modos y los espacios de relación que resueltos y actualizados en acciones pueden abrir la posibilidad de interdependencia y compartibilidad de los intereses y bienes propios. En el límite en el cual podría comenzarse a hablar de sacrificio hay que atenuar esta palabra y hablar de relevo o retribución; un interés propio puede dejar paso al interés común cuando se tiene la *confianza cierta* de que en la resolución de este interés común no se quedará desamparado, sino que se encontrará compen-

31 CASTRILLO, o. c., p. 203.

sación en un reajuste de la interdependencia y composibilidad. Allí donde la vida misma ha de ser puesta en juego para la defensa de la ciudad, se tiene la conciencia de que no se está ofreciendo un sacrificio a los ídolos de la codicia o la soberbia humana, sino que uno defiende aquello a partir de donde y desde dónde su vida particular alcanza a vivirse como humana, y que en el defecto de esa exposición ni su vida ni la vida de aquellos junto con los que la alza tiene posibilidades de alcanzar un sentido humano y de resolverse como tal³².

Aquí la fortaleza y la valentía, requisito fundamental de la energética del la libertad, es dependiente de la solidaridad; la solidaridad se forja y se mantiene con la justicia, con la justicia de las relaciones y con la justicia de la corrección o generosidad³³; pero, de tal modo que para encontrar y fijar la justicia se requiere la atención para con el otro con el que se vive. Esa atención se llama continencia o templanza para moderar el apasionamiento ciego en lo propio y estar abierto a la colaboración, a la consulta y a la deliberación; es decir, se ha de estar en disposición de una disciplina que implica la apertura a la génesis de una «*autoridad puntuada*», ser capaz tanto de estar en disposición de ofrecer una instrucción o una enseñanza como de recibir una instrucción o un aprendizaje tanto en orden al bien propio como al bien común, lo que vale decir resolver la acción en una coacción común y sobre lo común al modo de una coautoría³⁴. La consulta y la deliberación depende de la posibilidad de la racionalidad y la prudencia —forjadas en el ejercicio y mantenimiento de esa comunicabilidad y mutua instrucción— para resolver e instituir cursos ordenados de acción y relación que actualicen la justicia, la fortaleza y la solidaridad en el carácter y la acción de los ciudadanos; es decir, en el mismo

32 Podemos sugerir un ejemplo; supongo que fue muy diferente exponer la vida en Borodino, en el Somme y en el Marne o en Annual que en las Termópilas o en Cannas. El significado para los que allí luchaban no podía ser más diferente, aunque su destino final fuese invariablemente el mismo; en los primeros se combatía por un orgullo patrio colonizado por los intereses comerciales, industriales y financieros de unos potentados que no combatieron, en la segunda unos hombres libres luchaban por mantener su libertad, aun cuando esta se levantase sobre los hombros de la esclavitud. «Y el rey Porsena mandaba a los Romanos que recibiesen al rey Tarquino ya desterrado y oprimía la ciudad con gran cerco, mas la gente de Eneas de grado se ponía a la muerte por la libertad y este fué el principio de la libertad de los romanos, do tuvieron por cosa excelente o morir fuertemente o vivir libremente» (CASTRILLO, o. c., pp. 179-180).

33 Uno de los fines de la ciudad como vemos es liberar de la urgencia de vivir y extender esa liberación, porque en la mutua atención de los participantes es desde donde se puede liberar la libertad y donde la ciudad y los ciudadanos fundan su fortaleza, entre otras cosas ya señaladas; «y también esta benignidad será provechosa para toda república si redimiere los cativos de servidumbre y hiciere ricos a los más pobres» (CASTRILLO, o. c., p. 220). Esto, a su vez, supone que si no todos los *habitantes* son ciudadanos, la ciudad ha de pretender siempre y constantemente la extensión de una ciudadanía activa y posible, pues en esa extensión real se fortalece y profundiza su legitimidad.

34 El contraejemplo de esto sería el caso de Jasón. Cfr. CASTRILLO, o. c., p. 26.

despliegue de la «*suspensión de la urgencia en el vivir*» aparece el carácter ético de los *ciudadanos*, la segunda exigencia de la ciudadanía, la *virtud*.

«[...] Porque en la verdad no la morada del pueblo, mas el merecimiento del poblador le causa ser cibdadano. Porque si al poblador le falta la mansedumbre de las costumbres para la conversación de sus iguales y si le falta prudencia para participar en la gobernación de la cibdad, no convenientemente se puede llamar cibdadano [...] Por ninguna otra cosa es averiguado quién sea el cibdadano, sino por la participación en el poder para juzgar y determinar públicamente [...] Al cibdadano particular le conviene vivir en lo justo y en igual derecho con sus cibdadanos, ni hacerle muy vil ni hacerle soberbio, y entonces desear en su República aquellas pocas cosas que pacíficas son y honestas, de donde a este tal le sentimos y llamarle le solemos buen ciudadano»³⁵.

Ahora bien, tanto para educarse como para educar al hombre, para oír y escuchar, para aprender y enseñar, como ya se señaló, es preciso la participación y la ocupación en la constitución de significantes y sentidos comunes, forja de un carácter que puede y ha de ser público, porque se constituye en la dinámica de esa publicidad y constituye históricamente esa publicidad. La constitución de la ciudad es pues la constitución de un orden de justicia que actualiza y se actualiza en un orden de libertad. Es en la buena resolución de la libertad como red activa de la virtud, —en cuanto las virtudes se hallan fuertemente hilvanadas unas a otras y son en esa costura—, puede darse la medida y la mesura recta de un habitar en común, resolviendo una vida humana digna que se vive para sí mismo, para los amigos y para la propia tierra. El carácter de ser humano reside, pues, en la constitución de la ciudad mediante la justicia en el ejercicio de la libertad como puesta en común a partir de la comunicabilidad o de la conversación humana; este carácter de ser implica estar convertido hacia los otros, hacia la realización y actualización de la justicia y la promoción de la libertad, lo que significa ser activo en la constitución de la *buena* ciudad, en virtud de la cual se actualiza y despliega ese carácter en cada caso como un carácter señalado y distinguido. Nos dice Castrillo que tal ciudad es la Ciudad de Dios; la ciudad de dios el medio ambiente o el nicho ecológico en cuya actualización el hombre se alcanza como hombre, como naturaleza humana, es decir, se naturaliza. Dada la constancia de la finitud, de la urgencia del vivir, tal ciudad no puede ser alcanzada plenamente, pero

35 CASTRILLO, o. c., pp. 25-26.

puede ser prefigurada, pre-experimentada en la acción histórica de los hombres y en la apertura de esa historia que hace a la ciudad misma y es posible en ella, cuanto que la ciudad concreta es capaz de guardar memoria tanto de sí como de las «otras» actualizaciones pre-figuradas de la Ciudad y es capaz de guardar memoria de los peligros y inconveniencias del orden de fortuna, constituyendo guías, ejemplos o experiencias de posibles resoluciones para el presente, en cuanto que una memoria solo es tal en cuanto puede insertarse en la constitución y contrahechura del presente de la Ciudad, ya que las costumbres de la ciudad no son otra cosa que memorias mantenidas vivas, personajes virtuosos que inspiran emulación, experiencias en general que abren sugerencias para el presente, para la resolución en el presente de las acciones apropiadas que permanezcan e insistan en esa actualización.

«[...] Y también en alguna manera parece que por instinto natural, el hombre deseó edificar ciudad en la tierra por el contrahacer la soberana ciudad del cielo, para la cual fue criado desde el principio y así Aristóteles más como cristiano que como gentil, en su primero libro de las políticas escribe la definición de la ciudad, diciendo que la verdadera cibdad es aquella que tiene suficiencia y cumplimiento de toda la vida, la cual cibdad es constituida no solamente para vivir, mas para bien vivir, las cuales condiciones no se pueden hallar sino en la cibdad que Dios edificó en el cielo, la cual es verdadera cibdad y verdadera vida, de manera que por natura todo hombre es deseoso de compañía y de ciudad»³⁶.

En ese principio de la ciudad, como lugar de constitución de un espacio público que habilite la justicia entre los hombres para el ejercicio de su libertad en la participación en la constitución de sí y de su espacio junto con otros, se encuentra la posibilidad de legitimar el poder político y la acción de ese poder. Lo santificado es la ciudad como realización de la justicia y el hombre como hombre libre. Ambas santificaciones constituyen una idea de *soberanía* diferente de la soberanía como concepto jurídico-político; la acción política es *soberana*, —alta, noble y legítima—, cuando logra *contrahacer, guardar y defender* la finalidad en la cual tiene sentido y la finalidad no es otra que contrahacer esa altura de la justicia (*la ciudad soberana*) y la libertad (*los soberanos edificios*) de modo que pueda ser experimentada aquí en la tierra y desde las condiciones de la finitud. El «*Querer la ciudad más que la salvación del alma*» del dicho maquiavélico alcanzaría aquí su significado pleno; el alma no

36 CASTRILLO, o. c., p. 65.

puede ser salvada si no se constituye como digna de salvación en la contrahechura histórica de la Ciudad y la Libertad, si no se experimenta a sí misma como habitante de la Ciudad de Dios en la contrahechura fáctica y finita de esa ciudad, que ya no es una pertenencia mística, sino la participación práctica en una tarea, en una potencia que pretende una actualidad y en cuya actividad se prueba y se resuelve su buen carácter o su ausencia de él. El amor a Dios que funda la ciudad celestial se halla transformado en el amor a la justicia en el que Dios se expresaría o en el que se expresaría su mensaje o enseñanza principal para los hombres en esta vida, es decir, que han de guardar fidelidad a su naturaleza, que han de empeñarse en desempeñarla³⁷.

IV. Ahora bien, si la ciudad se constituye en el intento de suspensión de un conflicto político, el conflicto entre los ricos y los pobres, mediante la constitución de un espacio común de justicia fundado en la comunicabilidad que habilite la libertad y la virtud de los hombres y sea para y por ellos, el problema fundamental de la ciudad será cómo lograr gobernar y dirigir esa comunicabilidad en la ruptura de la inmediatez. Al problema de la «urgencia del vivir» y al problema de la fragilidad³⁸ se le suma el problema del número y, junto con él, del alejamiento y extensión de la sociedad; no sólo la pluralidad, sino la multiplicidad y la numerosidad. El ruido y las fracturas en la comunicación dados la «urgencia del vivir» y la «numerosidad», junto con la

37 «en verdad la virtud de Dios es la justicia, y así entre las virtudes esclarecidas sola la justicia sentimos ser la más esclarecida, y el más excelente don que descendió del cielo por nuestra salud fue la justicia, por la cual el hijo de Dios vistió nuestra carne humana y murió como hombre y resucitó como Dios y hombre...» (CASTRILLO, o. c., p. 222). El don que desciende del cielo y que hace que los hombres puedan vivir en sociedad y desempeñar una sociedad es la justicia, el sentido de la justicia; se ve que Castrillo sigue el mito clásico. El sentido de la justicia se constituye en la comunicabilidad entre los hombres y entre los hombres que siendo libres uno frente a otros constituyen una comunidad, tal es la corrección que introduce Aristóteles. Sobre estas dos vertientes Castrillo integra la concepción cristiana; el servicio a Dios y la entrega a Dios de los hombres es desplegar su naturaleza, naturalizarse, constituir la justicia que se fundamenta en el sentido de la libertad que ocurre en la comunicabilidad y mutua atención de los hombres, más allá y sobreponiéndose a la urgencia de la vida y volviéndose divinos en cuanto participantes de la «verdadera virtud de Dios». Se podría entonces hacer una traducción palabra por palabra de la fundación de las dos ciudades agustinianas, de los dos amores; sólo que en esa traducción el sentido y la significación de la frase habrían mutado irremisiblemente, —y, a mi entender, creo que para bien.

38 La fragilidad reside en la persistencia de esa urgencia de vivir. Recordemos que se pretende suspenderla, pero de ningún modo puede ser eliminada, se mantiene «civilizada», pero amenaza siempre con volver a la bestialidad de su soberbia; «Y así como el hombre ajeno de la Ley y de la Justicia puede corromper una casa, así una casa puede corromper una ciudad, y una sola ciudad basta para corromper un reino, de lo cual alguna vez nos podrá haber hecho sabios la nuestra miserable experiencia» (CASTRILLO, o. c., p. 20).

necesidad de resolución que impele a toda deliberación, la necesidad de marcar un límite resolutivo, implican la génesis de una instancia que ejerza un gobierno del espacio público y que asuma las tareas específicas que requiere el mantenimiento de ese espacio. Los ciudadanos-gobernantes en la inmediatez de un autogobierno por reunión y contacto en el espacio público no son posibles por la complejidad que han alcanzado las reuniones humanas y el ruido instructivo e informativo que lleva aparejada esa complejidad.³⁹ La estructura política de la ciudad, del espacio público, es la constitución de unas instituciones que sean resolutivas y correctivas de ese espacio, que lo gobiernen y que lo defiendan, pero, a la vez, que se mantengan apegadas a aquello que les da el vigor y el sentido, la ciudadanía —pues, en ausencia de este apego y este respeto se tornarían en ilegítimas. La atención de los asuntos y causas públicas es la tarea de la república; el asunto público es mantener abiertos canales de comunicación y resolución viables que permitan a la pluralidad y multiplicidad de los ciudadanos en reunión mantener la autorresponsabilidad de la constitución y actualización de su libertad y de la socialidad responsable de sí. La república tal como se encuentra señalada en Castrillo tiene dos instituciones fundamentales del ejercicio del gobierno y el poder político: las leyes y los gobernantes⁴⁰.

«[...] Es el pueblo acompañamiento de una concorde compañía de la multitud humana, juntos en consentimiento de justicia [...] la República es una cierta orden o manera de vivir instituida y escogida entre sí por los que viven en la misma ciudad»⁴¹.

El poder se fundamenta sobre la constitución del espacio público en la comunicabilidad de los ciudadanos, pero, a la vez, ejerce su acción sobre ese espacio público; ha de ser el que mantiene, refuerza y resuelve las finalidades

39 «como nuestro género humano ya fuese multiplicado, juntamente se multiplicaron las maldades con las gentes, y convino a los hombres defender los delitos de los malos porque no ofendiesen a la bondad de los mejores y así los hombres escogieron algún hombre más virtuoso, más justo y más prudente que los otros para que gobernando la comunidad esforzase los virtuosos, defendiese los medianos, castigase los peores» (CASTRILLO, o. c., p. 190).

40 «una misma fue la causa para hacer las leyes, que para hacer los Reyes y así las leyes y los Reyes, para castigar el mal y favorecer la virtud fueron hechos desde el principio, y así como los Reyes fueron constituidos para tener en justicia los mayores con los menores, así las leyes fueron halladas, para que hablasen con todos con una misma voz» (CASTRILLO, o. c., pp. 231-233). Es importante retener esta cita para lo que resta, pues aquí se señala el problema fundamental que ha de resolver, reunir la pluralidad cambiante de las fuerzas de influencia para que acuerden y combinen en el espacio, excusando la guerra que entre ellas puede llegar a producirse, por ser posible la incontinencia, la desatención, la soberbia o la codicia en una inclinación hacia la incomunicación, destruyéndose así el ámbito público o denegándolo.

41 CASTRILLO, o. c., pp. 28-29.

de ese espacio. El poder político siempre implica mando y obediencia y, por tanto, la posibilidad de imponer un castigo al contrario de sus determinaciones; sin embargo, lo esencial del poder legítimo debe buscarse en otro lugar que en la mera constatación de su carácter coactivo o punitivo, debe buscarse en aquello que lo mantiene en su sentido político, es decir, en la actualización y realización de determinaciones que resuelvan *convenientemente* el espacio público sobre el que actúa en cuanto nace de él para *corregirlo*, para gobernarlo, no para suspenderlo.⁴² Así pues, el papel de las leyes es constituir la certeza y la seguridad de ese espacio público, es decir, asegurar acciones y relaciones que actualicen la posibilidad de desempeñar y realizar los fines que se han constituido en ese espacio en virtud de la comunicación. Así sustentan el modo de ordenarse la acción de gobierno o de decisión de acciones y correcciones sobre ese espacio en orden al desempeño según los casos y los acontecimientos de las finalidades pretendidas en él y ya señaladas. Así definen los modos instituidos de relación entre los gobernantes y los ciudadanos y los accesos a la potestad del gobierno, regulan las relaciones e interacciones fundamentales entre los ciudadanos para alcanzar los fines de la ciudad, es decir, promover la justicia, la virtud de los ciudadanos y la libertad, ofreciendo así previsibilidad a la acción de gobierno y a las acciones, comportamientos y réplicas de los ciudadanos.⁴³ La institución de las leyes es, pues, la construcción del esqueleto del espacio público y aquello que con su fuerza asegura los fines propuestos en ese espacio; pero su fuerza reside en el respeto que los ciudadanos tengan para con la ley, en el consentimiento que le otorguen y en la conveniencia de la generalidad de los ciudadanos en el espacio de comunicación que la ley abre y define.

«La ley ha de ser honesta, justa, posible según natura, según la costumbre de la tierra, conveniente al tiempo y al lugar, necesaria y provechosa y también manifiesta, porque dentro en su oscuridad

42 «[...] no penséis que las leyes son hechas para hacer fuerza, sino para escusar la codicia, y así leemos crueles castigos que Dios hubiese ejecutado en los reyes por cometer tiranía, o fuerza contra sus pueblos» (CASTRILLO, o. c., p. 55). Hemos de leer los *castigos de Dios* dentro de la idea general que hemos introducido, como apertura de un orden de fortuna, al suspenderse la justicia y el espacio público que esta sustenta y defiende al recibir *recta medida* en las leyes.

43 El gobierno, la acción de los gobernantes debe realizarse apegada a las leyes, en cuanto las leyes constituyen el armazón de la ciudad y la república: «¿Por dicha Roma podíase llamar ciudad cuando en ella las leyes no valían, cuando la justicia estaba escondida, cuando las buenas costumbres de la tierra estaban caídas en la tierra?» (CASTRILLO, o. c., p. 22); «[...] y que después que el Rey estuviese sentado en la silla del Reino hiciese un libro desta misma ley, el cual leyese todos los días de su vida, tomando ejemplo de los sacerdotes del tribu de Leví por que aprendiese temer a Dios y guardar las palabras y las cerimonias y los preceptos de la ley» (CASTRILLO, o. c., p. 53).

no se encierre algún engaño, ni sea hecha por particular provecho, sino común de todos los cibdadanos, y así la ejecución de la justicia que sirve a la ley debe ser igual y común y así honesta, porque aquello que es justo es bueno, y aquello es bueno que es honesto y aquello es honesto que conviene y aquello que conviene a todos es necesario a todos»⁴⁴.

La ley tiene que ser editada, pues, para lograr el fin de la ciudad, establecer la igualdad y el común provecho de todos los que concurren en la ciudad, dado que tiene que suspender el conflicto que pueda surgir de la urgencia del vivir, tal que se promueva entre ellos unas relaciones justas y virtuosas, que permitan la constitución de la libertad y de ciudadanos libres. La vinculación de la ley con la sociabilidad, dado su carácter amistoso y su hechura histórica, implica para Castrillo que pueda ser modificada, pero requiere siempre, en la ocasión de la enmienda, una búsqueda del bien común, del fin de la ciudad y de no perjudicar a alguna de las partes de la misma por beneficiar a otra; de ahí que requiera un asiento tradicional, —lo que vale decir; probada por la experiencia—, que realmente sea necesaria y útil su modificación en el presente en virtud de las exigencias y sugerencias que este hace nacer de la tradición, —que, por otro lado, se constituye en el tiempo presente, no como simple recuerdo del pasado— y que pueda ser asumida y consentida por todas las partes, porque no pretenda el beneficio de algunas en detrimento de otras o la ruptura de la solidaridad. Además, y esto es esencial, se exige que la ley sea posible, es decir, que lo que la ley ordena sea realizable y, por tanto, pueda ser exigido realmente y mantenida la certeza de su cumplimiento, tal que su incumplimiento sea punible. Todo esto sólo es posible si la ley funda una organización de poder y se funda en una organización de poder en la que puedan ser escuchadas las voces de los ciudadanos, de todas las partes que componen la ciudad, de modo que la organización de las relaciones de poder apropiado será aquel que posibilite la constitución del ciudadano libre y leal a la ley. Pero sólo puede ser leal a la ley aquel que entiende la necesidad de la misma y que la siente como propia. Por lo tanto, el modo apropiado de la relación de poder implica al ciudadano en la acción del poder junto con la atención y aviso de otros ciudadanos; es decir, la ley siempre es instituida por los hombres y su acción de poder tanto positivamente, en su carácter activo, como negativamente, en su carácter coactivo o punitivo, sobre los hombres tiene que mantenerse, fundarse y editarse en virtud de estos mismos hombres, la ley tiene que *ser escogida* en el concurso histórico de la comunicabilidad de sus libertades.

44 CASTRILLO, o. c., p. 225.

El segundo aspecto de la república son sus gobernantes; si una república está constituida por ciudadanos y se confirma la definición señalada del ciudadano, ello implica que el gobernante surge y vuelve a la ciudadanía de la que ha surgido; pero, además, cuando gobierna aquello que en cada caso se le ha encomendado, gobierna de cara a la ciudadanía, esto es, en su responsabilidad para con ella y respecto a la definición de la misma. El gobernante es un núcleo de decisión y gobierno en torno al que se establece un espacio de comunicación pública para resolver una acción política conforme a esa comunicación, si es que su poder ha de ser público⁴⁵. En virtud de esa comunicación el gobernante puede ser instruido respecto a aquellas decisiones que responden a la finalidad común o son acordes con ella y discernirlas de aquellas que no lo son; es decir, puede discernir entre lo que sería una aventura particular propia y lo que constituiría una acción común y pública hacia una actualización de un bien o fin público y común⁴⁶. Al tener que responder de su acción de gobierno y al poder ser removido o retenido en el ejercicio y dirección del poder público, el gobernante tiene que asumir y promover el derecho de oposición o crítica; es decir, el deber y derecho de consejo —no solo el deber de consejo cuando ese deber es convocado por el que puede reclamarlo—, exponer y dar razón de su actividad política tal que sea razonable y comprensible para aquellos sobre los que la ejercen y puedan asumir sus decisiones como decisiones comunes. Sólo así su acción permanece dentro del espacio público y él puede alcanzar reconocimiento como gobernante, dicho de otro modo, ser tal gobernante por estar realizando y actualizando esa *autoridad* y esa *dignidad*⁴⁷. A esto se añade el hecho de que si el gobernante ha de ser prudente y seleccionado por esa prudencia, no es posible que pueda mantener una acción prudencial, que siempre implica la comunicación y la

45 «[...] en el mundo no hay cosa más esclarecida que la buena gobernación para la salud de nuestra compañía humana, porque la buena gobernación nace de la justicia y de la justicia se engendra el concierto de la gente y del concierto la paz y de la paz el descanso y la prosperidad de los Reinos, de manera que sólo la buena gobernación sostiene la nuestra compañía humana» (CASTRILLO, o. c., p.164).

46 «Aquellos que la republica han de gobernar dos preceptos ... son obligado a guardar; el uno es que en todo lo que hacen tengan consideración a la república olvidando sus propios provechos, el otro precepto es que todo el cuerpo de la república de tal manera le favorezcan, que entre tanto que curan la una parte no dejen enfermas las otras, porque dice que así como el tutor de los menores así deben ser el gobernador de la república el cual debe tener cuidado del provecho de aquellos que le son encomendados y no del provecho del mismo a quien se encomienden» (CASTRILLO, o. c., pp. 225-226).

47 «Y así entre los romanos fué habido en grande honor si alguno fuese reelegido en algún magistrado, donde nacía que así como la confianza de la gran duración del tiempo a otros hizo tiranos así la cubdicia de la gloria de ser reelegidos a éstos los hizo más justos» (CASTRILLO, o. c., p. 167). Hay que relacionar esta idea de cubdicia de gloria con el «*ser depósito de amor*» con el que califica a Gayangos.

deliberación, si la generalidad de la ciudadanía no tiene capacidad prudencial. La prudencia es un rasgo típico del que decide y delibera, pues se forja en esa experiencia y en la resolución de esa experiencia, en la participación y consejo de las cosas del gobierno. Por otro lado, si el gobernante ha de surgir de la ciudadanía en cuanto promovido o seleccionado por ella para el gobierno, implica que la ciudadanía tiene que tener la posibilidad de reconocer las virtudes necesarias para el desempeño de esta o aquella potestad o magistratura, y la capacidad de reconocer que el que es promovido o seleccionado puede ejercer la autoridad y competencia que implica el poder que se le encomienda. Si esto es así, es preciso que la ciudadanía este instruida en el saber político o saber de la gobernación y esta instrucción sólo es posible si aquellos que gobiernan convocan, implican e instruyen en el desempeño de su poder a aquellos sobre los que pueden. Hacer *residencia* significa más que responder de las acciones acometidas y las decisiones tomadas. Se trata de un ejercicio en cuya realización se abre la posibilidad de la extensión de una competencia política. El hecho de que el gobernante tenga que volver a ser gobernado se supone que motivará en él el deseo de esta residencia, primero, porque frena la soberbia y corrupción que genera todo poder, toda acción de mando, porque instituye una ciudadanía fuerte que será gobernada pero avisada y vigilante con el poderoso. Dado que él ha de volver a ser ciudadano, le conviene que el poder no quede sin ligazón a esa habitualidad; y, segundo, porque promoviendo la residencia controlará mejor su acción de gobierno, propenderá a encontrar una mayor colaboración en una ciudadanía fuerte e instruida y el poder que usa y despliega será más efectivo y más eficaz⁴⁸.

En conclusión, leyes y gobernantes son legítimos cuando en el despliegue de su poder y sus determinaciones permiten que los hombres sobre los que gobiernan sean dirigidos hacia la actualización de la ciudad, es decir, hacia la actualización de un orden de justicia y libertad. Ahora bien, en cuanto esta actualización es en la acción que se desempeña, no tiene con meta alcanzar ese orden, sino realizarlo en su acción y en sus resoluciones; si ello es así, el poder político tiene que asentar los usos, hábitos y experiencias que permitan a los hombres libres resolver su sociabilidad de modo autorresponsable, es decir, según la amistad y la conciencia histórica. Uno de los hábitos, usos y experiencias que permiten constituir al hombre de ese modo en la constitución

48 «Y así son los hombres menos malos cuando saben que han de dar razón de su mal. Y tanto más estrecha debe ser la cuenta cuanto es más grande el oficio. Dos cosas principalmente pueden dar esfuerzo a todo gobernador para los hurtos, los engaños y los robos. La primera la larga duración de la gobernación. La segunda confiar el gobernador que no volviera razón de que gobierna» (CASTRILLO, o. c., p. 168); «Más en la verdad aquél sabrá ser mejor súbdito que algún tiempo mandó y aquél sabrá mejor mandar que en algún tiempo fué súbdito; y aquel ciudadano es digno de ser loado, que sabe mandar en tiempo y obedecer en tiempo» (CASTRILLO, o. c., p. 26).

de su sociedad es la actividad política, por lo que una política paternalista, tutelar o patrimonial no tiene sentido, pues anula precisamente capacidades que surgen en la participación en la acción del poder político, de modo tal que este se convertiría en un cuerpo extraño que trata de gobernar una organización que le es extraña y ajena, asentando el principio de una dominación que retrotraería los hombres a espacios privados y a sociedades privadas en las que desplegar su sociabilidad y su libertad, reabriendo así el conflicto socio-político sobre el que se asienta el estado de servidumbre y dominación. Dado el oscurecimiento del espacio público y de la fractura de la comunicabilidad, buscarían colonizar y alcanzar los aparatos de poder que se han generado para domeñar y usar para sus fines el poder generado en el conjunto de la sociedad, de la ciudad, en el desconocimiento y desatención respecto al resto. El baile de justificaciones, engaños, demagogias y posicionamientos de fuerzas reabriría una radical incomunicación, un peregrinaje del hombre por su sociedad y el despliegue del campo de batalla de la fortuna.

Así frente a la política constituida como campo de batalla de intereses particulares, Castrillo trata de reconstruir una actividad política legítima que suspenda esa batalla y se despliegue en defensa de la ciudad; ahora bien, dada su posición en la que el conflicto político es antagonista de la armonía política, no puede encontrar un tránsito ni determinar cómo de un estado de conflicto político normalizado, *la monarquía*, puede transitarse hacia un estado de armonía política, *la república*, sin contravenir y desestructurar todos los referentes, fuerzas y pasiones que se encuentran compensadas por ese estado de usos y habitualidades establecidas, de tal modo que no se caiga en una guerra total, en un infierno caótico. El único referente que parece encontrar como posibilidad del tránsito es *el rey*, un rey que, en amor a la sociedad, a la ciudad y a los hombres, con su poder establecido tienda a instituir una deposición de su reinado; un Codro o un Moisés. Por eso, al final, como en los comuneros con su *ley perpetua*, Castrillo tiende a elevar una suplica de enmienda al rey. Tan romanófilo como demuestra ser, no cayó en la cuenta de que el príncipe de la república ya nunca puede reinstaurar la república, porque la lógica de su principado se lo impidió.