

EL «TRACTADO DE REPUBLICA» DE ALONSO DE CASTRILLO (1521)

I

En el horizonte de la literatura política española del Siglo de Oro destaca, más que por su contenido doctrinal por su específica significación política e ideológica —en un momento crítico, de transición—, el *Tractado de República con otras Hystorias y antigüedades*, del trinitario fray Alonso de Castrillo, publicado en Burgos, el 21 de abril de 1521; esto es, por los mismos días en que el movimiento comunero era yugulado en Villalar.

Frente a la opinión de que el libro de Castrillo es una obra sin interés y carente de valor (1), y el testimonio del mismo autor que confiesa humildemente que fue movido a escribir tal obra «no tanto... por ser amigo de la vanagloria como por ser enemigo de la ociosidad, que bien siento —dice— que mi poco saber no es digno de vanagloria» (2), hay que destacar que la obra de Castrillo supone quizá el primer intento, en el panorama del pensamiento político español, de enlazar y armonizar doctrinalmente la realidad política que emerge en la Edad Moderna —la idea de un Estado compacto y fuertemente centralizado en el poder de un Monarca— con una difusa tradición política medieval de autonomías, franquicias y libertades que, potenciadas en aquel momento por un clima ideológico propicio, hizo explosión en un movimiento revolucionario de signo democrático: las Comunidades de Castilla. Por esta razón, el libro de Castrillo —en donde «se siente palpar la

(1) Cfr. GUILLERMO FRAILE: *Historia de la filosofía española*. Vol. I: «Desde la época romana hasta fines del siglo XVII. Edición revisada y última por TEÓFILO URDÁNOZ (O. P.)», B. A. C., Madrid, 1971, pág. 279.

De curiosa, pero extravagante, calificó esta obra EDUARDO DE HINOJOSA Y NAVEROS: «Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo», en *Obras*, tomo I, Madrid, 1948, págs. 73 y 76.

(2) *Tractado de República, con otras Hystorias y antigüedades*, Ed. de ENRIQUE TIerno GALVÁN, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1958. pág. 2.

exaltación política de la época» (3)—, como fruto de «una situación de cambio en la que el futuro es incierto y no está claro que puede o no puede subsistir de lo antiguo» (4), presenta un carácter difuso y vacilante.

La guerra de las Comunidades obedeció a causas muy variadas y complejas, entre las que cabe destacar:

a) El intento de los Monarcas de someter a su poder absoluto las libertades ciudadanas, provocando con ello la decadencia política de las ciudades y de sus instituciones (5).

b) La Conciencia de cuerpo político que adquiere el Reino por encima de las ciudades, testimonio inequívoco del desarrollo del sentimiento de comunidad protonacional que se reflejaría en la génesis y formación del Estado moderno y, por lo que más interesa a nuestro asunto, en la abierta oposición de los naturales del Reino a la injerencia de extranjeros en los asuntos de éste (6); y

c) El cansancio del régimen señorial, acentuado en ese momento por la difusión de ideas de corte democrático en las que encontraba apoyo doctrinal el deseo popular de no pagar más tributos y de no obedecer más que al poder de un Gobierno en el que de algún modo y medida participasen todos (7)...

Todos estos son factores de diferente significación y entidad que prepararon el clima para la rebelión. El malestar económico que sufría el país y los primeros actos de gobierno de Carlos V, teñidos de un sentido contrario al espíritu protonacional que ya incubaba Castilla, fueron las causas próximas que desencadenaron la guerra (8).

El hecho de que el *Tractado de República* estuviese directamente inspirado

(3) ANTONIO CÁNOVAS DEL CASTILLO: «De las ideas políticas de los españoles durante la Casa de Austria (Apuntes críticos)», en *Revista de España*, tomo IV, Madrid, 1868, página 522.

(4) ENRIQUE TIERNO GALVÁN: «Introducción» a la *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*, de PEDRO DE VEGA, Ed. Taurus, Madrid, 1966, pág. 10.

(5) Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Las comunidades de Castilla (Una primera revolución moderna)*, 2.^a edición selecta de *Revista de Occidente*, Madrid, 1970, págs. 33, 34, 116, 117, 153, 154 y 212.

(6) *Ibid.*, págs. 55 y sigs. y 61 y sigs.

(7) *Ibid.*, págs. 191 y sigs.

(8) Cfr. ENRIQUE TIERNO GALVÁN: «De las comunidades o la historia como proceso», en *Escritos (1950-1960)*, Ed. Tecnos, Madrid, 1971, págs. 313 y 314.

Es interesante subrayar cómo la complejidad de factores que desencadenaron la «guerra de las Comunidades» no escaparon a la perspicacia del análisis histórico de

por estos acontecimientos, y de que la mentalidad de su autor participe en gran medida del ideario comunero, justifican y exigen una breve referencia al significado político del fenómeno de las Comunidades.

Para unos autores (Danvila, Menéndez y Pelayo, Marañón, Tierno...) el movimiento comunero es un movimiento reaccionario en cuanto que luchaba por el mantenimiento de la tradición medieval, a favor de privilegios feudales, contra la idea moderna del Estado que personificaba Carlos V (9). Desde esta perspectiva Marañón sintetiza así la significación de la guerra de las Comunidades: «En esta guerra... (y con todas las salvedades que imponen el anacronismo de los términos) el espíritu conservador y tradicionalista, la derecha, estaba representada por los comuneros; y el espíritu liberal y revisionista, la izquierda, por los que siguieron fieles al Emperador. Según el tópico corriente —advierte—, los comuneros eran, en gran parte, gente del pueblo que defendía sus libertades contra el Rey tiránico; pero eran en realidad —dice—, una masa inerte, conducida por nobles e hidalgos apegados a una tradición feudal que les daba un evidente poder contra el Monarca, al mismo tiempo que sobre el pueblo esclavizado. Estos nobles no defendían ninguna libertad popular; lo que querían era no perder aquellos privilegios; defendían, a la vez, el rigor de su catolicismo amenazado por cortesanos extranjeros, muchos de ellos, como entonces se dijo, llenos de afán de rapiña, pero, sobre todo, portadores de los vientos de Europa y de un espíritu de crítica que alcanzaba hasta la misma Iglesia. Lo cual prueba el que casi todos los clérigos, frailes y monjes fueron comuneros» (10).

Frente a esta posición, otro sector de la doctrina (Corominas, Cánovas del Castillo, Azaña, Maravall, Bonilla) entiende que las Comunidades no sólo no fueron un fenómeno reaccionario, sino que constituyen un acontecimiento de

MARX al respecto, cuya interpretación de los hechos coincide sustancialmente con las tesis defendidas por los más modernos estudios historiográficos. Escribe MARX que «el pretexto inmediato (de la guerra), como a menudo ocurre, fue facilitado por la *clique* que bajo los auspicios del cardenal Adriano exasperó a los castellanos por su insolente rapacidad, vendiendo los cargos públicos al mejor postor y haciéndose culpable de manifiestos cohechos de la justicia. Pero la oposición contra la camarilla flamenca —continúa diciendo— no pasó de la superficie del movimiento. En el fondo se trataba de la defensa de las libertades de la España medieval contra los abusos del absolutismo moderno.» *Revolución en España*, prólogo, notas y traducción de MANUEL SACRISTÁN, 3.^a edición, Ediciones Ariel, Barcelona, 1970, págs. 70 y 71.

(9) Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *Op. cit.*, págs. 23, 30, 32, 33 y 73 nota 9.

(10) ANTONIO PÉREZ: *El hombre, el drama, la época*, vol. I, 2.^a edición, Espasa Calpe, S. A., Madrid, 1948, págs. 126 y 127. En el mismo sentido véase su conferencia «Los castillos en las comunidades de Castilla», Asociación Española de Amigos de los Castillos, Madrid, 1957.

cuño típicamente moderno y revolucionario que, enraizado en las corrientes republicanas de la baja Edad Media, se adelantaba en sus aspiraciones y planteamientos a las revoluciones posteriores que han configurado y configuran aún el perfil del mundo moderno y contemporáneo. Maravall ha subrayado con insistencia la significación moderna y el alcance revolucionario del fenómeno comunero, más próximo ideológicamente a los movimientos acontecidos en las sociedades modernas, con su régimen de opinión, que no a las revueltas gremiales de la baja Edad Media. Maravall observa, en su interpretación política del hecho histórico que nos ocupa, que «no deja de ser extraño que unas masas populares se alzarán enfervorizadamente, con el mayor coraje, en defensa de lo que sólo era conveniencia de los señores, mientras que éstos —con cuatro excepciones que en todo movimiento revolucionario se dan— pelearán, hasta aplastarlos, contra los que defendían sus intereses» (11). Por otro lado, el mismo análisis semántico de la voz «comunidad» arroja luz sobre el carácter revolucionario del movimiento comunero. En este sentido es importante observar que el término comunidad, en el período histórico que nos preocupa, hace referencia al movimiento general de todas las ciudades, en su unidad de sentido revolucionario; alude a una acción organizada de carácter marcadamente rebelde y que «no se dirige a arrancar de las autoridades una medida determinada, sino a quitar a aquéllas y hacer que el «común» asuma el gobierno, por medio de unos cabecillas de la insurrección que actúan en su nombre» (12). Alrededor de 1520 «comunidad» significa, pues, levantamiento popular violento, con predominio del estamento ciudadano, contra el Príncipe o señor, postulando un Gobierno propio. Y se denominaba «comunidad» porque esa subversión tendía a establecer la autoridad del «común», a instaurar un régimen de gobierno popular, democrático, contra la potestad del Rey (13).

Esta significación, de la que aparece cargado el término «comunidad» insinúa ya el carácter auténticamente revolucionario del movimiento de las Comunidades. En este sentido apunta Menéndez Pidal que, «sin duda, bajo la superficie de la rebelión comunera... hervía el propósito, no de conservar libertades amenazadas, como se dice, sino de innovar fundamentalmente la constitución de España» (14). Maravall, que a lo largo de su citada obra no cesa

(11) Op. cit., pág. 117.

(12) Ibid., pág. 101.

(13) Cfr. Ibid., págs. 94 a 98 y 101.

(14) «Carlos V y las comunidades vistas a nueva luz documental», en el volumen *El P. Las Casas y Vitoria*, Madrid, 1958, pág. 82. Cfr. LUIS BONILLA: *Las revoluciones españolas en el siglo XVI*, Ed. Guadarrama, Col. Punto Omega), Madrid, 1972, páginas 117 y sigs. y 223 y sigs.

MARX observa, por su parte: «A pesar de estas repetidas insurrecciones no ha

de subrayar la significación revolucionaria del fenómeno comunero, entiende al respecto que este problema ha de enfocarse como «la visión de la constitución política de España, puesta en crisis con el advenimiento de Carlos V y planteada por los comuneros como un problema a resolver revolucionariamente, apelando a vías extraordinarias» (15). Es más, los mismos protagonistas de los acontecimientos obran con conciencia del alcance revolucionario que tiene su Empresa tendente a ordenar y mejorar la vida política del país: Toledo, en su carta a las demás ciudades, pide «que nos juntemos todos para dar orden en lo mal ordenado destes reinos», y Segovia solicita, a su vez, que «nos juntemos todos en el remedio de toda España». Por su parte, el Consejo Real comunica al Emperador, a raíz de los sucesos de Medina del Campo, que «los procuradores del Reino se han juntado todos en la ciudad de Avila y allí hacen una Junta en la cual entran seglares, eclesiásticos y religiosos, y han tomado apellido de querer reformar la justicia y gobernación del Reino» (16).

El alcance revolucionario de la rebelión comunera fue captado en toda su complejidad por fray Antonio de Guevara, testigo de aquellos acontecimientos, al señalar que «lo que pedían los plebeyos de la República es, a saber, que en Castilla todos contribuyesen, todos fuesen iguales, todos pechasen y que a manera de señorías de Italia se gobernasen» (17).

La revolución comunera se presentaba, pues, con un doble perfil político y social, al mismo tiempo. Político, porque el movimiento de las Comunidades en su planteamiento más profundo supuso, en definitiva, una disputa armada sobre el fundamento y la ordenación constitucional del Reino, en cuanto que los sublevados negaron de hecho la autoridad real y la reemplazaron por la de un órgano colegiado, cuyos poderes emanaban del pueblo (18). La revolución política comunera se presentaba, pues, con una radical significación democrática que encontraba su justificación teórica en los escritores políticos

habido en España hasta el presente siglo revoluciones serias, exceptuando la guerra de la Junta Santa en tiempos de Carlos I, o Carlos V, como lo llaman los Alemanes.» Op. cit., pág. 70.

(15) Op. cit., pág. 85.

(16) Ibid., págs. 119 a 121.

(17) *Epistolae familiares*, tomo I, B. A. E., Madrid, 1950, pág. 305.

(18) Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL, Op. cit., págs. 87-91 y 203; CÁNOVAS DEL CASTILLO observa, a este respecto: «Y tuvieron, sin duda, muy hábiles políticos los "comuneros" cuando acertaron a redactar algunos de los papeles que se conservan de aquel período turbulento. En los "Capítulos de lo que ordenaban de pedir los de la Junta" que copió en Simancas y dio a luz el señor Usoz y Río, no ha muchos años (1842), en realidad se halla casi todo el contexto de una Constitución al uso del día», Op. cit., página 520. Véanse las páginas siguientes.

que, desde la baja Edad Media, habían contribuido a crear un clima de opinión política democrático —fundamentalmente en Alonso de Madrigal y Fernando de Roa, los cuales influyeron decisivamente en el pensamiento de Castrijo—. En este sentido las Comunidades significaron el primer conato de sustitución de la democracia corporativa medieval por la democracia estatal moderna. Sus pretensiones venían referidas, en gran medida, a la parte que había de corresponder a los representantes del cuerpo del pueblo, en el gobierno del mismo. De acuerdo con la imagen de las señorías italianas (Génova, Venecia, Siena...), cuya idea gravita continuamente como modelo sobre la mentalidad comunera, lo que el movimiento rebelde pretendía era no pagar ni obedecer más que en el supuesto de que tal obligación se basara en la voluntad propia, esto es, en la participación de algún modo y en alguna medida en el gobierno propio (19). Esto suponía de rechazo, en el orden constitucional del Reino, una relativización del principio monárquico. Según el ideario comunero el poder correspondía al pueblo y era detentado por la Junta general del Reino, que asumía la representación del cuerpo del pueblo, lo que revelaba ya una neta idea de representación. La Junta era la encargada de acordar las normas necesarias para reorganizar el Reino y velar por su conservación y cumplimiento, y el Rey sólo podía pactar con la Junta, aceptar sus condiciones para ser reconocido como Rey y sancionar y promulgar las disposiciones emanadas de la Junta, las cuales podían ser impuestas por las armas si el Rey no las aceptaba. Se llegaba así a una fórmula de compromiso, de Gobierno compartido entre la Junta y el Rey, pero en el que había un predominio del poder popular que suponía un desplazamiento del centro de gravedad de la «soberanía», como diríamos hoy, y del Rey al pueblo. Esto entrañaba ya un profundo cambio político, una auténtica revolución en el orden constitucional (20).

Los hechos no discurrieron por cauce distinto del de la ideología. Mexía, refiriéndose a los acontecimientos de Toledo, cuenta: «quedaron libres y señores y hicieron sus diputados y comenzaron a querer poner forma de gobierno a su voluntad» (21).

Pero la revolución comunera no aspiraba solamente a cambiar el orden constitucional del Reino; a cambiar la posición del Rey en la articulación política de la Monarquía y, en consecuencia, la del pueblo, en cuanto cuerpo político, sino que aspiraba también a cambiar profundamente la estructura

(19) Cfr., *ibid.*, págs. 50, 181, 192 y 193.

(20) Cfr., *ibid.*, págs. 91, 92, 159 y sigs. y 200 y sigs. Véase en especial el capítulo III, págs. 133 y sigs.

(21) Cit. en *ibid.*, pág. 108.

social del país —cosa que hubiese hecho más efectivas sus pretendidas reformas de orden constitucional—. En la revuelta comunera existe un violento fondo de resentimiento social hasta el punto de que «la guerra de las Comunidades —dice Maravall— se plantea, cuando menos para ciertos elementos, como un ataque de frente en relación a la estructura misma de la sociedad» (22). Las Comunidades significan en este sentido una acción contra los poderosos con la pretensión de restablecer un legendario orden, primitivo y justo, de signo democrático e igualitario. Así lo entendieron fundamentalmente muchos nobles de aquella época, entre los que destaca el marqués de Villena, quien observa a este respecto: «aunque fue el principio contra el Rey, el medio, el fin y el daño todo era contra los grandes y señores y caballeros del Reino, para ponerlos en subjeción e igualdad de aquéllos con quien no la deben tener» (23).

En virtud de este planteamiento ideológico y revolucionario el fracaso histórico de las Comunidades en Villalar ha sido interpretado como la primera gran derrota de la libertad y de la democracia en España, y el punto de inflexión que señala la fase ascendente de la marea señorial y del absolutismo monárquico español (24).

Parecía necesaria la referencia al planteamiento y al sentido político de las Comunidades de Castilla porque sin ellos no se comprendería, en toda su significación, el *Tractado de República* de fray Alonso de Castrillo que, publicado en los días del trágico desenlace de Villalar, constituye un ensayo de unir y armonizar, en una síntesis doctrinal, la fuerza y las razones políticas en conflicto que entrañaba la guerra civil, y que en lo sucesivo —desde el encuentro en los campos de Villalar— quedarían radicalmente separadas y enfrentadas, en tensión latente, por la distinta suerte que otorga la victoria y la derrota respectivamente. Es más, la verdadera dinámica de la guerra de las Comunidades, el ideario y las razones de justicia que la movieron, por un lado, y los excesos y atropellos a los que en el curso de la misma se entregaron, en diversas ocasiones, las masas populares; de otro, constituye una de las claves principales para explicar la posición mediadora de Castrillo, quien,

(22) Op. cit., pág. 254.

(23) Cit. en *ibid.*, pág. 260. Véanse las págs. 252-254, 255, 259, 260 y 261.

(24) Cfr., *ibid.*, págs. 29, 30, 169, 218, 266 y 267. Véase también, al respecto, el libro de JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *La oposición política bajo los Austrias*, Ed. Ariel, Barcelona, 1972, págs. 55, 71, 72, 95, 96, 99, 213 y 216 a 219.

MARX subraya, de modo lacónico, la misma idea: los comuneros «fueron finalmente derrotados por fuerzas superiores en la batalla de Villalar, el 23 de abril de 1521. Rodaron por el cadalso las cabezas de los principales conspiradores y desaparecieron las antiguas libertades de España.» Op. cit., págs. 72 y 73.

«como muchos otros eclesiásticos de su época, se inclinaba abiertamente hacia una nueva mesocracia que en principio le hacía comunero, pero ante los desmanes del pueblo y las exageraciones de la guerra civil, pactó, por así decirlo, con el principio monárquico imperial» (25).

De otra parte, la situación de tensión, de lucha, en medio de la cual se gestó y escribió el libro de Castrillo, y la amenaza de represión que presumiblemente habría de llegar con la victoria de alguno de los bandos hostiles, contribuirían en no poca medida a dar al *Tractado de República* el carácter críptico que Tierno le reconoce.

Al margen de estas consideraciones interesa subrayar que el intento de mediación que dicho *Tractado* supone —lo que entraña una gran dosis de comprensión y tolerancia— contribuye a caracterizar la figura de fray Alonso de Castrillo, de cuya vida particular no conocemos ningún detalle (26), como

(25) ENRIQUE TIERNO GALVÁN: *De las Comunidades...*, pág. 325.

Resulta curioso subrayar cómo la actitud de CASTRILLO frente a la guerra de las Comunidades es muy similar a la mantenida por la ciudad de Burgos, en donde vivió nuestro autor. «La ciudad de Burgos —dice MARAVALL— que en un comienzo se adhirió a la rebeldía y cometió actos sediciosos de la mayor gravedad, participa en un momento dado, a la Junta de Tordesillas, su retirada... (esta actitud aparece inspirada por la clase de los ricos que) ante el cariz que toman los acontecimientos, se espantan de la Comunidad y astutamente se apoderan de los resortes del mando, tornándose hacia una actitud moderada y negociadora, que arranca unas concesiones ventajosas para los altos burgueses de la ciudad, otorgadas por el condestable de parte del Rey.» *Las Comunidades...*, págs 113 y 156. Véanse las páginas 114, 120, 155, 164, 183, 184, 237, 238 y 260 a 263.

Idéntica actitud a la de las clases adineradas de la ciudad de Burgos se observa en los sectores más prudentes y moderados de la sociedad. MELCHOR CANO advertía a este respecto: «... mucho se debe mirar en las Comunidades, que por sosegadas que entren y justificadas que se presenten, ordinariamente suelen dar en alborotos y desórdenes, o por mal consejo o por mala ejecución, y de buena causa hacen mala: por lo qual el hombre sabio, aunque los inferiores pretendan justicia contra sus superiores, no deve favorecer las tales pretensiones, mayormente quando la justicia no se ha de librar por leyes, sino por armas.» *Parecer sobre las diferencias que huvo entre Paulo IV, Pontífice máximo, y el Emperador Carlos V, Primero de las Españas*, Madrid, 1736, páginas 4 y 5, citado por JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Las Comunidades...*, pág. 97. Véanse también las páginas 86, 87, 109, 125, 126, 128, 155, 156, 158, 159, 170, 171, 186 y 228.

(26) No encontramos ninguna referencia de tipo personal en los trabajos anteriormente citados de CÁNOVAS DEL CASTILLO, HINOJOSA y TIERNO GALVÁN. NICOLÁS ANTONIO, en su monumental *Biblioteca Hispana Nova* (tomo I, Matuti, 1783, pág. 16), se limita a decir: «Alphonsus de Castrillo, Ordinnis Sanctissimae Trinitatis Redemptionis Captivorum S. T. M. editit: *Tratado de República, con otras historias y antigüedades*. Burgis, 1521, fol.» Fray ANTONINO DE LA ASUNCIÓN en su *Diccionario de escritores tri-*

la de un humanista. Humanista en cierto modo debió ser su estilo de vida, como denota su afición intelectual que le lleva a componer un libro «por ser enemigo de la ociosidad», según nos confiesa él mismo —actitud esta que tanto recuerda la del Infante Don Juan Manuel, que tuvo también mucho de humanista y que pensaba era mejor «pasar el tiempo en facer libros que en jugar a los dados o facer otras cosas viles»—. Humanista es su actitud serena y ecuánime, mediadora y pacificadora, intentando armonizar los dos bandos en lucha y reconociendo a cada uno de ellos la parte de razón que le correspondía: y humanista resulta también, en fin de cuentas, su método, su modo de proceder intelectualmente, tratando de fundamentar sus tesis mediadoras, de compromiso, con la autoridad del saber antiguo: «El humanista —escribe Maravall— no se atreve, cualesquiera que sean sus audacias, contra los estamentos privilegiados de su sociedad, a desprenderse de la autoridad de los "antiguos", de los "clásicos", y no se atreve a desprenderse de esa sumisión tópica, porque su función consiste en cubrir con el manto de la autoridad moral de la sabiduría antigua a los nuevos elementos de la burguesía que ascienden al poder y necesitan sentirse legitimados de alguna manera» (27). Esta afirmación cabe referirla plenamente a Castrillo, como luego veremos.

Tierno Galván, que ha dedicado algunas páginas a subrayar el interés de la obra de Castrillo, dice, a propósito de ella, que estamos «ante lo que podríamos llamar un libro *cripta político*... (que) tiene manifiesto interés en cuanto revela (el) tipo antropológico (del "mediador")». En las numerosas guerras civiles que ha sufrido España —añade Tierno— siempre han aparecido, bajo una forma u otra, personas de buen sentido que quieren mediar y que desde el comedimiento y la atemperanza procuran conciliar las dos partes en la contienda... En la guerra civil de las Comunidades abundaron los mediadores de buena voluntad, y quizá el mejor ejemplo de ellos lo proporcionen... dos frailes trinitarios, el padre Gayangos, provincial de la Orden en los Rei-

nitarios de España y Portugal, tomo I, Roma, 1898, aclara que CASTRILLO pertenecía a la comunidad del convento de Burgos: «Hijo del convento de Burgos y su conventual», dice en la pág. 145. No menos lacónica resulta en su referencia a nuestro autor la obra de JOSÉ SIMÓN DÍAZ: *Bibliografía de la Literatura Hispánica*, tomo VII, C. S. I. C., Madrid, 1967, pág. 100. Tampoco contienen ningún dato de tipo personal las notas bibliográficas dedicadas a la edición por el Instituto de Estudios Políticos del «Tratado de República», publicadas en *Arbor*, tomo 43, núm. 157, Madrid, 1959, págs. 471 y 472, y en *Razón y Fe*, tomo 160, núms. 733-743, Madrid, 1959, págs. 135 y 136.

No he podido tener acceso a la obra de LICINIO RUIZ y JULIÁN SAINZ DE BARANDA: *Escritores burgaleses*, Alcalá, 1930, que, según SIMÓN DÍAZ, en su obra citada, contiene, en su página 100, una referencia a CASTRILLO.

(27) *La oposición política...*, pág. 17.

nos de Castilla..., y el padre Castrillo» (28). El *Tractado de República*, dice Tierno en otro lugar, supone «un esfuerzo teórico para convertir la guerra civil en un momento del proceso hacia una mejor convivencia y organización de que es testimonio único, pues ni en aquellos meses ni durante muchos años después se publicó nada parecido» (29).

El libro de Castrillo es interesante no sólo por su significación ideológica, al tratar de conciliar, de armonizar, dos pensamientos en tensión; o mejor aún, al tratar de justificar —de ahí su dimensión ideológica (30)— el paso de una situación política de signo democrático y tolerante a otra más autoritaria, hermética y centralizada, sino que es interesante también por sus adherencias de naturaleza utópica. Señala Tierno, como uno de los rasgos más típicos del pensamiento político español de esta época, la carencia en el mismo de utopías (31). Pues bien, en el libro de Castrillo aparecen elementos que suelen acompañar a toda actitud crítica y que funcionan con una significación utópica y parautópica (32), por su carga de disconformidad y anhelo de reforma y por su referencia a una idea «ejemplar», a un orden político perfecto que actúa como instancia crítica. Así sucede, en nuestro autor, con el tema del «estado de naturaleza» interpretado como «Edad de Oro», tópico que aparece en otros escritores políticos del barroco (33), y con su referencia, con una finalidad paradigmática, a la organización política y social de las abejas, a propósito de la cual dice: «pues escribir algo de República fue de la intención contaré para doctrina nuestra el concierto y las condiciones de las abejas, que parecerá cosa no poco maravillosa ver tan gran ejemplo en tan pequeño animal; y parecerán más vergonzosos nuestros defectos cuanto más virtuosos parecieren las costumbres dellas» (34).

(28) *De las Comunidades...*, págs. 323 y 324.

(29) *Ibid.*, pág. 308.

(30) Cfr. KARL MANNHEIM: *Ideología y Utopía (Introducción a la sociología del conocimiento)*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1941, págs. 35-47 y sigs., 63, 67, 69, 87, 110, 111, 133, 155, 171, 172, 232 y 273.

(31) Véase, por ejemplo, su trabajo «Jerónimo de Merola y su "República original sacada del cuerpo humano», en *Revista Internacional de Sociología*, C. S. I. C., número 26-27, Madrid, abril-septiembre de 1949, pág. 248.

(32) Cfr. KARL MANNHEIM, *Op. cit.*, págs. 169 y sigs. Cfr. págs. 35 y sigs.

(33) Cfr. el cap. XXXI (Lib. I) del *Libro Aureo del gran Emperador Marco Aurelio* (Ed. Signo, Madrid, 1936), de ANTONIO DE GUEVARA.

(34) *Op. cit.*, pág. 29. Más adelante escribe desarrollando esa idea: «Y así pluguiese a Dios que nuestros reinos gozasen de tal prudencia, hiciesen tan limpia vida y de sus obras se esperase tan alto fruto. Y pues es digno de admiración no debo callar el gran concierto de las abejas, a las cuales la Naturaleza hizo tan amigas de comunidad, que los hijos y las casas de sus pueblos hacen comunes y siempre obedientes a

Alonso de Castrillo realiza la construcción crítica e ideológica de su «obra» a partir de los supuestos que le ofrece el pensamiento tradicional: las enseñanzas de Aristóteles (política), de Cicerón, de San Agustín y de San Isidoro, junto con otros apoyos teológicos y literarios (Sagradas Escrituras, Virgilio, Ovidio, Tito Livio...), fundamentalmente constituyen el entramado tórico y retórico del *Tractado de República*. Según Tierno, «el cuidado con que Castrillo evita toda mención a un autor contemporáneo o simplemente próximo, y sus vacilaciones, contradicciones y encubrimientos», constituyen un signo más del carácter «cripto político» de su obra: «Quizá se deba en parte a su tono criptopolítico —dice— el que recurra con suma frecuencia a Cicerón. Los libros de Cicerón que menciona, e incluso las menciones concretas, parecen un recurso humanístico al servicio de la ambigüedad de la situación en que se escribió el *Tractado*» (35).

Bajo esos supuestos tóricos y retóricos del pensamiento político tradicional que Castrillo esgrime en cada página de su obra, las ideas políticas de Castrillo, en su significación abierta y mediadora, recogen la influencia democrática de Alfonso de Madrigal («El Tostado») (36) y de Fernando de la Roa —influido por «El Tostado»—, a través de su amigo y superior fray Diego de Gayangos, que adoptó en los disturbios de Burgos una actitud conciliadora, consciente de las razones que asistían a los comuneros (37).

Fray Alonso de Castrillo alude en el prólogo de su *Tractado* a esta acción «mediadora» desarrollada por su amigo y superior P. Gayangos, al que dedica el libro, y que constituye el motivo fundamental del mismo. Sus palabras para esta acción son bien significativas: «Y asimismo —dice— considerando yo los trabajos y cuidados que cercan a Vuestra Paternidad... trabajando por concertar las discordias de las gentes y fatigando su cuerpo y quitando el descanso de su espíritu, por darle a las gentes que no lo tienen, de lo cual aún este nuestro pueblo no poco beneficio y provecho sentimos que rescibiese, concertando las discordias y escusando las guerras civiles de ciu-

grandes leyes»; las abejas «con igual cuidado todas trabajan por todas, y entre tanto que las unas trabajan no descansan las otras». «¡O maravilloso y alto ejemplo —dice en otro lugar— para poder y saber conservar la nuestra natura humana, la cual si las pisadas de las abejas siguiese gozaría de amor, de descanso en la morada, de justicia en el pueblo, de concierto en la compañía...» Ibid., pág. 36.

(35) *De las Comunidades...*, pág. 326.

(36) EDUARDO DE HINOJOSA Y NAVEROS, Op. cit., págs. 171 y sigs. Cfr. JERÓNIMO BECKER: *La tradición política española (Apuntes para una Biblioteca Española de Políticos y Tratadistas de Filosofía Política)*, Madrid, 1896, págs. 193 y sigs.; AGUSTÍN DE ASÍS: *Ideas sociopolíticas de Alonso Polo (El Tostado)*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1955.

(37) Cfr. ENRIQUE TIERNO GALVÁN: *De las Comunidades...*, págs. 318 y 324.

dadanos y las guerras más que civiles de parientes contra parientes, según que por la experiencia pareció en los días pasados, cuando su humildad pudo vencer la soberbia común, y el concierto de sus palabras pudo concertar los corazones tan desconcertados, donde la elocuencia de su lengua pudo ser más poderosa que las armas de todo el pueblo. No parece —concluye— sino que sólo para aquel día y sólo por Vuestra Paternidad escribió Tulio aquellas famosas palabras que dicen: *Cedant arma togae, concedant laurea linguae*» (38).

II

El pensamiento político de Alonso de Castrillo parte del mito del estado de naturaleza, entendido como «Edad Dorada», en el que «las gentes vivían desparcidas por las tierras y por los altos montes» (39), viviendo feliz, pacífica y justamente.

La persistencia de los mitos clásicos bajo los auspicios del humanismo renacentista, la atmósfera intelectual de libre pensamiento, de espíritu de rebeldía, de libertad y de tolerancia que despertó el movimiento renacentista, influido por el erasmismo que conoció extensas ramificaciones en España —lo que ha llevado a algunos autores a caracterizar la época de Carlos I, con todas las reservas que el término exige por inadecuado, como una época intelectual de significación «liberal» (40)— y los tópicos más o menos mixtificadas del ideario comunero, contribuyen, en el pensamiento del fraile trinitario, a una caracterización de la «Edad de Oro» de la humanidad con perfiles revolucionarios no exentos de resonancias utópicas. Para Alonso de Castrillo, en aquella «época feliz», todos los hombres eran libres e iguales y todas las cosas comunes. Al referirse a este período, sus palabras tienen un perfil duro y un eco revolucionario que parece anticiparse a los tópicos de la filosofía política de la Ilustración: «... como quiera que la natura a todos juntamente nos hubo criado iguales y libres —dice—, no hay cosa de que tanto se agravia la natura como de la obediencia, la cual fue introducida más por fuerza y por ley positiva que no por natural justicia... (así, continúa diciendo) salva la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores en edad, toda la otra obediencia es por natura injusta, porque

(38) Op. cit., pág. 4.

(39) Op. cit., pág. 66.

(40) Cfr. ANTONIO CÁNOVAS DEL CASTILLO, Op. cit., pág. 524; JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *La oposición política...*, págs. 100 y sigs., 168 y sigs.; GREGORIO MARAÑÓN, Op. cit., págs. 2, 241 y 243.

todos nacimos iguales y libres» (41). Y añade: «y así como la natura a todos nos crió libres, así la natura a todos nos hizo iguales en la posesión del mundo... (pues) por natura todas las cosas son comunes y ningunas particulares» (42). Castrillo se complace, de la mano de Virgilio (43), en cantar las excelencias de aquella época áurea: «dicen aquellos siglos del Rey Saturno haber sido dorados y así tan agradables, que todos los pueblos regía con mucha paz, que sin jueces, que sin leyes hacían justa vida sin ofensa, todas las cosas eran comunes, no estaban señalados ni partidos los campos» (44).

Aquellos «siglos dorados» desaparecieron con la corrupción de la natura que sobrevino con el pecado del hombre, con la codicia —en realidad está aludiendo, aunque no lo declara explícitamente, a la propiedad privada—: «la inocencia y la justa y mansa conversación de que nuestro linaje humano gozaba en los principios del mundo —dice Castrillo—, sabemos ser todo corrompido por sola avaricia» (45); «... y donde 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 diversos abominables linajes de cubdicias, que ya parece nuestro mundo estar más cerca de perderse por cubdicia que por fuego del postrero juicio» (46).

Esa corrupción aconteció, según Castrillo —que desenvuelve el pensamien-

(41) Op. cit., págs. 43, 167 y 168. Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Las Comunidades...*, págs. 140, 256, 259, 260 y 265; *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV a XVII)*, tomo I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1972, pág. 426. (Véase la nota 22 de este artículo.)

(42) Op. cit., págs. 44 y 223.

(43) ENEIDA, Lib. VIII.

(44) Ibid., pág. 79.

(45) Ibid., pág. 215.

(46) Ibid., págs. 44 y 45.

Resulta curioso cotejar estos textos de CASTRILLO en donde se expone la tesis de que todas las desgracias y miserias de la Humanidad provienen de la codicia con otro de ROUSSEAU en donde se expresa la misma idea. Según el ginebrino, «el primero que, después de haber cercado un terreno se atrevió a decir: "Esto es mío", y encontró gente bastante ignorante para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civilizada (causa de todos los vicios y males que afligen al hombre)». «Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalite parmi les hommes», en *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, vol. III, Ed. Gallimard, 1964, pág. 164.

Ambos textos deben tener una única fuente común de inspiración. En este sentido resulta interesante un texto de VIRGILIO, citado por CASTRILLO (Op. cit., págs. 79 y 80), que dice: «Antes del reinado de Júpiter —él (dice VIRGILIO) fue el primero que ejerció el arte de remover los campos— no había labradores que arasen los campos ni era lícito acotarlos o señalar límites en ellos; todos los aprovechaban para su sustento

to de San Agustín en un sentido pesimista, al entender que Estado nace de la tiranía que algunos ejercitan sobre otros (47)—, con Caín, que «fue el primero que términos puso a la tierra, edificó ciudad (y) cercóla de muros (mandando) allí... convenir a todos los de su casa» (48).

A la corrupción que trajo la codicia sucedieron «muchas muertes, muchas guerras, muchas discordias, mucha sangre humana injustamente derramada» (49), y, con ellas, la extinción del comunismo primitivo, aludida anteriormente, y la desaparición de la libertad y de la igualdad entre los hombres, quedando los más débiles a merced de la codicia y del poder de los más

y la tierra misma daba espontáneamente, y con más liberalidad que ahora, todos los frutos.» *Georgicas*, Lib. I. Véase la Epístola XC de SÉNECA.

El período anterior al reinado de Júpiter constituye la Edad de Oro, la cual se prolongó, según OVIDIO, en cuya *Metamorfosis* se inspiró CASTRILLO más de una vez, «hasta que Júpiter, después de haber precipitado a Saturno en el abismo, se proclamó Emperador del mundo (empezando entonces), la Edad de Plata». *Metamorfosis*, Lib. I, cap. 2.

(47) En este sentido escribía GIERKE: «... en orden al origen del poder temporal se desarrolló la teoría según la cual, en oposición a la fundación supraterrena de la Iglesia, el orden estatal, en su conjunto, procede de una fuente terrena y pecaminosa. Surgió el importante axioma de que únicamente a consecuencia de la depravación de la naturaleza humana, por la caída original, había venido al mundo el señorío del hombre sobre el hombre, y, con él, la propiedad, mientras que al puro derecho divino y natural correspondería la libertad general y la comunidad de bienes.» *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*, III, Berlín, 1881, pág. 125. Cfr. ANTONIO TRUYOL Y SERRA: *El Derecho y el Estado en San Agustín*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, págs. 113 a 115.

(48) *Ibid.*, pág. 86. Esta idea que CASTRILLO pone en boca de Flavio Josefo (*Antigüedades*, Lib. I) aparece especialmente subrayada por ALONSO DE MADRIGAL. El abulense escribe al respecto: «En aquel tiempo Caín, vagando inquieto y temeroso por el remordimiento de su crimen, y no atreviéndose a aparecer ante su padre, tomó secretamente a Calmana, su esposa (que era también hermana suya, por exigirlo así la necesidad de aquel tiempo) y se dirigió a la tierra oriental; "entonces —sigue el mismo texto sagrado— conoció Caín a su esposa, la cual concibió y dio a luz a Herroch; y edificó una ciudad, a la que puso por nombre el (mismo) de su hijo". Esta, pues, fue, con toda verdad, la primera ciudad del mundo, fundada por el segundo hombre. Y esto ocurrió, en verdad, no sin misterio, como indica San Agustín.» (*De Civit Dei*, Lib. XV.)

Porque hay dos ciudades: una, la llamada ciudad de Dios; otra, la ciudad del demonio; ambas comenzaron a un mismo tiempo, se desarrollan simultáneamente y han de ser perpetuas en su duración. En cuanto a la ciudad del demonio, tiene sus bienes en este mundo perecedero, sin que se le reserven para la posteridad más que suplicios; por ello, fue conveniente que el mismo primer hombre que se constituyó en cabeza de la ciudad del demonio fundase la primera ciudad en la tierra. Y esto puede decirse, sin duda, de Caín. *De Optima Polítia*, traducción y estudio preliminar de JUAN CANDELA MARTÍNEZ, Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1954, pág. 33. Véase página 19.

(49) *Ibid.*, pág. 215.

fuertes: «el primero hombre que en el mundo se hizo obedecer de otros hombres —dice Castrillo— usurpó (el nombre de Rey por fuerza)» (50). Alonso de Castrillo recoge así la doctrina agustiniana de que el pecado hizo necesario el empleo de la fuerza por los Gobiernos, y que este empleo fue el remedio divinamente ordenado de los pecados: «la causa primera de servidumbre fue el pecado, porque el hombre por concierto de condición, fuese sujeto a otro hombre, lo que no se hace sino por juicio de Dios» (51).

Con la nueva edad que se inaugura tras la corrupción del hombre, la vida del mismo se vuelve más dura y sombría. Castrillo se sirve, por su especial significación y plasticidad, del mito clásico que distingue en la historia de la humanidad cuatro edades —de oro, de plata, de cobre y de hierro, «no contadas (dice) por cierto cuento de años, sino por cierta inocencia o corrupción de las costumbres de las gentes» (52), y expresiva cada una de ellas del grado de dureza que progresivamente fue adquiriendo la vida entre los hombres después del pecado—, estimando que «así como la tabla se asconde debajo de la pintura, así se asconde la verdad debajo de los cuentos de los poetas» (53). Siguiendo a Ovidio (54), Castrillo describe el proceso de degradación de la vida humana: «... mas después que sobrando la malicia, faltó la virtud de las gentes, afirman los poetas haber comenzado la segunda edad del mundo... la edad de plata, y así entonces comenzaron las discordias y las guerras y las malicias, mas en la tercera edad de cobre todos los males fueron creciendo... (siendo aquella edad) más cruel en los ingenios y más aparejada para las guerras; mas en la cuarta edad, que fue de hierro, bien parecen tan viles y tan duras las obras de las gentes como el metal a quien se compara, porque en esta edad dicen que huyeron la vergüenza y la verdad y la fe, en cuyo lugar entraron los engaños, las traiciones y la fuerza con la cubdicia» (55).

(50) Ibid., pág. 45.

(51) Ibid., pág. 49. «... cuando San Agustín nos habla de la ciudad o República, alude siempre de un modo expreso al "mando" y a la "obediencia". Al indagar la modalidad de este mando y esta obediencia nos encontramos con la realidad del pecado... Habiendo herido profundamente la naturaleza humana, el pecado hizo sentir sus efectos, en acto o en potencia, sobre las formas de convivencia humana, en cuanto que la ignorancia y la concupiscencia del hombre caído hicieron necesaria la coacción. Lo que en el estado de inocencia hubiese sido espontáneo acatamiento y paternal dirección, es ahora sumisión necesaria e inflexible gobierno.» ANTONIO TRUYOL Y SERRA, *Op. cit.*, pág. 140.

(52) Ibid., pág. 83.

(53) Ibid., pág. 84.

(54) *Metamorfosis*, Lib. I, cap. 2.

(55) Ibid., págs. 80 y 81. La influencia de ALONSO DE MADRIGAL es claramente

Esa filosofía de la historia, implícita en el mito poético de las cuatro edades de la humanidad, sirve a Castrillo para dar una explicación racional del panorama desolador que presentaba España en los momentos en que gestó y compuso el *Tractado*: una España desgarrada en sus entrañas mismas por las violencias de las guerras civiles y de las revueltas populares (en Aragón, amotinamiento de los vasallos contra los señores —sucesos de Ariza, de Monclús y de Ayerbe— que no concluyeron hasta 1519; en Valencia y Mallorca, los movimientos de germanías, y en Castilla, la guerra de las Comunidades). Ante la experiencia directa de estos hechos, sobre todo de los excesos y desafueros cometidos en la guerra de las Comunidades (56), el pensamiento de Alonso de Castrillo se vuelve pesimista: «... aunque agora mandase Dios que los hombres obedeciesen a los brutos animales —exclama—, no sería tan duro el agravio como su culpa, pues ya por la malicia de los hombres parece que se pasó la razón en los animales» (57). Con ello, la doctrina política de nuestro autor se sitúa en este punto en lugar más próximo al pensamiento de Juan de Torquemada (*Summa de Ecclesia*, 1453) y de Rodrigo Sánchez de Arévalo (*Summa de la Política*, 1454-55) —antidemócratas tanto en el plano del gobierno eclesiástico (anticonciliaristas) como en el del gobierno civil—, que al de Alonso de Madrigal, conciliarista en orden al gobierno eclesiástico y partidario en el plano político práctico —en el orden teórico sostiene que la Monarquía es la forma de gobierno más perfecta— de un régimen que, de una u otra forma, permita la participación de todos en el ejercicio del poder.

El sentido pesimista de que se tiñe el pensamiento de Castrillo al llegar a este momento, dejando traslucir la influencia agustiniana que sobre él gravita, constituye el supuesto radical que sirve para justificar la necesidad de

perceptible en estos textos de CASTRILLO. El «Tostado», aludiendo a la dureza e inseguridad que a partir de un estado de felicidad fue caracterizando la vida de los hombres sobre la tierra, escribe: «Ovidio, por su parte, distingue cuatro edades del mundo —la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro— y dice que en la primera no existieron casas ni ciudades, ya que no eran necesarias como defensa contra las inclemencias del tiempo o los ataques de los enemigos, sino que aparecieron en la segunda edad, y sólo por razón indicada de defensa.» Op. cit., pág. 32.

(56) Así dice: «Ciertamente, si salud y tiempo me sobraran, como algo escribí de República, algo escribiera de las comunidades, lo cual más por experiencia que por letras se pudiera comprender de los días pasados. Y no piense alguno que el daño de las comunidades es a culpa de todos los comunes... sino (de) hombres peregrinos y extranjeros, enemigos de nuestra República y de nuestros pueblos, porque como tales enemigos provocan a las otras gentes a dañar, a quemar y encender las casas, no tanto con celo de la justicia como con codicia de robo.» Ibid., págs. 7 y 8.

(57) Ibid. págs. 64 y 65.

que la vida del hombre se desenvuelva en un ámbito de vida social organizada por unas leyes y por un poder político que garanticen una convivencia armónica y segura. Resultando imposible, tras la caída, la igualdad de los hombres —pues «ninguna cosa puede ser tan poderosa (como ella) para la perdición de los (mismos)» (58)— se hizo necesario, según Castrillo, que unos obedeciesen y otros mandasen, y que todos desenvolviesen su vida bajo el imperio de las leyes, para que así, castigando el mal y favoreciendo la virtud, resultase el orden y el concierto de la vida entre los hombres (59).

Por eso, Castrillo —y ahí se pone de manifiesto la significación mediadora y ecuánime de su pensamiento político en medio de la vorágine de pasiones y odios que toda guerra civil desencadena—, salvando la bondad y la justicia intrínseca del ideario comunero, tal como él lo veía desde su específica óptica, condena, junto a los desmanes que toda guerra o movimiento revolucionario conlleva, la sublevación comunera contra el Rey en cuanto que venía a atentar contra uno de los supuestos necesarios e imprescindibles de la humana convivencia: «Ciertamente —observa al respecto— ningún justo ni sabio debe dudar que las gentes comunes en los principios pidiesen muy justa justicia, y más parece que se hacen indignos de la justicia rompiendo la orden y el acatamiento con que se debe pedir la justicia, porque cierto es que aun si de algún amigo nuestro alguna gracia esperamos, por el más honesto y gracioso estilo que nuestro saber alcanza, nosotros le pedimos lo que nuestra voluntad nos pide. Pues, ¡cuán cuanto mayor acatamiento debemos pedir a nuestro Rey que a nuestro amigo! Cierto es —concluye diciendo—, que no se debe pedir la justicia ofendiendo a la justicia, porque en balde

(58) Ibid. pág. 8.

(59) Así, dice CASTRILLO: «... para escusar las maldades después que se corrompió la inocencia del mundo, no poca necesidad hubo de que entre los hombres unos hubiese superiores e otros y otros inferiores dellos, que unos mandasen y otros obedeciesen, porque donde hay mayor hay menor y donde hay menor hay acatamiento y donde acatamiento hay concierto, y donde hay concierto todas las cosas son bienaventuradas, más donde todos son iguales, todos son sin orden, y donde no hay orden es infierno, donde no hay concierto en las penas, ni en los penales, ni en los penadores.» Ibid., pág. 59 y 60. «... una misma fue —dice más adelante siguiendo a CÍCERÓN— 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 una misma voz.» Ibid., págs. 231 y 232. «... así son hechas las leyes —añade en otro lugar— porque con el miedo se pueda escusar el humano atrevimiento y también porque la inocencia viva segura entre los maliciosos y en los maliciosos se cause un temor que refrene la licencia de hacer mal.» Ibid., pág. 224.

pide favor de la ley aquel que algo comete contra la ley, de manera que parece indigno de gozar el fruto de la justicia aquel que traspassa la orden con que se debe pedir la justicia» (60).

El pensamiento agustiniano dejó claramente establecido que las instituciones sociales habrían existido aun en el supuesto de que el hombre no hubiese perdido la inocencia originaria por el pecado, ordenándose entonces según el derecho natural impreso en el corazón de los hombres (61). Con el pecado, lo que advino, pues, no fue la necesidad de que los hombres viviesen en sociedad, lo cual era una exigencia de su naturaleza social, sino el desenvolvimiento de esa tendencia bajo la tiranía de los impulsos terrenos, apetitivos y posesivos; de la naturaleza humana inferior; del pecado: la *civitas terrena* (*societas impiorum*) procede del pecado original; el Estado nace de la depravación y del delito; sus fundadores son hombres sanguinarios, como Caín y Rómulo.

Estos supuestos parecen asimilados, aunque de modo difuso, por el autor del *Tractado de República*. Castrillo admite, por un lado, siguiendo a Aristóteles y a la filosofía tradicional, la sociabilidad natural del hombre —«el hombre (es) por natura (dice) animal deseoso de compañía» (62)—, lo que hace pensar que para él la sociedad en sí misma no sería fruto del pecado, sino algo que necesariamente existió también en la primera edad del hombre, en los «tiempos dorados»; la consecuencia del pecado sería la configuración actual de la sociedad, sujeta, como garantía de su paz y concordia, al aparato coactivo del poder político y de las leyes. Por otro lado, y de modo ya más claro, Castrillo denuncia, paralelamente a San Agustín, el origen criminoso del Estado, de la *civitas terrena*, dedicando el capítulo XV de su *Tractado* a considerar «cómo los dos primeros pobladores del mundo, Caín y Nemroth, edificaron los primeros pueblos en ofensa de Dios» (63).

III

Dos son para Alonso de Castrillo las líneas-fuerza que indican los sentidos en que se desenvuelve y realiza, impulsada por factores de diferente significación, la vocación social del hombre: a) En un sentido horizontal o ex-

(60) *Ibid.*, pág. 11. Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo I, página 384.

(61) Cfr. ANTONIO TRUYOL Y SERRA, *Op. cit.* pág. 140.

(62) *Ibid.*, *Op. cit.*, pág. 68.

(63) Véanse las págs. 98 y sigs.

tensivo que, partiendo de pequeños círculos, se amplía e integra en comunidades superiores; y b) En una dirección vertical o jerárquica que lleva a articular la vida social de los hombres en una estructura estamental.

1. El autor del *Tractado* asume así, en el primer sentido, el legado de la filosofía tradicional (Aristóteles, Cicerón, San Agustín...) de que la dinámica de la naturaleza social del hombre le impele hacia la vida en común con otros hombres, la cual se articula, gradualmente, en células de la vida social de diverso ámbito: la familia o casa, la tribu o aldea, la ciudad... Castrillo habla al respecto de la casa y de la ciudad (ciudad) (64) que constituyen para él las células básicas en donde, con diverso alcance y sentido, se desenvuelve la vida social de los hombres. Es verdad que en su obra alude también a esferas más amplias de vida social y política (provincia, Reino...) (65), pero no desarrolla, explícita ni implícitamente, la significación de éstas para la vida política —quizá porque para él el centro de la gravedad del orden político debía seguir siendo la ciudad, constituyendo los Reinos y aun el Estado nacional, entonces recién nacido, entidades difusas de menor cohesión y significado político—.

No obstante, conviene advertir, siquiera sea como contraste, que en el ideario del movimiento comunero, y aun antes, aparece perfectamente tipificada la idea de Reino como entidad política superior a la ciudad que designa «el conjunto del cuerpo político, sin dejar fuera, en principio, a ningún grupo o estamento, aparte del Rey y su séquito» (66). Recordemos al respecto que la guerra de las Comunidades no surge para arreglar problemas domésticos —de las ciudades en particular—, sino que su idea-guía era transformar y mejorar la constitución del Reino: juntarse «todos para dar orden en lo mal ordenado destes Reinos», como decía la ciudad de Toledo (67).

La *casa* es para Castrillo «el primer grado de la compañía humana», definiéndola, siguiendo a San Isidoro, como «morada de toda una familia» (68).

(64) *Ibid.*, pág. 14.

(65) Cfr. *Ibid.*, págs. 20-123, 125 y 164.

(66) JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Las Comunidades...*, pág. 133. Sobre la idea de reino en el pensamiento del abulense, cfr. AGUSTÍN DE ASÍS, *Op. cit.*, págs. 143 y siguientes.

(67) *Las Comunidades...*, págs. 116 a 123.

De todos modos hay que subrayar la existencia en este período de un sentimiento «protonacional» que se manifiesta expresamente en CASTRILLO en la defensa de los naturales del reino y en la condena de los extranjeros como enemigos de la República y del pueblo. *Tractado de República*, págs. 8 y 9. Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo I, págs. 457 y sigs., en especial en págs. 466, 467 y 504.

(68) *Op. cit.*, págs. 14 y 17. SAN ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologiae*, Lib. XV, cap. 3.

El término casa aparece, pues, en el pensamiento del monje trinitario, con una doble acepción, paralela a la significación que la voz familia tiene en Alonso de Madrigal: «familia como sinónimo de casa y familia en cuanto sinónimo de agrupación social humana» (69), pareciendo lo más coherente con el recto pensamiento de Castrillo entender por casa el grupo social fundamental —sociedad conyugal, paterno-filial y heril— que satisfacen sus primeras necesidades en el ámbito de la economía doméstica. Con ello la casa adquiere una significación no sólo social y política, sino también económica y jurídica.

En el proceso gradual de articulación de la vida social, a la casa sigue, según Castrillo, la *cibdad* en que consiste el «segundo grado de la compañía humana» (70), y que constituye la «morada de todo un pueblo» (71). En otro lugar recoge, a través de San Agustín, la idea ciceroniana de ciudad (72), diciendo que «cibdad no es otra cosa sino una multitud de hombres allegados con algún concierto de compañía» (73).

El término ciudad adolece en el pensamiento de Castrillo de una específica «ambigüedad» que se manifiesta claramente al ponerlo en contacto con la idea de Reino. La voz ciudad alude primariamente a la *communitas perfecta* y, secundariamente, a un grupo menor (aldea). La ciudad aparece así definida en el pensamiento de nuestro autor, que incorpora los tópicos de la filosofía tradicional, por dos rasgos cualitativos de significación económica y ética respectivamente. De acuerdo con el pensamiento aristotélico —según el cual para que la *polis* exista es precisa «una comunidad de casas y familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y suficiente» (74)—, Castrillo entiende que «la verdadera cibdad es aquélla que tiene suficiencia y cumplimiento de toda la vida, la cual cibdad es constituida no solamente para vivir, mas para vivir bien» (75), hasta tal punto que faltando las condiciones que hacen posible esa convivencia «queda miserable la conversación,

(69) AGUSTÍN DE ASÍS, Op. cit., págs. 87 y 88. «La familia significa, primero, las personas que la componen, sin referencia al régimen ni a la comunidad económica..., es decir, que existe familia cuando existen personas que por cierto parentesco están unidas espiritual y materialmente.» De otro lado, «la familia, tomada en el significado de casa, es la participación de unos individuos en determinada mesa..., lo que quiere decir que todos los que disfrutan de la economía de una agrupación humana pequeña se conceptúan como pertenecientes a la familia de esa agrupación.» Ibid., pág. 89.

(70) Op. cit., pág. 14.

(71) Ibid., pág. 17. Cfr. *Etimologiae*, Lib. XV, cap. 3.

(72) *De Civitate Dei*, Lib. XV, cap. 8.

(73) Op. cit., pág. 96. Véase la pág. 20.

(74) *Política*, Lib. III, cap. 9, 1280 b.

(75) Op. cit., pág. 65. Véanse las págs. 21 y 22. En el mismo sentido véase

y do falta la conversación deshácese la compañía y deshecha la compañía deshácese el nombre de la cibdad» (76).

Por otro lado, la ciudad no se asienta sólo sobre la suficiencia de medios materiales que hacen posible su autarquía económica, sino que exige, además, para ser tal, que la convivencia de los ciudadanos se desenvuelva de acuerdo con las exigencias de la justicia, pues «aquella cibdad pierde el nombre de cibdad donde se rompen las leyes y se corrompen las buenas costumbres» (77). El pensamiento de Castrillo se desenvuelve al respecto en torno a la idea agustiniana de que aquellos Estados en los que falta un orden justo no son otra cosa que bandas de ladrones (78). De este modo, subraya que «si entre los cibdadanos es la vida justa y la conversación mansa, será el pueblo digno de ser llamado cibdad, porque principalmente no de la grandeza del pueblo, más de la virtud de los cibdadanos se cría el nombre de cibdad» (79).

De ahí resulta una importante consecuencia en el pensamiento de Castrillo, que no es sino la acentuación de otro tópico tradicional: la idea de que ciudadano es sólo aquél que posee las virtudes por mediación de las cuales se constituye y conserva la ciudad, lo cual, como subrayó Aristóteles, no significa la identidad del ciudadano con el hombre bueno, pues «la bondad de un ciudadano debe necesariamente decir relación a la constitución del Estado... mientras que, cuando hablamos de un hombre bueno —dice Aristóteles— significamos que este hombre posee una bondad única, la bondad perfecta» (80). Castrillo, desarrollando estas ideas, afirma: «Así como no todo pueblo merece gozar del nombre de cibdad, así no todo poblador de la cibdad merece gozar del nombre de cibdadano..., porque en la verdad no la morada del pueblo más el merecimiento del poblador le causa ser cibdadano» (81). Y hasta tal punto ello es así que, para Castrillo, «el cibdadano se deja de llamar cibdadano cuando por su propio provecho consiente o procura el daño de su República» (82).

RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO: *Suma de la Política*, Lib. I, cap. 8. Edición y estudio preliminar de JUAN BENEYTO PÉREZ, C. S. I. C., Madrid, 1944, págs. 53 y sigs.

(76) *Ibid.*, págs. 21 y 22.

(77) *Ibid.*, pág. 191.

(78) *De Civitate Dei*. Lib. IV, cap. 4. Véase ALONSO DE CASTRILLO, *Op. cit.*, páginas 226 y 227.

(79) *Ibid.*, pág. 28. A propósito de la idea de ciudad en ALONSO DE MADRIGAL, cfr. AGUSTÍN DE ASÍS, *Op. cit.*, págs. 131 y sigs.

(80) *Política*, Lib. III, cap. 2, 1277 a.

(81) *Op. cit.*, págs. 24 y 25. «... la ciudadanía —había escrito ARISTÓTELES— no consiste en estar domiciliado en un lugar determinado.» *Política*, Lib. III, cap. 1, 1274 b.

(82) *Op. cit.*, pág. 191. Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo I, página 436; tomo II, pág. 25.

El vínculo ético que une al ciudadano con los diferentes círculos de vida social es tan profundo y tan radical que la presencia de un hombre o de un círculo menor de vida social corrompidos constituye una amenaza latente para la ciudad y para el Reino entero: «y así como el hombre ajeno de la ley y de la justicia —dice Castrillo— puede corromper una casa, así una casa puede corromper una cibdad, y una sola cibdad basta para corromper un Reino» (83).

Los principios motores que animan este proceso de integración de la vida social del hombre no son, de manera primaria, los motivos utilitarios que derivan de la indigencia del hombre —aunque éstos contribuyan de modo subsidiario (84)—, sino, según el tópico tradicional, la sociabilidad natural del ser humano: «el hombre —dice Castrillo— es animal deseoso de cibdad por natura... Y pues el hombre por natura es animal cibdadano, parece que la misma natura fue causa para que el hombre edificase la cibdad» (85). Alonso de Castrillo subraya aún con trazos más firmes la primacía de la sociabilidad natural del hombre frente a las necesidades y requerimientos derivados de la indigencia humana, al afirmar: «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» (86).

Castrillo indica además que esta inclinación natural del hombre a vivir en sociedad no está impulsada sólo por instintos ciegos de naturaleza animal, sino que aparece promovida y conducida —como con gran sutileza explicó ya Santo Tomás (87)— por la razón (88).

2. Aspecto más interesante que el que acabamos de analizar presenta el pensamiento del padre trinitario al estudiar el proceso de estratificación social que sufre el desenvolvimiento de la vida social desde abajo (pueblo)

(83) Op. cit., pág. 20.

(84) «Y como el hombre sólo no puede bien gozar ni ejercitar la razón sin la compañía, engendró deseo —dice CASTRILLO— de edificar algún pueblo, porque la conversación y la compañía de otros semejantes hiciese más alegre su vida.» Ibid., pág. 65.

(85) Ibid., pág. 66. Véanse las páginas 64 a 68.

(86) Ibid., pág. 68.

(87) Cfr. EUSTAQUIO GALÁN Y GUTIÉRREZ: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945, págs. 9 y sigs.

(88) «Ninguna otra diferencia es entre los hombres razonable y los animales brutos, salvo que a éstos les falta la razón que los hombres tienen, y así no tanto por todos los otros provechos de la natura como solamente por gozar los hombres desta razón buscaron, y por natura desearon, la conversación y compañía de las gentes.» Ibid., página 172.

hacia arriba (Rey), de modo simultáneo a su expansión en círculos de convivencia cada vez más amplios (casa, ciudad...), los cuales no podrían subsistir, como luego veremos, si en la sociedad no existiera autoridad y súbditos, gobernadores y gobernados, con la consiguiente distribución de funciones.

La idea platónica de que en el Estado es preciso que se realicen tres funciones (satisfacción de las necesidades materiales, defensa y gobierno), recayendo las mismas en tres estamentos o clases diferenciados (trabajadores, soldados y gobernantes) es sustancialmente asumida por Castrillo, a través de San Agustín (89), cuando distingue «tres estados de ciudadanos como son (Rey o gobernante), caballeros, mercaderes y oficiales» (90).

Los *oficiales* son los trabajadores manuales, los que «encomiendan su trabajo a las manos» (91), y los *mercaderes*, aquellos que «trabajan con el cubdizoso espíritu», tratando mercaderías o comprando «de otros para vender luego» (92).

Para Castrillo, inspirado por Aristóteles, ni los unos ni los otros son ciudadanos, «aunque la ciudad no pued(a) ser sin mercaderes y oficiales» (93), en cuanto que sus modos de vida están desprovistos de los supuestos precisos que requiere el ejercicio de la virtud, necesaria para la conservación de la ciudad, pues «la cubdicia de los unos como el trabajo de los otros —dice Castrillo— son dos cosas enemigas de la virtud» (94).

(89) Cfr. *De Civitate Dei*, Lib. II, cap. 21; Cfr. EDUARDO DE LA HINOJOSA Y NAVEROS, Op. cit., pág. 75.

(90) Op. cit., pág. 188. Véanse las págs. 189 y sigs.

(91) Ibid., pág. 198.

(92) Ibid., págs. 198 y 201.

(93) Ibid., pág. 200. ARISTÓTELES afirma que «no todas las personas indispensables para la existencia de un Estado deben ser consideradas ciudadanos... y (que) el Estado mejor ordenado no hará ciudadano a un artesano». *Política*, Lib. III, cap. 3, 1278 a.

Ahora bien, esa tesis se relativiza mucho en el pensamiento de ARISTÓTELES puesto que al admitir él que «hay varias formas de constitución, hay que concluir —dice él mismo— que hay varias especies de ciudadanos en situación de súbditos; en consecuencia —añade—, bajo una especie de constitución, la ciudadanía se hará necesariamente extensiva al artesano y al obrero a jornal, mientras que bajo otras formas de constitución ello será imposible; por ejemplo, en una constitución del tipo llamado *Aristocracia*, en la que los honores se confieren de acuerdo con la bondad y el mérito, puesto que la persona que vive una vida de trabajo manual o de jornalero no puede practicar o entregarse a las ocupaciones en que se ejercita la bondad». Ibid., Lib. III, cap. 3-1278 a.

Parece que en relación con este último supuesto —constitución aristocrática— es como hay que entender la fidelidad de CASTRILLO —cuya concepción de la ciudadanía es eminentemente aristocrática (sólo los caballeros son ciudadanos)— a ARISTÓTELES. Cf. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo II, pág. 370.

(94) Op. cit., pág. 198. Para ARISTÓTELES la vida virtuosa requiere de medios materiales suficientes para poner en práctica la virtud; *Política*, Lib. VII, cap. 1, 1323, b.

Que la codicia sea enemiga de la virtud parece cosa clara, pero no sucede lo mismo con el trabajo manual; sin embargo, nuestro autor lo razona diciendo que si «el vil oficio de las manos no ensucia el corazón..., la necesidad, que es carrera de perdición, puede impedir la virtud» (95). Castrillo subraya con firmeza que las riquezas (o «la cubdicia dellas») y la pobreza «cosas son que no pocas veces impiden la virtud y la justicia» (96).

Por encima de los oficiales y mercaderes se levanta el estamento de los *caballeros o nobles*, «a los cuales —dice nuestro autor—... Aristóteles en sus *Políticas* los llama defensores de la República» (97). Este *status* de los caballeros o nobleza aparece definido por las excelencias de sus virtudes —«los caballeros (dice) ... habían de vivir de la virtud» (98)—, de tal modo que «pierden el nombre de nobles y caballeros cuando pierden los buenos preceptos y la noble doctrina de la caballería» (99).

La jerarquía más elevada, dentro de la estructura de la sociedad, corres-

(95) *Ibid.*, pág. 202. Siguiendo a ARISTÓTELES —y frente a EXIMENIS que reconocía la ciudadanía a los mercaderes diciendo que los mercaderes (eran) la vida de la cosa pública—, RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE ARÉVALO declara, en el mismo sentido, que los mercadeantes e los que trahen vida negociatoria e forense propiamente no son çibdadanos ni constituyen ni fazen parte de la çibdad. Cuya causa es —añade— por que los çibdadanos verdaderos e propios antes trabajan por la felicidad e ultima bienandanza en esta vida, los cuales fazen operaciones según virtud, e los que traen vida mercantiva e forense e negociativa no vacan a la virtud ni a sus operaciones, ca su vida no endereça ni ordena a los omes principalmente a virtud, salvo a adquisiciones diversas, ante les es contraria.» *Op. cit.*, Lib. I, cap. VIII, pág. 54.

(96) *Op. cit.*, pág. 228. Véanse las págs. 198 y sigs.

(97) *Ibid.*, pág. 188. Parece que CASTRILLO, aunque cita a ARISTÓTELES, a quien se está refiriendo es a PLATÓN, que asigna a la clase de los «guardianes» la defensa del Estado, tanto de los desórdenes internos como de los ataques de fuera. El equivalente del noble o caballero en CASTRILLO es, en el pensamiento de ARISTÓTELES, el ciudadano, y la precisión específica de éste en el orden de la polis no viene definida por una función militar sino política y judicial: «... un simple y puro ciudadano —dice ARISTÓTELES— se define no por otra cosa sino por el derecho de participar en las funciones judiciales y en el cargo... el que tiene el derecho de participar en un oficio deliberativo o judicial (dentro de la constitución de un Estado) es —señala más adelante— un ciudadano de aquel Estado.» *Política*, Lib. III, cap. I, 1275 a y b.

La concepción militar del caballero —referida a la Orden de Caballería— aparece expuesta por RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO quien recuerda que los «cavalleros (hacen juramento) de nunca dexar el campo ni fuyr vituperosamente ni refusar la muerte por salud de su rey e de la republica». *Op. cit.*, Lib. I, cap. 19, pág. 78.

(98) *Ibid.*, pág. 197.

(99) *Ibid.*, pág. 191. Desde esos supuestos ALONSO DE CASTRILLO realiza una crítica de la nobleza, «destruída y pervertida», en la sociedad de su tiempo. *Cfr.*, *ibid.*, páginas 196 y 197.

ponde *al Rey*, que recibe el poder de manos de los caballeros —parece presente en la memoria de Castrillo las sublevaciones de los vasallos contra los señores en Aragón, que se prolongaron hasta 1519— para que los defienda y proteja frente a las revueltas populares: «los caballeros nobles —dice— hicieron a los Reyes para su tutela y amparo contra la gente común» (100).

Desde estos supuestos, Jerónimo Becker pudo decir, siguiendo a Cánovas, que fray Alonso de Castrillo «puede ser considerado como el representante de la tendencia oligárquica de aquella mal aconsejada nobleza castellana que, al ayudar a la Monarquía y echar por tierra en Villalar las libertades municipales, preparó su próximo y definitivo vencimiento en Toledo, y con éste el triunfo de la Monarquía absoluta» (101). No obstante, Castrillo sabe puntualizar que el poder del Rey es legítimo mientras no incurre en tiranía. Entiende nuestro autor que una vez establecido el poder regio, «la obediencia y el acatamiento que al estado real se debe, tanto parece derecho divino como humano con tal que el servicio (la actuación del oficio real) no se convierta en tiranía» (102). Sin embargo —tratando de justificar seguramente con su mentalidad mediadora en las determinaciones que Carlos V podría adoptar frente al movimiento comunero—, Castrillo llega a sutilizar que la necesidad puede justificar ciertos excesos del poder sin que ello suponga incurrir en tiranía, pues «pocas cosas (son) tan malas, que ya el tiempo (y la necesidad) no puedan hacerlas buenas» (103); y declara expresamente que «aunque alguna vez los Príncipes en los servicios de sus pueblos, excedan las costumbres de sus reinos, no por eso todas veces cometen tiranía ni fuerza» (104).

Con este texto, «alusivo y elusivo» a la vez, pues se desliza entre la ambigüedad de comentarios de la historia antigua y pasajes de Cicerón, parece justificar Castrillo plenamente el «cesarismo» de Carlos V, con lo que se cierra el círculo de su pensamiento en relación con el problema del poder político, que había partido del supuesto de que «salva la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores en edad toda; la otra obediencia es por natura injusta, porque todos nacimos iguales y libres».

La articulación jerárquica de la sociedad en diferentes «estados» (pueblo,

(100) *Ibid.*, pág. 189. Para SÁNCHEZ DE ARÉVALO una de las principales tareas del Rey es evitar las discordias castigando a los malos para que vivan seguros los que viven bien. Lib. II, cap. 9, págs. 111 y sigs. Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo I, pág. 386.

(101) *Op. cit.*, pág. 64. Cfr. ANTONIO CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Op. cit.*, pág. 523.

(102) *Ibid.*, págs. 54 y 55. Cfr. EDUARDO DE HINOJOSA Y NAVEROS, *Op. cit.* pág. 75.

(103) *Op. cit.*, pág. 58.

(104) *Ibid.*, pág. 56.

nobleza, Rey) es para Castrillo el resultado de un proceso de depuración que encuentra su causa radical, última, en la concepción pesimista de la naturaleza humana; concretamente, en la incapacidad para la virtud —base de la convivencia pacífica— del pueblo (oficiales y mercaderes), para ponerse a salvo de la asechanza del cual aquellos que poseen medios para el ejercicio de la virtud, los nobles, los buenos —existe aquí una separación entre buenos (nobles, caballeros) y malos (pueblo) que recuerda la antítesis agustiniana de la ciudad de Dios y la ciudad terrena— «por la gran prudencia o grandeza del corazón de uno solo», se articulan en un nuevo estamento protegido desde la cúspide por el poder político que la nobleza entrega al Rey, todo lo cual, habiendo hecho posible la convivencia pacífica y segura de la comunidad y redundando en provecho de todos, obtuvo también la sanción de todos (105). De este modo resume Castrillo el sentido de ese proceso de estratificación social, diciendo que «los caballeros nobles se hicieron de las gentes comunes y así los caballeros nobles hicieron a los Reyes para su tutela y amparo contra la gente común» (106).

IV

Ocupa un lugar importante en el contexto del *Tractado de República* la preocupación —característica de todas las obras clásicas de política de la épo-

(105) CASTRILLO describe así este proceso: «Como nuestro género humano ya fuese multiplicado, juntamente se multiplicaron las maldades con las gentes... y así los hombres escogieron algún hombre más virtuoso, más justo y más prudente que los otros para que gobernando la comunidad esforzarse los virtuosos, defendiese los medianos, castigase los peores, y así se dice noble cuasi notable en virtud, sobre los comunes, y asimismo se halló la nobleza cuando entre los principios siendo la gente común maltratada de sus enemigos se pudieron librar todos por la gran prudencia o grandeza del corazón de uno sólo, el cual, como aprovechase a todos, todos le consagraron con este título de noble de manera que los comunes hicieron a los nobles y los nobles hicieron a los Reyes.» *Ibid.*, pág. 190.

(106) *Ibid.*, pág. 189. No debe olvidarse —porque ello está gravitando permanentemente sobre el pensamiento de CASTRILLO y explica en gran medida su posición conciliadora— que el pueblo, en el curso de la guerra de las Comunidades, desbordó en muchos momentos a sus dirigentes entregándose a toda suerte de atropellos, siendo dignas de destacar su inclinación a la anarquía —propia de toda masa revolucionaria que se niega a obedecer a sus jefes— y su decidida intención de aniquilar a la nobleza. Fray ANTONIO DE GUEVARA, testigo de los acontecimientos, observaba que los sediciosos buscaban quitar el gobierno a los caballeros y ponerlo en manos de los plebeyos (*Epistolas familiares*, cit., I, pág. 308), y a GUTIÉRREZ DE LOS RÍOS, uno de los más famosos

ca— en torno a los factores que inciden en la estabilidad y prosperidad de los Estados y las causas que originan su ruina.

La filiación moral de la política para un sector del pensamiento español —junto a éste hay que destacar la existencia, en nuestra doctrina tradicional, de un eticismo de significación humanista y estetizante y de una larga corriente de pensamiento político secularizado que hunde sus raíces en el mismo medioevo, y que, tras el auge del erasmismo en España, continuaría dando espléndidos frutos aun bajo el hermetismo y la intransigencia religiosa de los austrias (107)— en donde la política misma es reflexión moral —en cierto modo, la aplicación al plano de la actividad política del sistema agustiniano de las virtudes cristianas—, se deja traslucir en Castrillo, quien, de acuerdo con los tópicos políticos tradicionales, se cuidó muy bien de subrayar la significación ética de la ciudad haciendo de la justicia la base de la convivencia humana y el fundamento del buen gobierno.

Siguiendo a Cicerón (108), fray Alonso entiende que «el principal oficio de la justicia es no agraviar a ninguno ni hacerle injuria, si primero no fuere injuriado o provocado a injuria, y usar de las cosas comunes como de comunes y de las cosas suyas usar como de propias» (109). La justicia, así entendida, es para Castrillo la base de la convivencia humana y del buen gobierno: de la convivencia humana, porque «sin la justicia —dice— todo el concierto de nuestra conservación y toda amistad de nuestra compañía humana, en tanto sería deshecha y corrompida que desparcidos por los campos y por los altos montes, moraríamos como animales brutos y aun cosa dificultosa sería —añade— en los campos y en los montes morar los hombres sin la justicia seguros» (110). Es más, aun admitiendo que hay reinos sin justicia, los cuales, siguiendo el pensamiento agustiniano, entiende Castrillo que no son «sino grandes hurtos» (111), hace notar nuestro autor que todo grupo humano, por perverso que

comuneros palentinos, se le atribuye haber dicho: «Antes de que este mes salga aves de ver en que paran los cavalleros y quedaran pocos vivos», cit. por JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Las Comunidades...*, pág. 263. Véanse las págs. 104 a 107, 203, 231 a 234, 251, 252, 262 y 263.

(107) Véase el estudio de JOSÉ ANTONIO MARAVALL: «Consideraciones sobre el proceso de secularización en los primeros siglos modernos», incluido en el volumen *La oposición política...*, cit., en especial págs. 141 y sigs., 147, 156 y sigs., 176 y sigs., y 182 y sigs.

(108) *De Officiis*, Lib. I, cap. 7.

(109) Op. cit., pág. 223.

(110) *Ibid.*, pág. 223. Cfr. RODRIGO SÁNCHEZ ARÉVALO, Op. cit., Lib. II, cap. II, páginas 117 y sigs.

(111) Op. cit., pág. 227.

sea, no puede subsistir sin un «mínimum» de justicia, hasta el punto de que «aun los mismos malhechores no pueden entre sí vivir sin ella» (112). De modo más radical aún, Castrillo encuentra que es precisamente la justicia —manifestación a su vez de la racionalidad— aquello por lo que el hombre difiere y es superior a los animales: «por la justicia y por la razón que se encierra dentro de la justicia —dice— somos diferentes y más excelentes que las bestias fieras» (113).

Al constituir la justicia la piedra angular de la convivencia humana —la clave «por la cual se conserva la nuestra compañía humana» (114)—, así como la fuente nutricia del bien común, el cual dice Castrillo «vive de la justicia y nace de ella» (115), la justicia se erige también en criterio y norte de la actividad política, del buen gobierno, que tiene por fin crear, mantener y defender la armónica y pacífica convivencia entre los hombres. Así resulta que si «la ciudad —según Castrillo— justamente podría perder el nombre o título de ciudad... cuando (ella) es mal gobernada» (116), el buen gobierno, que es el que ejecuta y realiza la justicia, edifica y mantiene la ciudad: «la buena gobernación —escribe Castrillo, al respecto— 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» (117).

La significación del mundo ético para la convivencia política no se agota en la justicia si no que juntamente con ella han de cooperar otras virtudes de los ciudadanos que contribuyen a «concertar» y «conservar» la república. Castrillo cita al respecto la «prudencia» (118), el «concierto» (119), el «acatamien-

(112) Este pensamiento, de origen ciceroniano, aparece recogido por CERVANTES en su *Quijote*: «... y haciendo (el bandido Roque Guinart) brevemente el tanto, volviendo lo no repartible y reduciéndolo a dineros, lo repartió por toda su compañía, con tanta legalidad y prudencia que no pasó un punto ni defraudó nada de la justicia distributiva. Hecho esto, en lo cual todos quedaron contentos, satisfechos y pagados, dijo Roque a don Quijote:

»—Si no se guardase esta puntualidad con éstos, no se podría vivir con ellos.

»A lo que dijo Sancho:

»—Según lo que aquí he visto, es tan buena la justicia, que es necesario que se use entre los mesmos ladrones.» *Don Quijote de la Mancha*, parte II, cap. LX, en *Obras Completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1967, pág. 1482.

(113) Op. cit., pág. 223.

(114) Ibid., pág. 171.

(115) Ibid., pág. 170.

(116) Ibid., págs. 21 y 22.

(117) Ibid., pág. 164.

(118) Ibid., págs. 31 y 32.

(119) Debe ser entendido como inclinación a la vida en común. Así dice CASTRI-

to y obediencia cerca de su rey» —«sin (los cuales) no hay república pacífica ni perfecta ni reino bienaventurado» (120)—, y la «constancia», que conserva a la justa voluntad en el ejercicio de la virtud, de tal modo que «ni perezca ni se corrompa» (121).

No escapa a la observación del padre trinitario la importancia de la buena fe, como necesaria exigencia de la justicia, en el trato y comercio de la vida social, señalando así que «debe ser la conversación del ciudadano justa y honesta y no cautelosa 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» (122).

Sobre las huellas de Cicerón, que interpretó el engrandecimiento de su patria como premio a su lucha por el derecho, legitimando así las conquistas romanas (123), Castrillo trata de probar su tesis de la incidencia de la virtud en el engrandecimiento de los pueblos con una apología exaltada e ingenua de la gesta romana: para él «los romanos poseyeron el imperio del mundo siendo más amados que temidos, haciendo beneficios y no injurias, haciendo muchas veces guerras en favor de sus amigos y los fines de su guerra o eran piadosos o necesarios» (124); «los romanos —dice en otro lugar— no compraron el mundo por dineros, mas con la virtud señorearon a todos los que tenían los dineros porque no conquistaron toda la tierra tanto con la fortaleza y con las armas como con la virtud» (125).

Si la estabilidad, la paz y el engrandecimiento de los Estados descansa sobre la virtud, el vicio, por el contrario, labra su ruina. Este es el otro aspecto del esquema con el que la filosofía tradicional trata de subrayar la vir-

LLO: «Y pues es digno de admiración no debo callar el gran concierto de las abejas, a las cuales la natura hizo *tan amigas de comunidad*, que los hijos y las casas de sus pueblos hacen comunes y siempre obedientes a grandes leyes.» *Ibid.*, pág. 34. Véase página 31.

(120) *Ibid.*, págs. 31 y 43. Véanse las págs. 43 y sigs.

(121) *Ibid.*, pág. 38. Véanse las págs. 31-38 y sigs.

(122) *Ibid.*, págs. 26 y 27.

(123) Señala CICERÓN: «... mientras el Imperio romano se mantenía con beneficios, y no con injusticias, las guerras se emprendían o por los aliados o por el Imperio, y la clemencia o la necesidad las terminaba. Era nuestro Senado el común refugio y amparo de todos los reyes, pueblos y naciones y en sólo defender con justicia y fidelidad a los aliados cifraban toda su gloria nuestros magistrados y generales, de suerte que con más razón se podían llamar patrocinio de todo el mundo que dominación.» *De Officiis*, Lib. II, cap. 8.

(124) *Op. cit.*, pág. 237.

(125) *Ibid.*, págs. 206 y 207.

tualidad de la ética en la política. Fray Alonso de Castrillo se pliega rígidamente a este esquema utilizando, una vez más, la historia de Roma como campo experimental para probar este aserto, diciendo que los romanos «después que olvidaron las buenas costumbres de su ciudad, perdieron el señorío del mundo, el cual con tan virtuoso trabajo hubieron alcanzado» (126). Piensa Castrillo que el peor vicio para la prosperidad de los Estados es la avaricia; la avaricia destruyó la paz de la «edad dorada» y ella corroe los cimientos mismos de la comunidad política que son la justicia (127).

Si la ciudad se mantiene fundamentalmente por obra de la virtud y el ciudadano merece llamarse tal precisamente por la virtud de la que «se cria el nombre de ciudad» (128), esa exigencia ética adquiere una dimensión rayana en lo heroico, en la santidad, cuando se refiere a aquel que es cabeza de los ciudadanos: el príncipe. En este sentido llegó a pensarse que el príncipe, en cuanto órgano más eminente, en cuanto cabeza del cuerpo político, había de ser el más perfecto, hasta el punto de que su comportamiento y majestad no debía ser sino un reflejo de los atributos divinos (129).

Castrillo asume el legado de la tradición tomista relativo a la educación de los príncipes (130) y que en el siglo XVI español había de constituir el «Evangélio de la política cristiana» (131). Fray Alonso de Castrillo, fiel a esta tra-

(126) *Ibid.*, pág. 185. Véanse también las págs. 186 y sigs. Cfr. CICERÓN: *De Officiis*, Lib. II, caps. 8 y 23.

(127) «... la igualdad de la justicia —dice fray ALONSO DE CASTRILLO al respecto— muy lejos querría morar de la avaricia, el cual vicio señaladamente parece el mayor de todos..., de manera que toda República vive siempre oprimida cuando son avarientos los gobernadores della, porque o ellos corrompen la justicia por su provecho o corrompidos por dineros quitan la justicia de los unos por darla a los otros.» *Ibid.*, página 217. Véanse las páginas 216 y 217. Cfr. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Op. cit.*, Lib. II, cap. VI, págs. 104 y 105.

(128) ALONSO DE CASTRILLO, *Op. cit.*, pág. 28.

(129) En esta línea de pensamiento fray SALVADOR DE MALEA escribiría más tarde, en 1644, acerca del Príncipe: «Ha de ser tan bueno, que sea exemplo de bondad; tan incomprendible, que ninguno alcance sus secretos. Tan grande, que ninguno podrá medir su poder con facilidad. Tan perfecto, que no mendigue cosa alguna de nadie. Con tanta simplicidad, que en él no se halle doblez ni fingimiento. Tan inmutable, que han de ser raras las veces que mude de parecer. Tan presente a todo su reino, que tenga noticia de lo general y particular, y porque concluyamos, de todo aquello que a Dios atribuimos y en El conocemos como perfección infinita, en el Rey se han de hallar ciertos vislumbres con perfección limitada por ser hombre.» *Gobierno del Príncipe*, Génova, 1644, fol. 2.

(130) Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De Regimine Principum ad Rege Cypri*, Lib. I, capítulos 7 y 8.

(131) Cfr. MARÍA ANGELES GALINO CARRILLO: *Los tratados sobre educación de*

dición cristiana que en España alcanzaría su cénit en la polémica maquiavelismo-antimaquiavelismo, subraya insistentemente que el príncipe ha de ser fundamentalmente virtuoso y que la virtud ha de constituir su imprescindible patrimonio. Entre las virtudes que debe poseer el príncipe nuestro autor destaca la fe, la piedad, la mansedumbre, la liberalidad (132) y, según se desprende del contexto de su obra, la elocuencia, entendida como arte de persuadir. Esta constituye para Castrillo un valioso *organum* del saber político en cuanto que «ninguna cosa es así tan excelente ni valerosa (como ella) para la salud y para el concierto de nuestra compañía humana» (133); Castrillo, consciente de la significación mediadora de la elocuencia en el ámbito humanista, e impresionado por la experiencia inmediata de su época histórica y, concretamente, por la función conciliadora lleva a cabo en el recurso de la guerra de las Comunidades por su superior fray Diego de Gayangos, está fuertemente persuadido de la virtualidad de la elocuencia, como instrumento de la razón, para concertar «las discordias y (excusar) las guerras civiles de ciudadanos contra ciudadanos», pues para él la razón y la palabra son más poderosas que todas las armas (134).

Pero de todos modos la virtud que en mayor proporción debe poseer el

Principes (Siglos XVI y XVII), C. S. I. C., Madrid, 1948, págs 41, 42, 105 y sigs. y 125 y sigs.

(132) Op. cit., págs. 232 y 233. A propósito de la liberalidad dice que el Príncipe no debe ser pródigo (cfr., *ibid.*, págs. 218 y 219) pero sí debe premiar los servicios y beneficios recibidos y redimir cautivos (cfr., *ibid.*, págs. 220 y 221).

CICERÓN distingue la prodigalidad de la liberalidad (*De Officiis*, Lib. II, cap. XVI) y a propósito de esta última indica: «Es menester practicarla con muchas precauciones. Porque, en primer lugar, ha de mirarse bien que la liberalidad no sea perjudicial a los mismos a quienes pensamos hacer beneficio, y aún a los demás. Lo segundo, que no exceda las facultades del que da, y además, que a cada uno se dé según que lo merezca, que es el fundamento de la justicia, adonde debe todo encaminarse.» *Ibid.*, Lib. I, capítulo 14.

(133) Op. cit., pág. 5.

ALONSO DE MADRIGAL había subrayado, en su *De Optima Politia*: «... Cicerón, en su Retórica, alabando las excelencias de la elocuencia, afirma que en los primeros siglos los hombres vivían solitariamente hasta que uno de ellos, dotado por la Naturaleza de gran ingenio y de palabra acomodada a tal ingenio, valiéndose de los recursos de la elocuencia, invitó a aquellas gentes ignorantes y rudas a establecer la comunidad política», pág. 32. Cfr. CICERÓN: *De Officiis*, Lib. II, cap. 14.

(134) Esta fe, en la racionalidad del hombre, que implica un cierto optimismo antropológico en contradicción con el pesimismo que destilan otros pasajes de su obra, según apuntamos ya, aparece iluminada fundamentalmente por la admiración que despertó en él la actitud mesurada, conciliadora, de fray DIEGO DE GAYANGOS. Respecto de ella dice que «su humildad pudo vencer la soberbia común y el concierto de sus

príncipe, según Castrillo, es la justicia, templada por la misericordia. «Todo gobernador de república que es puesto por ejecutor de leyes —dice— debe tener las mismas condiciones que tiene la misma ley (la cual ha de ser honesta y justa)» (135). Todo el que ha de gobernar la república, añade, desenvolviendo una idea ciceroniana, ha de guardar dos preceptos fundamentales: «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 la favorezcan, que entre tanto que curan la una parte no dejen enfermas las otras... (pues) el que parte de los ciudadanos estima y parte de los ciudadanos menosprecia muchos linajes engendra de perdición, así escándalo como de discordia y todo buen gobernador todo su corazón ofrecerá y todo se dará a sí mismo a la república, no trocando la justicia con las riquezas ni con el estado o poder de cualquiera y antes se obligará a la muerte que desamparar la justicia» (136). Sin embargo, como Santo Tomás («*iustitia sine misericordiae crudelitas est*»), piensa Castrillo —no debe olvidarse que escribe en el momento de la derrota comunera y con una intención mediadora— que la «justicia no mezclada con la misericordia más se podría llamar áspera que provechosa», por lo que «no en todos los tiempos —dice— se debe guardar el rigor de la justicia» (137). Con ello, afronta nuestro autor la problemática de la justicia, de la equidad y de las partes potenciales de la justicia, entendidas éstas como virtudes anexas que facilitan e impulsan la realización de la justicia —lubricando su proceso de actuación— y hacen más humana y estable la conveniencia entre los hombres (138).

El buen gobernante ha de ser justo y, a la vez, misericordioso, debiendo evitar a toda costa caer en los dos vicios que de forma más directa corroen

palabras pudo concertar los corazones tan desconcertados... (y) la elocuencia de su lengua pudo ser más poderosa que las armas de todo el pueblo». Op. cit., pág. 4.

(135) Ibid., pág. 225.

(136) Ibid., pág. 226. Véanse las págs. 225, 230, 231 y 232. Cfr. CICERÓN: *De Officiis*, Lib. I, cap. 14, y Lib. II, cap. 8.

(137) Op. cit., pág. 232. Cfr. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, Op. cit., Lib. II, capítulo 9, págs. 112 y 113. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo II, página 437.

(138) SANTO TOMÁS subrayó de modo claro esa realidad ética y sociológica: «El propósito de mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante los preceptos de la justicia será insuficiente —decía— si por debajo de estos preceptos no echa raíces el amor.» *Summa contra gentes*, III-130. Un moderno filósofo del Derecho, HELMUT COING, explica así la causa fundamental de ese fenómeno: «... el amor es el que más da, por encima de todo mérito y medida; el amor no mide ni calcula; da y unifica mientras que la justicia separa y distancia.» *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1950, pág. 114.

y destruyen la justicia y la misericordia y que, son, respectivamente, la codicia y la ira. Por eso aconseja fray Alonso que «deben considerar los príncipes de no ser rigurosos contra los súbditos, pues la mucha ira y el mucho rigor aún es vedado contra los enemigos» (139). La ira destruye la misericordia e, incluso, la mesura, el equilibrio y la proporción que exige la justicia, engendrando el temor en los súbditos y destruyendo con ello la base misma del normal ejercicio del poder, y, a la larga, la estabilidad y permanencia del poder mismo: «ninguna cosa —dice Castrillo al respecto— será al príncipe tan graciosa como ser amado, y ninguna cosa tan desconveniente como ser temido, porque nunca fueron firmes las cosas que nacen del miedo y para hacer perpetuo a todo gobernador siempre fue el miedo mala guarda de la perpetuidad» (140).

Tampoco debe ser el príncipe avaricioso (141) pues entiende Castrillo que «toda república vive siempre oprimida cuando son avarientos los gobernadores della, porque o ellos corrompen la justicia por su provecho o corrompidos por dineros quitan la justicia de los unos por darla a los otros», de modo que «la igualdad de la justicia —dice— muy lejos querría morar de la avaricia» (142).

(139) Op. cit., págs. 232 y 233.

(140) Ibid., pág. 236. Véanse las págs. 232 a 238.

(141) Probablemente quiera hacer CASTRILLO con esta idea una crítica velada a la avaricia que se achacó a los colaboradores flamencos que Carlos V trajo consigo y cuya codicia fue tan grande y descarada que, habiendo desaparecido la moneda de oro, sobre todo los ducados de a dos, se hizo popular el dicho:

«Sálveos Dios, ducado de a dos
que monsieur de Xévres no topó con vos.»

Por su parte, RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO aconsejaba en su *Suma de la Política* que el Rey «deve escoger consejo de ome temprado e continente e de ome sin cubdicia e ambición. Onde San Gregorio —continúa diciendo—, en el Registro, hablando con un rey de Francia dezía: "No te sería fiel consegero el que a tu fazienda ama más que a ti"», cit. Lib. II, cap. 6, págs. 104 y 105.

(142) Op. cit., pág. 217. En otro lugar añade: «Pues la inocencia y la justa y mansa conversación de que nuestro linaje humano gozaba en los principios del mundo, sabemos ser todo corrompido por sola avaricia, al gobernador de la República cuyo oficio es aumentar el bien común y sustener la compañía de sus cibdadanos en justicia y en paz no conviene lo que debe conservar con abstinencia corromperlo por avaricia porque desta manera quedaría la justicia esclava de la avaricia.» Ibid., pág. 215.

A este respecto observaba SANTO TOMÁS, comentando a ARISTÓTELES: «... no conviene a la República hacer jueces a los pobres y codiciosos. De donde es que cuentan las historias que siendo elegidos por los cónsules romanos dos varones que fuesen a gobernar a España, de los cuales uno era muy pobre y el otro muy avariento, porque litigaban sobre cuál había de ir, fueron llevados sus nombres al Capitolio y Escipión Africano fue de parecer que no se enviase ninguno de ellos, diciendo que cada uno

Así, al ser la avaricia hija de la riqueza —«las riquezas no aprovechan de otra cosa salvo de emponzoñar los corazones con las yerbas de su cubdicia» (143)— Castrillo aconseja que el gobernante no sea rico pues «todo rico —dice— es cubdicioso, y el cubdicioso es injusto, (y) el injusto es malo» (144).

De todo ello resulta, en el pensamiento de Castrillo, que «cuando alguno se hubiere de colocar en oficio de gobernación de República débense considerar no las riquezas, más las virtuosas costumbres del buen varón» (145).

destruiría el gobierno político, y otro cualquiera, porque los tales son para las ciudades como sanguijuelas en el cuerpo humano.» *De Regimine Principum*, Lib. IV, cap. 15.

A la hora de redactar estas notas sólo he tenido a mi alcance la traducción del *De Regimine Principum* hecha por don ALONSO ORDÓÑEZ DAS SEIJAS Y TOBAR, Madrid, 1624. Ello explica el estilo arcaico de muchos de los párrafos transcritos.

(143) Op. cit., pág. 209. Véase las págs. 207 y 228. CASTRILLO explica así las causas más profundas de ese proceso genealógico: «Cierta cosa es que como los tesoros y las pasiones de los ricos no son ciertas, y obligadas a la desdicha, de la poca seguridad nace su cubdicia y de la cosa no cierta nunca se engendra hartura, de manera que como nunca se acaba su cubdicia nunca acaban de ser ricos.» *Ibid.*, pág. 213.

(144) *Ibid.*, pág. 207. Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo II, página 108.

(145) Op. cit., pág. 211. Véanse las págs. 206 a 213.

Esta problemática atrajo la atención de SANTO TOMÁS comentando a ARISTÓTELES. Considera, en primer lugar, el sabio de Aquino, en su *De Regimine Principum*, los peligros que encierra confiar el gobierno a los pobres: «También reprende el filósofo entre los lacedemonios otra cosa por donde se destruyó su gobierno político, que es acerca de la elección de los jueces, porque los elegían pobres, los cuales, forzados por la necesidad, se dejaban corromper de los mayores por dineros, por donde era oprimida la justicia y ejercitada la tiranía (Lib. IV, cap. 15)... Enseña también el mismo filósofo en el gobierno de los calcedonios un documento acerca de las elecciones y es que no se hagan con arte o por suerte, sino que se elijan de los virtuosos, porque acontece que algunas veces cae la suerte sobre algún pobre, el gobierno de los cuales es peligroso, porque como él mismo dice arriba y mostramos, es imposible que el que tiene necesidad gobierne bien, y que pueda tratar como conviene de los negocios públicos; porque por la necesidad es sediento de las ganancias y se aparta de la virtud, y no puede ser señor de sí...» (Lib. IV, cap. 20.)

Por otro lado, enseña SANTO TOMÁS, que el gobierno de los ricos tampoco está exento de peligros ya que entre otros inconveniente, dice, «se da ocasión a que los hombres amen y procuren las riquezas por cualquier camino que puedan, por cuanto la naturaleza humana siempre apetece el honor». (Lib. IV, cap. 20.)

El aquinatense resuelve esta problemática diciendo que debe gobernar el virtuoso aunque sea pobre, porque la pobreza puede ser «de dos maneras, conviene, a saber, voluntaria y forzosa... Esta pobreza (la voluntaria) no se excluye del gobierno, sino la segunda, que es la forzosa; porque raramente o nunca gobierna bien, ni trata sino de henchir su vacío apetito. La razón de lo cual, y la diferencia de estas dos pobreza, se puede sacar del fin de cada una de ellas. El fin de la pobreza voluntaria es un bien

Hasta aquí hemos visto, desde los supuestos de una concepción eticista de la política, los factores inmanentes a la dinámica misma del orden político que originan su grandeza o su ruina; esto es, el papel que la virtud y el vicio desempeñan en las diversas alternativas de la vida del Estado. Pero a Castrillo le preocupan también los factores trascendentes al proceso político que, sin embargo, pueden influirlo y condicionarlo de modo decisivo. Lo que en definitiva preocupa a Castrillo es dar una respuesta satisfactoria, coherente con su concepción ética de la política, de la prosperidad y del papel hegemónico que han alcanzado en el discurrir de la historia pueblos no cristianos: «cosa digna de gran maravilla —dice— parece que a los romanos, seyendo infieles, permitiese Dios que así fuesen señores del mundo, como si para ellos sólo hiciera el mundo» (146).

La respuesta a esta cuestión la encuentra Castrillo de la mano de la teología; para él Dios da algunas veces el triunfo a los infieles, según un criterio de rigurosa justicia, para premiarles por sus virtudes y buenas obras que en otro caso quedarían sin recompensa, ya que los infieles no podrán salvarse. Así pues, viene a decirnos que como Dios «a estos tales (infieles) no les tiene de dar el cielo... quiere darles la gloria deste mundo sobre la tierra, porque no quede virtud sin gracias» (147).

Desde otra perspectiva Castrillo se ciñe al pensamiento agustiniano según el cual Dios permite, en ciertas ocasiones, el triunfo de los infieles como castigo de los cristianos, por sus muchos pecados: «Muchas veces por las maldades de los unos —dice Castrillo subrayando esa idea agustiniana— hace

honesto o de virtud, y el fin de la pobreza necesaria es un bien útil a que está inclinado su apetito, esto es, por cuya causa hace las cosas, como lo dice el filósofo; y así todo lo que hacen los que tienen esta pobreza, lo hacen a fin de henchir el vientre y la bolsa, pero los que tienen pobreza voluntaria, como quien ha menospreciado las riquezas, todo lo que hacen lo encaminan a fines virtuosos, y así, cuando gobiernan las ciudades, siempre procuran en ellas el bien de la virtud, el cual es el bien de los hombres, como dice Aristóteles en el primer libro de las *Éticas*.» (Lib. IV, cap. 15.)

Por último, estima conveniente SANTO TOMÁS, siguiendo a ARISTÓTELES, que cuando se ofrezca «elegir algún pobre que fuese virtuoso... para quitarle la ocasión de darse a ganancias ilícitas, la República lo (provea) de lo necesario» (Lib. IV, cap. 20, cfr. el capítulo 8).

Observa, por su parte, RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO que «deve el conasegero (del príncipe) ser no mucho rico ni mucho pobre. Ca, como dize Seneca, al rico no le abunda cosa alguna, al pobre fallece de lo necesario, e la mengua le fará declinar de la justicia». Op. cit., Lib. II, cap. 7, pág. 105.

(146) Op. cit., pág. 177.

(147) Ibid., pág. 178.

Dios poderosos a los otros, por castigar con el poder de los unos los pecados de los otros» (148).

Ahora bien, el eticismo político de Castrillo aparece templado por la atención que presta a la constitución orgánica del cuerpo político en el sentido de que la estabilidad y la prosperidad del Estado no dependen exclusivamente de factores éticos (de las virtudes del gobernante y de los súbditos) sino también de la buena articulación orgánica del mismo que en gran medida va a posibilitar y a potenciar la puesta en práctica de las virtudes.

Este rasgo de su pensamiento, que se presenta con un perfil de modernidad —pues el proceso de secularización del saber político ha convertido a este saber en una reflexión técnica sobre la organización y funcionamiento de la sociedad y del poder que le gobierna, con exclusión de todo problema o preocupación ética, que cuando aparecen lo hacen con una significación puramente instrumental— merece una consideración aparte, si bien es preciso advertir que aquí no se halla desconectado del aspecto ético del mismo sino estrechamente vinculado a él.

V

El pensamiento de fray Alonso de Castrillo tiene el mérito de subrayar la significación que los factores económicos y políticos —concretamente la distribución de la riqueza entre los ciudadanos y la articulación técnica del poder— tienen en la salud del cuerpo social, conectándose así con una tradición de pensamiento sociológico-político no ajena a Aristóteles.

Como el Estagirita, Castrillo piensa que la pobreza y la riqueza —situaciones extremas y opuestas— «impiden la virtud y la justicia» (149). Castrillo, a través de Fernando de la Roa y de «el Tostado», recoge y asimila el tópico, de raigambre aristotélica, del «término medio» (150), entendiendo que la salud y estabilidad del orden social y político dependen en gran medida de la extensión de la «clase media» (151); cuanto más amplia sea la clase media de un

(148) *Ibid.*, pág. 178. Cfr. SAN AGUSTÍN: *De Civitate Dei*, Lib. XIX; SANTO TOMÁS DE AQUINO: *De Regimine Principum*, Lib. III, cap. 7.

(149) *Ibid.*, pág. 228.

(150) Cfr. ENRIQUE TIERNO GALVÁN: *De las Comunidades...*, pág. 325.

(151) ARISTÓTELES sostiene a este respecto: «En todos los Estados, por consiguiente, hay que señalar tres divisiones: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los que están entre esos dos. Así, pues, puesto que se admite que lo que es moderado o intermedio es lo mejor, es evidente que una cuantía media de todos los bienes de fortuna es la cantidad mejor en orden a la posesión. Porque este grado de riqueza es

Estado mayor será su estabilidad política, porque el ejercicio de la virtud es posible «en los que tienen mediatamente las cosas necesarias, los cuales pueden vivir sin cubdiar —ello no es posible en los mercaderes (ricos), por el extremo de las riquezas, ni en las oficiales (pobres) por el extremo de la necesidad— (por eso, añade Castrillo) cuanto más ciudadanos tienen destos medianos, tanto más sus repúblicas viven bienaventuradas» (152). Por el contrario, en los pueblos donde los unos poseen poco y los otros mucho (sucede que) o la gente más baja se levanta o el poder de los ricos se ensombrece, o se levanta tiranía por el uno o por el otro extremo» (153).

Con aguda penetración, Castrillo entiende que el último resorte que anima este proceso sociológico, para decirlo con palabras de hoy, y en función del cual pueda encontrarse una explicación suficiente de dicho fenómeno, es el amor o despego que el hombre tenga al orden social en que vive; amor o despego que se encuentra fuertemente condicionado, como recordaría Alonso de Madrigal, por el arraigo y los intereses materiales del ciudadano que son, en definitiva, los que le empujarán hacia una actitud conservadora o revolucionaria. Las palabras de nuestro autor son bastante explícitas al respecto al sostener que «la naturaleza de la tierra, las haciendas, las moradas, los hijos y las mujeres... (son cosas que) engendran el entrañable amor de la República,

el más apto para obedecer a la razón, mientras que a una persona que es excesivamente bella, fuerte, noble o rica o bien lo opuesto —en exceso pobre, débil o de mediana posición— le es difícil seguir el mandato de la razón, pues los primeros se convierten más a la insolencia y a la gran maldad, y los últimos, sobre todo, a la malicia y a la maldad despreciable, y los motivos de toda injusticia y todo crimen son la insolencia o la malicia. Y, además, la clase media es la menos inclinada a evitar el cargo y a codiciarlo, y esas dos tendencias son nocivas para el Estado. Es evidente, pues, igualmente —añade— que la comunidad política gobernada por la clase media es la mejor, y que es posible que estén bien gobernados aquellos Estados en que la clase media es numerosa y de preferencia más fuerte que las otras dos o, en todo caso, que una de ellas, pues añadiéndose a un lado, provoca un equilibrio e impide que los extremos opuestos existan. De aquí que lo mejor sea que los hombres que detentan el poder político posean una riqueza moderada y suficiente, puesto que donde unos poseen un grado muy elevado de propiedad y otros no poseen nada tiene lugar o bien una extrema democracia o una oligarquía sin mezcla, o incluso puede surgir de los dos extremos una tiranía, porque la tiranía nace tanto de una democracia como de una oligarquía en grado sumo desenfundadas, mientras que procede mucho menos a menudo de las formas medias de constitución y de las que se aproximan a ellas.» *Política*, Lib. IV, capítulo 9, 1295 b, 1296 a.

(152) Op. cit., págs. 202 y 203. ALONSO DE MADRIGAL, Op. cit., pág. 38. Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Las Comunidades...*, pág. 264. *Estado moderno y...*, tomo II, página 353.

(153) Op. cit., pág. 203.

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» (154).

Junto con la adecuada distribución social de los bienes materiales, el otro factor de significación orgánica del que depende, de modo decisivo, la estabilidad y la salud del cuerpo político es la constitución política, como diríamos modernamente, la organización y articulación técnica del poder. Castrillo se refiere a esta idea con el término «república». La «república» es para nuestro monje «una cierta orden o manera de vivir instituida y escogida entre sí por los que viven en la misma ciudad» (155). Para Castrillo «república» quiere decir tanto como «orden político», y ese término no es más que la traducción de la idea aristotélica de «politeia», que Alonso de Madrigal, «el Tostado», tradujo al latín por «politia». «Politia» o «política» para «el Tostado», «es un orden según el cual han de agruparse los ciudadanos para constituir una ciudad... Este orden consistirá —añade— en que coloquen sobre sí a un solo hombre para que gobierne siempre, o en que vayan gobernando todos por tiempos iguales, o en que gobiernen los virtuosos o los que aventajan en poder a los demás, etc.» (156). «Politia» quiere decir régimen político, organización del ejercicio del poder, determinación de sus titulares..., y esa significación entraña el término «república» en el contexto de la obra de Castrillo, muy influida por la doctrina del abulense y, en especial, por su opúsculo *De Optima Politia*. Ahora bien, hay que puntualizar que la concepción de la

(154) Véase el opúsculo *De Optima Politia*, de ALONSO DE MADRIGAL, págs. 19, 36 y 51, y la *Suma de la Política*, de RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, Lib. II, cap. 12, páginas 121 y sigs. Todavía, en 1584, PEDRO SIMÓN ABRIL, comentarista de la *Política*, de ARISTÓTELES, recordaba a este respecto que los caídos en un bajo nivel de pobreza son «demasiadamente atrevidos, como gente que no tiene qué perder», cit. por JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *La oposición política...*, pág. 219. Véanse las págs. 219 y 220. Sobre PEDRO SIMÓN ABRIL, cfr. JERÓNIMO BECKER, Op. cit., págs. 37 y sigs.

(155) Op. cit., págs. 28 y 29, cfr. la pág. 125.

(156) Op. cit., pág. 37.

A propósito de «politia» o «republica» interesa señalar que para ALONSO DE MADRIGAL la «ciudad no es uno solo, sino muchos que convienen en unidad de lugar y de ley». Ello significa que el orden de vida social que supone la «republica» implica una comunidad de leyes que en el pensamiento del abulense es uno de los rasgos constitutivos de la ciudad. Para «el Tostado» el orden de vida unitario que constituye la ciudad «se logra por la unidad de lugar y por la identidad de las leyes (y hasta tal punto) es tan necesaria la unidad de las leyes que si lográsemos encerrar por un muro a dos ciudades pero (regidas por) leyes distintas, no (habríamos) logrado hacer una ciudad sino (que continuarían siendo) dos ciudades.» AGUSTÍN DE ASÍS, Op. cit., págs. 132 y 135. Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo I, págs. 436 y 437.

«república» sostenida por Castrillo —«una cierta orden o manera de vivir instituida y escogida entre sí por los que viven en la misma cibdad»— constituye una adaptación del significado del término, bajo la influencia de la escolástica democrática de la baja Edad Media y concretamente del pensamiento de Fernando de la Roa y de «el Tostado», autores de franca tendencia democrática al ideario comunero, constituyendo esta acepción, como observa Maravall, «una forma democrática de gobierno, en cuanto que escogida libremente por los ciudadanos» (157).

Respecto de la organización del ejercicio del poder y la determinación de sus titulares, que constituyen la temática fundamental de la «república», fray Alonso de Castrillo, desarrollando supuestos doctrinales aristotélicos y del abulense, piensa que el ejercicio del poder por una persona no debe ser vitalicio, justificando esta proposición con razonamientos que denotan un maduro conocimiento de los hombres y de las cosas del mundo político. El mando político no debe ser vitalicio, piensa Castrillo, porque, en primer lugar, el dilatado ejercicio del mismo, lejos de hacer bueno al que lo detenta, lo corrompe y estorba el ejercicio de la virtud (158) y, en segundo lugar, porque el poder no vitalicio impulsa al gobernante a ser más justo, pues si bien es cierto que «los largos tiempos (en el ejercicio del poder) engendran incomportables daños porque la duración del oficio no es sino atrevimiento para el pecado», sin embargo, «el temor que todo gobernador tiene de ser puesto súbdito o gobernado le hace más justo cuando gobierna» (159). Por eso, colige a Castrillo, que «para ser más segura la República no conviene ser perpetuos los gobernadores della... (pues) la perpetuidad del oficio gran atrevimiento parece para el pecado, porque los gobernadores perpetuos desprecian la gente común, trocan el provecho del pueblo por el provecho suyo, tienen mayor sagacidad en los hurtos, acometen más presto las injurias, osan olvidar la justicia sin la cual ninguna criatura es perfecta, ni República firme y así el largo tiempo de su oficio abrevia la salud de su pueblo y engéndranse otros innumerables daños que nacen destos» (160).

(157) *Las Comunidades...*, pág. 198. Véanse las págs. 90, 145 y 148.

(158) «... ningún cargo de gobernación ni otra dignidad es de por sí tan buena que haga bueno al que la tiene, más antes, por el contrario, aquella bondad que hallamos en el que es gobernado por otro toda la pierde cuando se hace gobernador de otros, de manera que toda dignidad no ayuda tanto cuanto impide para alcanzar la virtud y pues la dignidad estorba la virtud, cosa peligrosa parece poseer mucho tiempo la dignidad porque creciendo el tiempo mengua la virtud y crece la cubdicia y hácese trabajosos de sufrir los gobernadores.» Op. cit., pág. 165. Cfr. págs. 163 y sigs. Cfr. JERÓNIMO BECKER, Op. cit., pág. 194. EDUARDO DE HINOJOSA Y NAVEROS, Op. cit., pág. 75.

(159) *Ibid.*, pág. 162.

(160) *Ibid.*, págs. 163 y 169. La posición de fray ALONSO DE CASTRILLO al respecto

La tesis sustentada por Castrillo de que el ejercicio del poder por el gobernante no debe ser vitalicio, en armonía con la posición democrática de Alonso de Madrigal (161), le lleva a sostener, perfilando más su pensamiento, que la mejor forma de gobierno sería una Monarquía electiva en la que el Rey fuese elegido por los caballeros para que les sirviese «de tutela y amparo contra la gente común» (162). Dos razones fundamentan esencialmente esta nueva

refleja claramente una actitud política de marcado carácter republicano que coincide sustancialmente con el ideario político del movimiento comunero, una de cuyas preocupaciones constantes fue «suprimir la perpetuidad de los cargos, para que no sean convertidos en objetos patrimoniales por quienes los poseen, y no se consideren dueños de ellos, en lugar de servidores del común». JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Las Comunidades...*, página 201. Véanse las págs. 202, 204, 210 y 211.

Los antecedentes de esta actitud política, que adquiriría gran auge en la mentalidad democrática de la escolástica de la baja Edad Media, pueden rastreadse hasta SANTO TOMÁS y ARISTÓTELES. SANTO TOMÁS, comentando a ARISTÓTELES, señala: «... el filósofo en las *Éticas*, dice: "Que las acciones del hombre son de materia contingente, y que por esto varían de bien a mal y de mal a bien; y por tanto la perpetuidad del gobierno es peligrosa"». *De Regimine Principum*, Lib. IV, cap. 8, pág. 178.

RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO sostiene, por su parte, comentando al estagirita: «... según dizen los sabios antiguos e sennaladamente Aristóteles en sus *Políticas*, la causa principal que mucho turba el buen regimiento de toda cibdad o reyno es quando en la tal comunidad los juezes o regidores o consules tienen luego tiempo los tales oficios e son en ellos perpetuados... porque los oficiales que supiesen que han de ser perpetuos en los tales officios cometerían muchas injurias e farían oprisiones e agravios a sus vezinos, de lo qual se guardarían sabiendo que en breve su officio expiraría.» *Op. cit.*, Lib. II, cap. 12, págs. 120 y 121.

(161) *Op. cit.*, págs. 24 a 28.

(162) Cfr. JERÓNIMO BECKER, *Op. cit.*, pág. 65. EDUARDO DE HINOJOSA Y NAVARROS, *Op. cit.*, págs. 72.

Interesa observar que la elección del Rey por los caballeros exclusivamente no supone, en el contexto de la época, una relativización de los principios de la representación democrática que con tanto vigor había postulado el movimiento comunero. MARAVALL observa, al respecto, que en «una concepción corporativa, el "todo" se encuentra representado por la "valentior pars", no sólo cuando se trata de individuos sino también de "corpora" o "colegia"». *Las Comunidades...*, pág. 114. Insistiendo sobre el sentido y alcance de la representación democrática en el ideario comunero, añade MARAVALL: «Debemos advertir que por muy evolucionado que lo reconozcamos, ese principio de representación no deja de mantenerse en un plano estamental, dentro del cual tan sólo podemos vislumbrar el comienzo de una concepción que en toda Europa tardará siglos en granar... (mientras tanto serán) únicamente los "meliores et maiores terrae" los que monopolizan el derecho de hacer constar su parecer y su voluntad, incluso en la determinación del representante y su comisión, de manera que los demás, la masa de los no distinguidos, no (contará, y tendrá) únicamente un papel pasivo... En la concepción comunera de la representación política —añade— se mantiene la limitación estamental de que tan sólo un corto número de ciudades tomen parte en

tesis de nuestro monje trinitario: la primera tiene una significación pedagógica que se refiere a la preparación del gobernante para su tarea política. Castrillo entiende al respecto que conviene al bienestar de la Monarquía que el gobernante haya sido antes súbdito y que los súbditos puedan ser en algún momento gobernantes, pues, «en la verdad —nos dice— aquél sabrá ser mejor súbdito que algún tiempo mandó y aquél sabrá mejor mandar que en algún tiempo fue súbdito» (163). La segunda razón que Castrillo esgrime en favor de la Monarquía electiva se conecta directamente con el significado ético de la política: la elección es preferible al sistema hereditario de designación del titular del poder porque, lejos de entrañar «gran atrevimiento para el pecado», como este último, fomenta e inclina al ejercicio de la virtud, porque «la cubdicia de la gloria de ser reelegidos... (hace a los gobernantes) más justos» (164).

Complemento necesario del carácter temporal del ejercicio del poder y de la elección como método para la determinación de su titular es, en el pensamiento de Castrillo, la institución de la «responsabilidad política» del gobernante. Esta institución, perfilada en el orden práctico y con sentido moderno en el régimen político inglés posterior a la revolución y asumida como uno de sus rasgos específicos por el moderno movimiento constitucionalista (165), encuentra un interesante antecedente doctrinal en el ideario comunero (166) y, concretamente, en el *Tractado de República* del monje trinitario. Dicha institución tiene en el pensamiento de nuestro autor un doble apoyo: de un lado, se presenta como exigencia de justicia del proceso de ordenación social que lleva al establecimiento de un poder político y cuya obediencia, en principio, «es por natura injusta —según Castrillo— (porque) todos nacimos iguales y libres». Así las cosas, entiende nuestro autor que sería un agravio «contra nuestra natura humana» el que «un hombre obedezca y consienta ser gobernado de otro, sin que el gobernador... se obligue a dar cuenta de cómo gobierna» (167). De otro lado, la necesidad de que el gobernador deba dar

las Cortes y representen al todo; de la misma manera, esas ciudades, como otras muchas, ejercían derechos del mismo carácter estamental sobre los lugares de su tierra, siendo exclusivamente los miembros activos de la ciudad cabeza los que elegían alcaldes, síndicos, etc.» Ibid., págs. 141-142. Véanse también las págs. 115, 149, 204 y 205.

(163) Op. cit., pág. 26.

(164) Ibid., pág. 167.

(165) Cfr. GIUSEPPE UGO RESCIGNO: *La responsabilità politica*. Dott. A. Giuffré. Editore, Milano, 1967, págs. 153 y sigs.

(166) Cfr. JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Las Comunidades...*, págs. 201, 202, 204, 210 y 211.

(167) Op. cit., pág. 168.

cuenta de su actuación encuentra en Castrillo una justificación puramente funcional: establecer en la arquitectura política de la Monarquía un resorte más que contribuya a impulsar el comportamiento ético, justo, del gobernante, pues entiende nuestro monje que «son los hombres menos malos cuando saben que han de dar razón de su mal» (168).

Junto a estos factores de significación técnica que exige el buen régimen político, la mejor «república», Castrillo, puestos sus ojos quizá en la imagen en que va cuajando el Estado moderno, cuyo eje viene constituido por un poder fuerte y centralizado servido por un equipo de funcionarios, subraya la necesidad de que «el Monarca se encuentre auxiliado en el ejercicio de sus funciones por otras personas y órganos que compartan con él la tarea de gobernar y hacer justicia» (169).

Ahora bien, para concluir, interesa subrayar que el pensamiento de fray Alonso de Castrillo, respecto del problema del mejor gobierno, está tan lejos del eticismo de signo mesiánico como del tecnicismo político moderno. Para Castrillo, la bienandanza de la Monarquía no depende de modo tan fundamental de factores de significación ética, como supuso, por ejemplo, el mesianismo de un fray Juan de Salazar (170) o de una sor María de Jesús de Agreda (171), ni de supuestos predominantemente técnicos, como sostendría posteriormente el movimiento constitucionalista de signo democrático y liberal, preocupado por levantar una máquina política cuyo funcionamiento garantizase el buen gobierno de la comunidad política. Para Castrillo la respuesta última acerca del buen gobierno no le corresponde de modo inmediato

(168) *Ibid.*, pág. 168.

A propósito de estas instituciones a las que hemos hecho referencia —el carácter electivo del titular del poder político y la responsabilidad política del mismo— ALONSO DE MADRIGAL observa: «En el pueblo, debe perseverar siempre el poder de elegir los Príncipes y el de corregirlos, pues no puede enajenarse enteramente sino aquello de que se es propietario, y la nación no es dueña del poder soberano, sino mera depositaria», cit. por EDUARDO DE HINOJOSA Y NAVEROS, *Op. cit.*, pág. 72. Véase también la página 75.

En relación con toda esta temática véase JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Estado moderno y...*, tomo I, págs. 436 y 438, y tomo II, pág. 499.

(169) *Cfr. op. cit.*, págs. 128 y sigs.

(170) *Cfr. Política española (1619)*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945. Sobre este autor véanse JERÓNIMO BECKER, *Op. cit.*, pág. 173, y mi trabajo *Fray Juan de Salazar, moralista político (1619)*, Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho, volumen número 9, Ed. Escelicer, Madrid, 1972.

(171) Véanse las *Cartas de Sor María de Jesús de Agreda y de Felipe IV*, edición y estudio preliminar de CARLOS SECO SERRANO, B. A. E., tomos 108 y 109, Madrid, 1958.

Véase también JERÓNIMO BECKER, *Op. cit.*, págs. 39 y sigs.

ni a la ética, ni a la técnica, aunque ambas desempeñen una importante función en la dinámica del mismo, sino al saber político, a la «ciencia —como él dice— que toca cerca de la gobernación de los hombres y de los pueblos» (172). La importancia que, en función de sus supuestos antropológicos pesimistas tiene en el pensamiento de nuestro autor la conservación y el gobierno de «la compañía humana», le lleva a hacer del saber político «la más excelente de todas las ciencias», y del oficio político «el mayor y más noble de los oficios» (173). Con esto, Castrillo insinúa la trabazón y correspondencia íntimas existentes entre los diferentes factores técnicos que constituyen la estructura de la «república», entendida como constitución y régimen político, y las «virtudes éticas».

Para Castrillo, el saber político, que consiste, en definitiva, en un saber prudencial, conecta, en el proceso de su actualización práctica, la técnica con la ética; esto es, desde los supuestos de la estructura técnica que supone la «república», la constitución del Estado, el saber político debe ordenarse a la realización de la justicia y de las demás virtudes que contribuyen a establecer la convivencia pacífica y estable entre los hombres. Con ello la política no se configura en el pensamiento del monje trinitario, ni como simple saber técnico, ni, tampoco, como mero conocimiento ético, sino como un saber más complejo que pone en contacto y armoniza, en la dinámica de su proceso, la técnica y la ética: como un saber que «toca en la conversación y en la justicia... (en orden) al común provecho de los hombres» (174).

Desde esos supuestos hay que entender la magnificación y exaltación del oficio y del saber político que el *Tractado de República* supone al afirmar que «ningún oficio es tan provechoso ni tan honesto para nuestro bien común», ni «ningún linaje de ciencia es tan esclarecido como aquel que nos enseña conservar y gobernar la compañía de las gentes» (175).

ALBERTO MONTORO BALLESTEROS

(172) Op. cit., pág. 170.

(173) Ibid., pág. 170 y 171. Véase el capítulo XXIII, págs. 170 y sigs.

(174) Ibid., pág. 174.

(175) Ibid., pág. 171.

R É S U M É

Dans le cadre de la littérature politique espagnole du "Siècle d'or", se détache par sa signification politique et idéologique, le *Tractado de República* de Fray Alonso de Castrillo (1521). Ce "Tractado", élaboré dans un moment critique de transition —la Guerre des Communautés— constitue un essai d'union et d'harmonisation, dans une synthèse doctrinale, des forces et idées politiques en conflit provoquées par la guerre civile. En plus de cette dimension idéologique, l'oeuvre de Castrillo est également intéressante car elle contient une série d'éléments qui ont une signification uthopique ou para-uthopique.

Les idées sur lesquelles s'appuie Castrillo pour mettre en contact et harmoniser les forces et théories politiques en conflit sont les thèmes principaux de l'«état de nature» et de la nécessité —qui suit la corruption de la nature humaine par le péché (la cupidité), les discordes et les guerres qui en résultèrent—, de passer de cet état naturel à un "état civil ou politique", organisé par des lois et par un pouvoir politique capables de garantir une vie en commun harmonieuse et sûre.

L'organisation politique de la vie sociale se déroule, selon Castrillo, dans une double direction: d'une part, dans un sens horizontal qui, partant de cercles restreints (famille), s'intègre dans des communautés supérieures (village, ville...), et, d'autre part, dans un sens vertical ou hiérarchique (peuple, noblesse, roi), dans un processus de dépuración à travers lequel les nobles ou seigneurs —de là la signification oligarchique de l'oeuvre de Castrillo—, afin de se défendre des pièges du peuple (officiers et commerçants), s'articulent dans un nouvel ordre protégé depuis le sommet par le pouvoir politique que la noblesse confie au roi.

En relation avec un autre ordre de problèmes, Castrillo fait dépendre la stabilité et la prospérité de la communauté politique non seulement de facteurs éthiques mais aussi, et de façon décisive, de la constitution organique du corps politique. De cette façon, si les vertus du prince et de ses sujets sont nécessaires, est également nécessaire la bonne constitution organique de l'Etat: concrètement, la distribution de la richesse (extension de la "classe moyenne") et l'organisation et articulation technique du pouvoir politique (son titulaire doit être désigné par élection et être responsable de l'exercice de ce pouvoir. Le titulaire ne doit pas être élu à vie). Castrillo sait pourtant souligner le fait que la bonne marche de la république ne dépend pas en dernier lieu de ces facteurs mais plutôt du savoir politique. Castrillo se situe donc aussi loin de l'éthicisme politique de signe messianique que du techni-

casme politique moderne. Pour Castrillo la politique ne se configure pas comme un simple savoir éthique ni comme une simple connaissance technique, mais comme un savoir plus complexe qui met en contact et harmonise l'éthique et la technique, au service du bien de la communauté politique.

S U M M A R Y

The *Tractado de República* of Fray Alonso de Castrillo (1521) represents a landmark in the political literature of Spain's golden Age on account of its political and ideological significance. This "Treatise", conceived and written at a critical moment of transition—the War of the Communities—is an attempt to unite and harmonize in a single synthesis and doctrine the opposing political forces and ideas of the civil war. Apart from this ideological aspect, Castrillo's work contains an interesting array of Utopian or para-Utopian elements.

The ideas which Castrillo used to relate and harmonize these conflicting political forces and ideals were the well-known "state of nature" and the need which followed the corruption of human nature by sin (greed) and resultant discord and war to pass from this "state of nature" to a "civil or political state", organized by laws and a political power capable of guaranteeing social harmony and stability.

The political organization of social life is, according to Castrillo, both horizontal and vertical. The horizontal kind gives one small groups (families) forming part of larger communities (village, town, city); the vertical or hierarchical sort (people, nobility, king) involves a sifting process by means of which the nobles or knights—here we see the oligarchic emphasis in Castrillo's work—in order to evade the snares set by the people (officials and merchants), come to constitute a new class protected at the highest level by the political power which this nobility entrusts to the king.

In another order of ideas, Castrillo sees the stability and prosperity of the political community as depending, not only on ethical factors, but also, and decisively, on the organic constitution of the body politic. Thus, if virtues are required of prince and subjects, a good organic constitution is no less important a requisite in the State; which means, to spell it out, the distribution of wealth (extension of the "middle class") and the organization and technical articulation of political power (access to which should be by election, not for life but for a limited term only, the holder of the highest office being fully accountable during this term). Castrillo prudently emphasizes, howe-

ver, that the success of a republic does not in the last resort depend so much on these factors as it does on political ability. Castrillo is thus equally far from Messianic ethical idealism and the modern ultra-technical approach. Castrillo see politics neither as simple ethical wisdom nor as the application of pure science; for him it is a more complex matter involving the combination and harmonization of ethical principles and technical skills in the service of the common good.