

**CLASSICAL RECEPTION AND HISTORY OF IDEAS
IN 18TH CENTURY. THE CICERONIAN *VIRTUS* AND
HONESTUM IN “THE HONOR OF THE NOBILITY” OF
MONTESQUIEU, AND THE “CIVIC EDUCATION” OF
GASPAR MELCHOR DE JOVELLANOS**

Javier Espino Martín

Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
México

condotiericda@yahoo.es

Abstract

Through the methodology of a selection of theorists of the “Reception Aesthetics”, we intend to analyze the interrelation between Marco Tulio Cicero’s “Horizon of Expectations” (in Gadamer and Jauss’s terminology) and that of two Enlightenment intellectuals: Montesquieu and Gaspar Melchor de Jovellanos. Thereby, we intend to fill in the “blanks” (according to Iser’s terminology) that Enlightened readings of Ciceronian political ethics create in regard to the concrete concepts of “virtue” and “honesty”. Thus, we intend to develop these concepts according to Ciceronian worldview, in contrast to Montesquieu and Jovellanos’s Enlightened perspectives, and to highlight the related turning and rooting points in Cicero’s thought itself. Finally, we will answer the question of to what extent the roman rhetor conditioned the political conception of virtue and honesty both in French and Spanish Enlightenment (in which the prominent interference of English empiricism will also be taken into account), and in what ways these “modern” authors readapted and transformed the “classic” thinker’s ideas according to their own “Horizon of Expectations”.

Keywords: “Horizon of Expectations”, “blanks”, Cicero, Montesquieu, Jovellanos, honesty, virtue.

Received: 24 - 02 - 2016. Accepted: 03 - 05 - 2016.

**ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN E HISTORIA DE LAS
IDEAS EN EL SIGLO XVIII. LA *VIRTUS* Y EL *HONESTUM*
CICERONIANOS EN EL “HONOR NOBILIARIO” DE
MONTESQUIEU Y LA “EDUCACIÓN CÍVICA” DE
GASPAR MELCHOR DE JOVELLANOS**

Javier Espino Martín

Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México, México
condotiericda@yahoo.es

Resumen

A través de la metodología de una selección de teóricos de la “estética de la recepción”, pretendemos analizar la interrelación entre el “horizonte de expectativas” (en terminología de Gadamer y de Jauss) de Marco Tulio Cicerón, con el de los intelectuales ilustrados Montesquieu y Gaspar Melchor de Jovellanos. A partir de ahí, pretendemos rellenar los “vacíos” (según la terminología de Iser), o los *misunderstandings* (en palabras de Hirsch) que la lectura ilustrada hace de la ética política ciceroniana en el término concreto de la “virtud” y la “honestidad”. Así pues, desarrollaremos estos conceptos según toda la cosmovisión ciceroniana en contraste con la ilustrada de Montesquieu y Jovellanos, y resaltaremos, de este modo, aquellos puntos de cambio y aquellos de enraizamiento en el pensamiento del propio Cicerón. En definitiva, responderemos a la pregunta de hasta qué punto el rhetor romano condicionó la concepción política de la virtud y honestidad tanto en el ilustrado francés como en el español (en los que también se tendrá en cuenta la destacada interferencia del empirismo inglés), a la vez que, de qué forma estos autores “modernos” readaptaron y transformaron el pensamiento del “clásico” según sus propios “horizontes de expectativas”.

Palabras clave: “horizonte de expectativas”, “vacíos”, Cicerón, Montesquieu, Jovellanos, honestidad, virtud.

Recibido: 24 - 02 - 2016. Aceptado: 03 - 05 - 2016.

Introducción: la metodología de la “estética de la recepción” aplicada al diálogo entre Cicerón y Jovellanos*

En el presente apartado pretendemos sintetizar las líneas metodológicas que he aplicado al estudio comparativo entre la obra de Cicerón y la lectura de Montesquieu y Jovellanos, a partir de la estética de la recepción clásica.¹ Las directrices de las que se vale la “estética de la recepción” se fundamentan en lo que García Jurado define como modelo “a” y “b”, que supera el modelo convencional, usado por la “tradición clásica” renacentista, de método “a en b”. La metodología de la estética de la recepción pretende pasar de un estudio “imitativo”, donde los autores “antiguos” son considerados como cánones dignos de ser imitados, (o incluso engrandecidos), a un modelo dialógico, en el que se parte, no del canon clásico, sino del lector moderno, que reinterpreta y configura al clásico, según sus nociones ideológicas y su contexto historiográfico y cultural. De este modo, el “b” se convierte simbólicamente en “a”, y el “a” en “b”; es más, el nuevo “a”, que ahora es el autor moderno resulta más “sabio” (*ancien*) y más perfeccionado que

* Este artículo se inscribe en el Proyecto de Investigación para el desempeño de la plaza de Profesor Asociado “C” del Centro de Estudios Clásicos, del Instituto de Investigaciones Filológicas (Universidad Nacional Autónoma de México), con el título: “Literatura latina y estéticas de la modernidad. Recreación, crítica y lectura de los clásicos en los siglos XVIII, XIX y XX”. Por otro lado, el trabajo que aquí presentamos se deriva de las investigaciones que se han llevado a cabo en nuestro proyecto colectivo de investigación P.A.P.I.I.T. (Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica, de la U.N.A.M.), clave IA400915, con título: “Recepción clásica y modernidad. Autores de la Antigüedad clásica en la configuración del pensamiento ilustrado y romántico”, cuyo Investigador Responsable soy yo mismo. En dicho proyecto P.A.P.I.I.T., también se inserta el presente trabajo.

¹ Para Jauss, uno de los principales teóricos de la recepción: “la recepción es una actividad múltiple, en la que el lector debe mediar entre el universo originario de la obra y el propio vivido; debe hacer que los procesos hermenéuticos cooperen: la primera percepción estética (comprensión), la relectura global y retroactiva (interpretación) y la lectura histórica (aplicación). En los tres casos se trata de acciones en las que coexisten la experiencia estética primaria y la reflexión crítica secundaria: la participación empática y la distancia del personaje, como en las dinámicas del juego” (Fusillo, 2012: 119).

el “b”,² que perdería su “magisterio intemporal”. Así pues, del método imitativo renacentista se pasa a uno basado en “encuentros complejos”,³ a partir de, no tanto dos autores que se ponen simplemente en relación, sino de “dos exponentes de complejos sistemas culturales que pueden ponerse en relación, bien sea merced a coincidencias sociohistóricas o a las propias lecturas que los modernos hicieran de los latinos” (García Jurado, 1999: 16). La “recepción” de un autor clásico en uno moderno sigue una “formulación de tensiones”, en calidad de “sistemas complejos” que articulan las presencias explícitas de los autores antiguos en la obra de los modernos.⁴ Precisamente, por eso mismo, la estética de la recepción, tal y como afirma uno de los predecesores de este método hermenéutico, Mijail Bajtín, sigue un procedimiento “dialógico”, que “se desarrolla sobre la frontera entre dos conciencias, dos sujetos”; dicho diálogo se enmarca, además, en las “zonas fronterizas” (Bajtín, 1999: 298), del análisis lingüístico, filosófico, e histórico-literario. Según todo esto, a continuación, pretendemos profundizar en las tesis tomadas de diferentes teóricos de la recepción, que hemos tenido en cuenta para el enfoque de nuestro estudio.

Según las tesis de Eric Hirsch, la base de la comprensión de un autor es el “texto” en sí; y no las reinterpretaciones que de él hacen los críticos posteriores. Por eso mismo, para el presente estudio será de gran relevancia recuperar el significado puro de los textos ciceronianos con respecto a los propios de Montesquieu y Jovellanos. Según eso, el propio Hirsch considera que los textos se estructuran en torno a dos directrices básicas: el “meaning” y el “significance”. En cuanto a la primera, “is that

² Tal concepto comienza en el último tercio del siglo XVII, con la famosa “Querelle des anciens et modernes”, que se plantea entre los partidarios de Charles Perrault (“modernes”) y los de Nicolás Boileau (“anciens”) a raíz del poema, escrito por el primero que llevaba el título de “El Siglo de Luis el Grande” (1687). Perrault afirmaba que los “modernes” supieron menos que los “anciens”, y que éstos, además, debieran ser modelos de imitación, cuando “los actuales modernos se encuentran en la cima de todas las experiencias acumuladas hasta ahora por la humanidad, los *modernes* serían forzosamente también los más expertos y, por consiguiente, los verdaderos *anciens*” (Jauss, 2000: 29).

³ María Rosa Lida Makiel a la que sigue García Jurado habla de un “juego complejo” (1975: 365, *apud*. García Jurado 2016: 28).

⁴ La estética de la recepción sigue modelos que se emparentan mucho con los métodos de la literatura comparada, que han sido analizados profundamente por Claudio Guillén, citado por García Jurado (1999: 19).

which is represented by a text; it is what the signs represent." En cambio, el "significance", por otro lado, "names a relationship between that meaning and a person, or a conception, or a situation, or indeed anything imaginable." Según eso, a menudo, otros lectores pueden captar mejor el "meaning" real del texto que los propios autores y sacarle mucho más jugo que el propio autor: "in some cases the author does not really know what he means, then it seems to follow that the author's meaning cannot constitute a general principle or norm for determining the meaning of a text, and it is precisely such a general normative principle that is required in defining the concept of validity" (Hirsch, 1967: 20). En nombre de esa "validity", muchas veces el "interpreter" hace salir "implications that are «necessary» accomplishments to the author's meaning", pero no se puede obviar que tales "meanings" son las interpretaciones personales de alguien (Hirsch, 1967: 21), independientemente de que el texto lo requiera para su plena significación. Hirsch atribuye que a través de esa "ignorancia del autor inconsciente", los "reader/interpreter", "by claiming to perceive implications of which the author was not conscious, we may sometimes distort and falsify the meaning of which he was conscious, which is not «better understanding» but simply misunderstanding of the author's meaning" (Hirsch, 1967: 21). Precisamente, esos "misunderstandings" coinciden con los "vacíos" que se generan en un texto al ser leído, según la definición de otro teórico de la estética de la recepción, como fue Wolfgang Iser. Los "vacíos" tienen un "efecto diferente sobre los procesos de anticipación y retrospectión y, por ende, sobre la «Gestalt» de la dimensión virtual [del texto], puesto que se pueden llenar de maneras diferentes" (Iser, 1988: 38), lo que da pie a "concretizaciones diferentes" —"acto de *Konkretisation*" (Iser, 1988: 33)—. Lo interesante de todo esto, es que nunca se van a llenar del todo estos vacíos ("dinamicidad" e "inagotabilidad del texto") y cada lector establecerá individualmente la forma de completarlos: "llenará los vacíos a su modo, excluyendo con ello las varias otras posibilidades" (Iser, 1988: 38). Lo más interesante en la teoría de Iser es que lleva la esencia de la recepción a la construcción idiomática y lingüística, con lo que llega a decir que más allá de que las oraciones hacen aseveraciones y dan una información más o menos "objetiva" de la realidad, estas "partes constituyentes" no son la realidad última de los textos, sino que generan unos "correlatos intencionales" que "revelan conexiones sutiles del texto que individualmente son menos concretas que las aseveraciones, las observaciones..." y que van a permitir que el "lector

pueda “ingresar” en el texto” (Iser, 1988: 35). Algo así como, una especie de “energía/materia oscura” (el entrecomillado es nuestro) del texto y que está ahí para que el observador la pueda descubrir. Al intervenir el lector interactúa con el texto, y lo interesante es que estas aseveraciones oracionales “trascienden lo dicho realmente”, y “son indicios de algo que va a suceder, algo cuya estructura está prefigurada por el contenido específico de las oraciones” (Iser, 1988: 36).

Las “intervenciones” del lector se ven muy condicionadas por lo que Gadamer y Jauss denominan como “horizonte de expectativas⁵ (a la que se refiere Iser con el concepto de “frustración de expectativas”⁶), que abarca el contexto socio-cultural e ideológico tanto del autor como del lector: un horizonte “inscrito en el texto (...), conforme al cual el autor produjo el texto”) y un “otro: el horizonte de expectativas del presente desde el cual dialoga el receptor con el texto”; a saber, un “horizonte del autor y otro del receptor, uno del pasado y otro del presente” (Sánchez Vázquez, 2005: 46). Cuando ambos horizontes entran en contacto se produce lo que tanto Gadamer como Jauss, denominan como “fusión de horizontes”.⁷

⁵ Gadamer, siguiendo a Hegel y Heidegger, fue el primero en emplear este concepto y le da un sesgo más filosófico y filológico, al considerar el lenguaje “la hermenéutica suprema”, y describe el concepto de “horizonte histórico” para comprender la tradición, a la que el lector moderno llega con una serie de “prejuicios” (Torner, 2006: 60-61). Sin embargo, para Gadamer el concepto de clásico se convierte en un “prototipo de toda conciliación histórica entre pasado y presente”, por lo que no requiere “la superación de la distancia histórica” (Jauss, 2000: 174), y se vuelve al carácter intemporal que da pie a la poética imitativa renacentista. Por el contrario, Jauss delimita más el concepto y le da un enfoque dinámico, de carácter más historiográfico y literario: “La reconstrucción del horizonte de expectativas en el que tuvo lugar la creación y recepción de una obra en el pasado permite, por otro lado, formular preguntas a las que daba respuesta el texto y deducir cómo pudo ver y entender la obra el lector. (...)” (Jauss, 2000: 171-172).

⁶ No, en vano, Iser, pertenece al mismo círculo de Costanza que encabeza Hans Robert Jauss.

⁷ “Si el intérprete supera el elemento extraño de un texto y ayuda así al lector en la comprensión de éste, su retirada *no* significa desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector: lo que he denominado *fusión* de horizontes. Los horizontes separados como puntos de vista diferentes se funden

En definitiva, el autor moderno pretende, a veces rellenar al autor antiguo, en aquello que considera que le falta (los “vacíos”, o la “concretización” de Iser), o bien enmendarle en aquello en que considera que está equivocado por su inconsciencia e ignorancia de su propio mensaje (los “misunderstandings”, de Hirsch), o bien utilizarlo de plataforma para resaltar sus propias ideas que le han ido surgiendo en cuanto a su lectura, y que completan su “horizonte de expectativas” (Gadamer/Jauss). No obstante, no debemos olvidar que ese “horizonte de expectativas” responde a un proceso dialógico (Bajtín), entre el pensamiento clásico, con su entorno histórico-social, filosófico y cultural, y el moderno, envuelto, a su vez, en su propia historicidad (Jauss), y marcado por el psicologismo del autor moderno que interpreta. De este modo, con la recepción se nos abre un abanico de posibilidades amplio para la interpretación de un autor clásico, que en cuanto al diálogo (“significance”) con el moderno se fija en mayor riqueza de sentidos, su “meaning” se ve resaltado en su especificidad histórica por ese contraste. Por otro lado, siguiendo el concepto de Gadamer de “textos” que se desligan del autor y se resisten, por ello, a la “textualización”,⁸ podemos establecer una relación entre el moderno y el antiguo según si sus intenciones son: 1) “antitéticas” y pretende oponerse y enmendar al clásico en lo que considera que está equivocado, en su “horizonte de expectativas” contra el del clásico;⁹ 2) “acumulativas” y sólo pretende rellenar “concretizando” los huecos del clásico respecto a su paradigma de pensamiento histórico-social y psicológico;¹⁰ o 3) “ideológicas”

⁸ Precisamente, al no estar muy marcados por la intención del autor, este tipo de textos son los que permiten una reinterpretación abierta, ideológica, concretizadora por parte del horizontes de expectativas del autor moderno.

⁹ Tendría que ver con los “antitextos”: el chiste o la ironía, por ejemplo, ya que requiere de un “consenso básico” para que se cumpla (Gadamer, 1998: 334-335).

¹⁰ Tiene que ver con los “pseudotextos”: “material de relleno para enlaces retóricos. Puede ser la sofía, que sólo produce un efecto de especificidad en el lector cuando quebra el texto” (Gadamer, 1998: 335); modo” (Gadamer, 1998: 338).

y emplea al clásico de pantalla para mostrar un reflejo ideológico (“horizonte ideológico”¹¹) siguiendo la idea de intención “pretextual”.¹²

Nuestro propósito en el presente trabajo consiste en analizar hasta qué punto Montesquieu y Jovellanos interpretan en su “significance”, el “meaning” de Cicerón;¹³ de este modo, condicionados por el “horizonte de expectativas”, de la Francia y la España ilustrada de su momento, ambos reinterpretan el “horizonte de expectativas” del periodo republicano de Cicerón. Con ello, los conceptos “ideológicos” ciceronianos se “fusionan” con los conceptos “ideológicos” del ilustrado francés y español, dando paso a una “fusión de horizontes” que recrea y reconstituye tanto el “horizonte” del primero, como del segundo. Por este mismo motivo, nuestro análisis deberá ser detallado en ciertos aspectos muy concretos en que se pueda apreciar la interpretación de *a* (Cicerón) en *b* (Montesquieu o Jovellanos), pero en cuanto a que *b* (Montesquieu o Jovellanos) está leyendo a *a* (Cicerón). Por otra parte, también hemos de considerar que Jovellanos lee a Montesquieu, con el que establece

¹¹ Bajtin habla del “horizonte ideológico” del autor y afirma que “el discurso escrito es de alguna manera parte integrante de una discusión ideológica a gran escala” (Zavala, 1991: 52).

¹² Tiene que ver con los “pre-textos”: son “todas aquellas expresiones comunicativas cuya comprensión no se efectúa en la transmisión del sentido que ellas persiguen, sino que expresan algo que permanece enmascarado”, que se relaciona, por ejemplo, muy especialmente a un “concepto de ideología”, ya que no se produce una “verdadera comunicación”, sino que “sirve de pretexto a unos intereses latentes” (...) “a unos intereses enmascarados” (por ej.: los de la clase burguesa frente a la lucha capitalista) (Gadamer, 1998: 336). También en los “pre-textos” está el papel de los sueños que se “ejercen en la psicología profunda” (Gadamer, 1998: 336).

¹³ Si bien la concepción tanto del “significance” como del “meaning” en el periodo ilustrado, seguía manteniendo una cierta impronta imitativa y continuadora del pensamiento renacentista, ésta cambiará en el siglo XIX (especialmente, en la segunda mitad), al ser sometido a una “tarea de investigación revisionista”, y que, por ejemplo “en materia filosófica” sigue “todavía en curso”, (en los destacados estudios, por ejemplo, de C. Lévy o P. Boyancé [Corso de Estrada, 2008b: 30]). Otra parte de este revisionismo decimonónico ha revalorizado su papel filosófico al “sostener una postura definitivamente positiva en relación con la obra ciceroniana en materia filosófica, aunque restringiendo su aportación al campo doxográfico” (Corso de Estrada, 2008b: 30-31). El método de recepción respecto a la obra ciceroniana empieza en el siglo XIX realmente y continúa en el siglo XX y XXI.

esa misma relación dialógica de *a* y *b* (incluso se puede considerar en una interacción dialógica de tres: *a-b-c*). Para concretar este ámbito de investigación nos centraremos en conceptos como la virtud, el honor y la honestidad que nos valdrán como principales directrices para entender el “horizonte de expectativas” que se manejan en ambos autores según su modelo social. De este modo, el concepto de “honestidad”, con el que se conjuga tanto el “honor” como la “virtud” es el problema económico-social que se planteó en la Roma ciceroniana, que Cicerón interpretó, de una determinada forma, acorde a su “horizonte de expectativas” ideológico, y que Montesquieu y Jovellanos establecerán bajo otras coordenadas que buscan rellenar los “vacíos” y “misunderstandings” que no sirvieron para solucionar el problema económico y social romano, y que la mentalidad ilustrada pretende resolver. La forma de rellenar dichos “huecos” será precisamente o bien mediante la concepción del “honor” germánico de Montesquieu, o el eclecticismo ilustrado entre racionalismo y empirismo, conjugado con la espiritualidad tomista que Jovellanos maneja. Por otro lado, por ser su antecesor, el propio ilustrado español maneja también los conceptos del pensar de Montesquieu. Así pues, el “diálogo” clásico-moderno, adquiere una mayor complejidad, cuando interviene un tercer “interpreter” que ayuda a configurar la recepción del antiguo en el moderno. Según eso y siguiendo las pautas antedichas, se analizará también si Jovellanos “concretiza”, “se opone” o “ideologiza”¹⁴ a Cicerón en la “fusión de horizontes” que se establece entre ambos autores con el filtro intermedio de la lectura de Montesquieu y otros intelectuales ilustrados.

Por otro lado, el enlace que se establece entre los textos que relacionan a un autor clásico con un moderno presenta diversas modalidades tal y

¹⁴ En palabras de Eagleton, la ideología se concretaría en los “modos de sentir, evaluar, percibir y creer que tienen alguna relación con el sostenimiento y la reproducción del poder social” (Eagleton, 1998: 13); de este modo, “los juicios de valor se relacionan estrechamente con las ideologías sociales” (Eagleton, 1998: 13-14). Así pues, “no se refieren exclusivamente al gusto personal sino también a lo que dan por hecho ciertos grupos sociales y mediante lo cual tienen poder sobre otros y lo conservan” (Eagleton, 1988: 13-14). De este modo, Jovellanos “concretizará” el “horizonte de expectativas” ciceroniano, rellenando los “vacíos” que vea en la perspectiva de éste, con el fin de apoyar ideológicamente al grupo de poder (la nobleza) de su época que se verá reforzada con la perspectiva que le da su posición histórica más adelantada en el tiempo frente a la ciceroniana.

como categoriza Gerard Genette (Genette 1989: 14, *apud.* García Jurado 2016: 177) —“hipertextualidad”, “intertextualidad”, “metatextualidad” y “architextualidad”. La relación lingüística que estableceremos entre Montesquieu, Jovellanos y Cicerón se basará especialmente en la “hipertextualidad” que es cuando existe “la presencia subyacente de un texto anterior (hipotexto) en otro posterior (hipertexto)”, donde García Jurado afirma que “los autores modernos siguen acudiendo a los textos subyacentes para evocar y recrear la literatura latina”; también acudiremos a la “intertextualidad”, “la presencia conjunta de dos o más textos, cuya manifestación más representativa es la cita, que pueden ir del “mero adorno” a “su trascendencia como parte integrante de la propia obra” (García Jurado 1999: 31-37). Así pues, nos moveremos entre la presencia implícita (“hipertexto”) o explícita (“intertexto”) del pensamiento y los conceptos ciceronianos en el texto de Jovellanos con el apoyo del filtro de Montesquieu que representaría un intermediario entre ambos.

Con todo ello, estableceremos “una relación polifónica de voces”, como diría Bajtín, que van entretejiendo la manera de recibir conceptos clásicos en el pensamiento moderno, que constituye nuestro objeto de estudio.

Los conceptos del *honor* y lo *honestum* en la mentalidad política ciceroniana

Es importante que empecemos este capítulo definiendo el concepto de honor dentro de la mentalidad grecorromana y cómo se relaciona con la virtud (o la *areté* griega), de modo que se pueda comprender la idea de honestidad que Cicerón desarrolla en su pensamiento político y ético.

El sentido del honor parte de la búsqueda de una “vertebración del orden social”, por lo que se relaciona siempre con la elite aristocrática, puesto que es el “valor supremo de la cultura tradicional”, (...) “construida sobre sólidos principios espirituales, imbuida de un ambiente sagrado e inspirada por una visión aristocrática de la vida”, y “en torno al cual se articulan otros muchos valores, a los cuales, sostiene, nutre y vivifica” (Medrano, 2002: 32). Los conceptos de honor griegos son los de *timé* (“consideración o reconocimiento de la sociedad”), *kydos* (“conciencia de la propia valía”) y *aidós*, con los que se relaciona la *areté* o virtud, y el *thymós*, personalidad o “fuerza interior”, que se manifiesta a través de la “actualización de sus más altas potencialidades para que el

sujeto llegue a ser todo lo que puede y debe ser". Sólo a través del honor, el hombre puede a llegar a ser *makar* (feliz). El concepto de honor se opone al de *hybris*, que son comportamientos desmedidos, carentes del más mínimo sentido del equilibrio que implica el honor (Medrano, 2002: 32).¹⁵ El "honor" resulta un concepto tanto platónico¹⁶ como aristotélico,¹⁷ que se relaciona íntimamente con la virtud, ya que ambos se integran en una mentalidad nobiliaria que buscaba méritos guerreros (los *honores*) a través de su impulso y su coraje tenaz en la batalla (la *virtus* latina, cuya etimología parte de un sustantivo abstracto con la base lexemática de *vir* que es fuerza e impulso): de este modo, el honor sería el lado externo y material de la virtud que se podría enfocar como un *pathos*, propio de las elites nobiliarias que son las que luchan y tienen el coraje suficiente para proteger y conquistar territorios y otros pueblos.

¹⁵ Es ese concepto de "valor, coraje, orgullo, honor" (García-Escobedo, 2016: 37) que nos define como seres humanos sociales en cuanto a, como diría Hegel, "el deseo de reconocimiento" respecto a los demás.

¹⁶ Platón considera el "honor" en dos vertientes; por un lado, principalmente, en plural, y tiene el sentido de "premios" materiales o sociales que potencian la vanidad y la presunción. En este aspecto, son reprobables. Por ejemplo, en el libro I, de la *República* (347b, 1988: 90), nos dice que el "el amor a los honores y a la plata es reprobable" y que "los hombres de bien no están dispuestos a gobernar con miras a las riquezas y a los honores". Por otro lado, Platón confiere al "honor" el sentido de los "premios" que se debe conceder a todos aquellos hombres que se destaquen en alguna acción, como, especialmente, en acciones guerreras y valerosas: "Y a los jóvenes que son buenos en la guerra o en alguna otra cosa debe dotárselos de honores y otros premios..." (*Rep.* Lib. V, 450b, 1988: 261). En ese aspecto, le da al "honor" un sentido positivo, y lo verá como la "recompensa" de los más destacados de los "guardianes" en su formación educativa y servirá de filtro selectivo para los mejor preparados en el gobierno de la república (los "filósofos-reyes") (*Rep.* Lib. VII, 537d, 1988: 372).

¹⁷ La cuestión del "honor", Aristóteles la plantea fundamentalmente en el Libro IV de la *Ética a Nicómaco* (1123b1-1125b26), donde relaciona el honor (τιμή, y también el concepto de "digno de honra", ἄξιος), con la "magnanimidad", "que reside en las cosas grandes" (1123 b, 2005: 136) y el "valor" y la "riqueza". El magnánimo que sería el equilibrio entre el "pusilánime" y el "vanidoso", se considera que es "merecedor de grandes cosas, siéndolo" (1123 b, 2005: 136), lo cual se mide, especialmente, por los "honores" que serían "el premio que se otorga a las más nobles acciones", por lo que "de los bienes externos éste es el más grande" (1123 b, 2005: 136).

Los romanos veneraron al honor que deificaron y lo colocaron al lado de la diosa *Virtus*, a modo de pareja que se cuidaban y mimaban el uno al otro (Medrano, 2002: 3).¹⁸ Pero, si para los griegos *areté* y *thymós* estaban íntimamente ligados, Cicerón, inspirado en la Academia, el Perípatos y en la Stoa,¹⁹ lleva la *virtus* a un nivel más complejo y polisémico y se vuelve “razón perfecta” que “constituye un desenvolvimiento perfecto y acabado que el hombre lleva a cabo de su propia naturaleza”, por lo que el sentido que le da Cicerón a lo “honorable”,²⁰ no es “estrictamente moral”, como la etimología de la *areté*, sino “un sentido lato”, que se funda en la naturaleza. Por este motivo, frente a la monosemia de la *areté* identificada con el *thymós*, la *virtus* para Cicerón alberga “una múltiple predicación semántica”, que corresponde a la “diversidad de los seres del mundo”, y que “encuentra en la naturaleza el principio intrínseco matriz del orden universal y, en el caso del hombre, de la objetividad del orden moral” (Corso de Estrada, 2008: 112).

Cicerón consideraba que la “virtud” era propia de la clase política, ya que por naturaleza estaban preparados para gobernar virtuosamente, pero no debían quedarse en un lado meramente teórico, sino que debían desarrollar y utilizar esa virtud para alcanzar la gloria efectiva y duradera de la república. De hecho, esa “virtud” entregada al “Bien común” recibirá el nombre de “lo honesto” (*honestum*), que, aunque etimológicamente procede del término “honor” (*honos*), este término muestra un sentido más elaborado y responde a una idea de cumplimiento de la función pública (“una virtud que deben poseer

¹⁸ Santo Tomás de Aquino, heredero de toda esta tradición grecorromana sobre el honor y la virtud exalta el concepto de honor y lo considera “lo más próximo a la virtud”, “porque se tributa a Dios y a los mejores”. Sobre un desarrollo de este concepto del honor, del Aquinate, véase *Summa Theologica*, 2-2q. 129, a. 1; q. 131 a. 1 ad 1., referenciado y explicado en Medrano (2002: 22); *honor est praemium virtutis; honor debetur virtuti*, (Medrano, 2002: 74-75). Corso de Estrada dedica todo su estudio a establecer la comparación entre la moral ciceroniana y la del Aquinate (2008b) en los conceptos de “bien común”, “honestidad”, “ley natural”, “caridad”, etc.

¹⁹ Sobre la importancia de estas escuelas en el pensamiento moral de Cicerón, véase Corso de Estrada (2008: 116-126).

²⁰ Lo “honorable” que es el *honestum* del *De Officiis* I, tiene como punto de partida las “inclinaciones naturales ínsitas en todo ser vivo”, dentro del contexto de la doctrina de la *oikeiosis* que explicaremos más adelante (Corso de Estrada, 2008b: 159).

aquellos elegidos en los cargos públicos”), y que deben “adquirirlo los miembros que integran un gobierno”, con el fin de “realizar obras que beneficien a todo el Estado, «generando a su vez el reconocimiento de ser un buen gobierno»” (Bautista, 2007: 11). Lo “honesto”, por lo tanto, es distinto del concepto de honor²¹ que propone Homero, Platón o Aristóteles; para el Arpinate, el honor es un concepto que mismamente se encuentra por debajo de la virtud, como se demuestra en el siguiente pasaje de *De Legibus*, donde se antepone la “virtud” por encima de los “honores” (también añade “belleza y salud”):

52 Por último, si la virtud es deseada a causa de otras cosas, es necesario que haya algo mejor que la virtud; ¿será pues, el dinero o los honores (honores) o la belleza o la salud? Estas cosas, cuando están presentes son muy pequeñas; por otra parte, de ningún modo puede saberse con certeza por cuánto tiempo estarán presentes. ¿O será el placer, lo cual es vergonzoso de decir? Pero ciertamente en ése, despreciable y repudiable, la virtud se discierne aun al máximo (Cic. *De Leg.* I,19,52, 2016: 25).

Por todo ello, a pesar de que Cicerón trata del honor en muchas partes de su obra,²² como los méritos propios de la clase senatorial, no obstante, rehace el concepto de *honos*, transformándolo en *honestum* para amoldarlo al objetivo de la base real del buen funcionamiento real de la *Res publica*:²³

Evidentemente, la belleza moral que exigimos en el alma excelsa y magnífica es producto de las fuerzas del espíritu, no de las del cuerpo. Al cuerpo, sin embargo,

²¹ El concepto de honor (según los conceptos de *timé*, *kydos* y *aidós*, íntimamente ligados a la *areté*) hunde sus raíces en el pensamiento y la cosmovisión belicista y aristocrática homérica (véase al respecto M.I.Finley, 1961: 143 en Sánchez Cuesta, 2001: 6, n. 7).

²² “Cicerón dedica numerosas páginas de sus tratados filosóficos a glosar la importancia del honor para la concepción romana de la vida y para el buen orden de la República” (Medrano, 2002: 34).

²³ Sobre la intensa influencia de Platón y Aristóteles en Cicerón véase Long (1995: 37-61).

hay que ejercitarlo y habituarlo a que obedezca a la reflexión y a la razón en el desempeño de las obligaciones y en la tolerancia de la fatiga. Pero esta **honestidad** que buscamos reside enteramente en la laboriosidad del espíritu y en el pensamiento, y en este orden no prestan menor utilidad los magistrados que gobiernan la República que los generales que conducen los ejércitos (Cic. *De Off.* I, 23, 29, Guiñén Cabañero (trad.), 1989:41).

Lo *honestum* se enraíza en las tesis filosóficas tanto estoicas como de la Nueva Academia (Utchenko, 1978: 271), que encierran en sí todas las virtudes platónicas, y que establecen una tajante separación entre lo virtuoso y lo vicioso para que puedan “tender (...) hacia lo moralmente bello, que en definitiva es el bien supremo”. Si esta idea es muy griega, “el bien moral”, para los romanos “evoluciona en relación estrecha con la imagen del ciudadano ideal (*vir bonus*), de sus cualidades familiares y cívicas, sus virtudes y obligaciones” (Utchenko, 1978: 271), lo que influirá poderosamente en los “pensadores cristianos y humanistas renacentistas” (Abellán, 2012: 65). Así pues, tanto lo *honestum* como la *virtus*, que podríamos definirla como la “semilla” que conforma el árbol de la honestidad se enraízan en las leyes de la naturaleza, que a modo de *humus*, daría fuerza, vigor y sentido organizador a la propia virtud y honestidad:

Por lo cual, si el bien y el mal se juzgan por naturaleza, y son principios de la naturaleza, ciertamente también lo honesto y vergonzoso deben discernirse con semejante razón y deben referirse a la naturaleza (Cic. *De Leg.* I,17,46, 2016: 23).

Más adelante aclara todavía mejor esa relación de la *virtus* con la ley natural.²⁴

²⁴ “La concepción del hombre de Cicerón y su tesis acerca de las aptitudes de la naturaleza humana para acceder al conocimiento del bien moral, otorga firme sustento a que asigne a la virtud un origen natural. Pues la condición humana porta en sí, de modo germinal, su ordenación perfecta; la cual se revela en la teleología de los poderes operativos específicos del hombre” (Curso de Estrada, 2008: 111).

Pero ciertamente la cosa es así: el sumo bien consiste en vivir según la naturaleza, esto es, en disfrutar una vida moderada y conforme a la virtud; o bien: en seguir la naturaleza y vivir, por así decirlo, conforme a su ley, esto es, en no dejar de hacer nada, en cuanto dependa de uno mismo, para conseguir las cosas que la naturaleza pida, lo cual igualmente equivale a vivir conforme a la virtud como ley (Cic. *De Leg.* I, 21, 56, 2016: 28).

Lo *honestum* u “honorable”, responde a las “inclinaciones naturales” de las virtudes humanas que son “las rectoras de la vida práctica”, conforme a “la Razón de la naturaleza, la cual es ley divina y humana, a la que buscan obedecer todos los que quieren vivir respondiendo a lo que es conforme a la naturaleza” (Curso de Estrada, 2008b: 161-162). Por eso, la honestidad engloba las cuatro virtudes de sabiduría, justicia, fortaleza, y templanza, las cuales reflejan aspectos distintos pero indisolubles de la honestidad.²⁵

Ahora bien, todo lo que es honesto surge de una de estas cuatro virtudes: o bien consiste en el diligente y exacto conocimiento de la verdad (prudencia): o en la defensa de la sociedad humana dando a cada uno lo suyo y observando la fidelidad de los contratos (justicia): o en la grandeza y vigor de un alma excelsa e invicta (Fortaleza): o en el orden y medida en cuanto se hace y se dice (Templanza). En esto precisamente consiste la moderación y la templanza. Aunque estas cuatro virtudes están unidas de forma que una no puede existir sin la otra, sin embargo, de cada una surge determinada especie de deberes; por ejemplo, de la primera que he presentado, en la que ponemos la sabiduría y la prudencia, procede la investigación y el hallazgo de la verdad, que es el cometido propio de esta virtud. (...)

²⁵ Panecio, de la “Stoa Media”, en cuya doctrina se basa, en buena medida, el pensamiento filosófico y ético de Cicerón, considera que estas cuatro virtudes “son análogas a cuatro disposiciones tendenciales de la naturaleza humana (*apsormai*)” (Martínez Sánchez, 2014: 131, n. 33).

El orden igualmente, la constancia, la moderación, y las otras virtudes semejantes son de tal naturaleza que por ellas se exige una acción externa, no sólo la actividad de la mente. Observando cierta moderación y cierto orden en la conducta de la vida, conservaremos la honestidad y el decoro (Cic. *De Off.* I, 5, 15, 16, 17, 1989: 11-12).

Lo *honestum* como se ve en el texto anterior, implica otra serie de conceptos propiamente ciceronianos, como el *decorum* (del verbo impersonal, *deceat*, lo que conviene, o nociones como la salud (*sanitas*, *valitudo*), la belleza (*pulchritudo*) o la gracia (*venustas*); todos ellos son cualidades que conjugan el cuerpo con un alma virtuosa y honesta (*De Officiis*, III, 5, 23 en Corso de Estrada, 2008b: 162), como se entrevé, aludiendo a la filosofía platónica, en las *Cuestiones Académicas* (Cic. *Acad.* I, 5, 19, 1990: 8). El motivo de la decadencia de la república para Cicerón no está en la estructura de ésta misma, sino en las personas que constituyen su entramado organizativo y funcional cuya “meta a la que deberían mirar y orientar estos pilotos de la nave del Estado” es “aquello que es lo mejor y lo más deseable para todos los hombres sanos, honestos y felices: una vida apacible con honor [*cum dignitate otium*]”. Los *optimates* atesoran la *dignitas* que no deja de estar relacionado con el *honos* y lo *honestum*. El *honos* como tal y ahí coincide con la *timé* platónica y aristotélica se trata de una “gestión histórico-política ejemplar en situaciones concretas” y que, además, “se hereda por generaciones, e incluso legitima el poder y la influencia de los descendientes” (Notári, 2010: 207). La *dignitas* es un honor continuado, que se refleja en “una presentación del servicio público basado en el interés de la *maiestas imperii-rei publicae*, que tiene como precio el trabajo y el peligro” (Notári, 2010: 207). La *dignitas* que se relaciona con la *nobilitas* requiere de las *virtutes* y su lado práctico que son los *officia*. Todo ese conjunto constituye lo *honestum*, que es un concepto abstracto que luego se personaliza a todo aquel que cumple con esa sucesión de factores que conforman al buen ciudadano del grupo *optimatus* y que para Cicerón deben preservar el *statu quo* del sistema legislativo y político de la república romana. Por eso, para Cicerón el gobierno real ha de ser el de los *optimates*²⁶ que se

²⁶ Estos *optimates* se podrían asemejar mucho a los *próstatas* de la república platónica en cuanto a su relación de gobernante y gobernado. Según Schofield (2005: 81), la relación que establece Cicerón reforzaría el concepto de los

definen como “todos los que son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas... Los que, en el gobierno de la República, se ponen al servicio de los deseos, intereses y opiniones de ellos...” (*En defensa de Sestio*, 97 en Pina Polo, 2005: 252). Cicerón, por lo tanto, extiende su concepto de los *optimates*, no sólo a los dirigentes y magistrados, sino a todos los hombres *boni* que en plena “concordia” con la *nobilitas*,²⁷ y los grupos dominantes “asumieran su programa conservador de defensa a ultranza del sistema aristocrático tradicional” (Pina Polo, 1999: Pos. 2435 de 3610).²⁸ Los *optimates*, por lo tanto, son “aquellos que –a diferencia de los populares– no buscan el aplauso y gusto de la gente, sino tratan de obtener el

“guardianes/*optimates*” más allá que la contemplada por Platón y Aristóteles para los gobernantes, “where the notion of popular sovereignty over a res which is to be entrusted to the management of others finds no place –although of course government has to be in the interest of the governed”. De este modo, si seguimos las tesis Iser, Cicerón como lector de Platón, bajo su horizonte de expectativas, sacaría más jugo de su concepto de guardián que el propio Platón.

²⁷ Recordemos, al respecto, que la *nobilitas* no era totalmente uniforme y, si antes de los primeros años del siglo II, era “compacta y solidaria” (Romero, 2012: 68), a partir de ese momento, se divide en dos sectores: “oligarquía conservadora”, que iba a defender “un sentido rural de la vida y las virtudes” y “una rígida concepción de la acción pública” (Romero, 2012: 122; ésta es la que defendería Catón), y la “oligarquía ilustrada” (Romero, 2012: 69), que, aunque mantiene los valores “virtuosos” de la antigua Roma, está abierta a un refinamiento cultural procedente de Grecia y a modos políticos más modernos. Ésta última oligarquía es a la que pertenece el círculo de Escipión, que será mínimamente favorable a las reformas gracquianas y a la que se adscribirá, posteriormente, Cicerón, propio de su condición de *homo novus* y filósofo formado en Grecia. Romero (2012: 55-154) ofrece un detallado análisis de estos dos tipos de oligarquía y de la evolución de la propia *nobilitas* durante el periodo republicano romano.

²⁸ Se trata de un “véritable contrat social, ce consensus bonorum d’où naît véritablement le peuple. Si bien, que, d’une part, il ne saurait y avoir d’autres optimates que les optimi et, d’autre part, en dernière analyse, les aspects sociologiques et historiques de la pensée cicéronienne (qui ont une grande importance) viennent rejoindre la réflexion philosophique” (Michel, 1971: 43). Pero no podemos olvidar que ese *consensus* no es democrático, sino como afirma Shonfield siguiendo los textos de *Rep.* I-42 y *Leg.* I. 35, es “a shared sense of justice reflected in the moral life and institutional arrangements of society”. Se trata de un sistema legislativo que somete la sociedad a una constitución basada en la ley de la naturaleza.

reconocimiento de todos los buenos ciudadanos (*optimus quisque*).“ Es una “buena casta”, que no tiene problemas materiales y en la que se pueden agrupar “agricultores, los comerciantes, los esclavos liberados” que buscan el bien el común. Los *optimates* serían más que un grupo político concreto, una ideología conservadora (incluso un *modus vivendi*) cuyo núcleo estaría constituido por el orden senatorial, cuya influencia política irradiaría sobre todos aquellos hombres *boni* que, gracias a su estabilidad material y mentalidad moderada, apoyan y asientan esta manera de concebir la política y la sociedad sobre el que se erigirían los cimientos y el éxito de la república romana. La facción de los *populares*, en cambio, pretendían que la política se abriera a las clases sociales y económicas “pujantes” y que se realizaran algunos cambios en aspectos económicos, políticos y sociales para que las clases más desfavorecidas y empobrecidas no se rebelaran con brutalidad y el estado se acabara resquebrajando totalmente, es decir pretenden modificar algunos puntos para mantener y afianzar el *statu quo* (véase una reflexión más completa en Pina Polo, 1994: 76-84).

En la época de profunda crisis del sistema estatal republicano que le ha tocado vivir, Cicerón no considera que sea la estructura de la república la que se resquebraja, ya que llevado por su idealismo platónico, la política real romana “historiza” la perfección de la república platónica,²⁹ sino que son los hombres (en clara alusión

²⁹ Así pues la famosa “constitución mixta”, que el Arpinate desarrolla en su *De Re Publica*, inspirada en la anacyclosis, polibiana que interpreta los ciclos políticos aristotélicos de sucesión de modelos de gobierno por evolución y corrupción (monarquía, oligarquía, tiranía, democracia, oclocracia, etc [Cic. *Rep.* 1,44, 68-45,70]); no deja de ser un gobierno aristocrático “senatorial” al estilo platónico, aunque tutelado por un especie de *primus inter pares*. Cicerón que ve amenazada la república no defiende una monarquía que paradójicamente la salve sino el modelo de un *princeps*, “qui est «tuteur et modérateur»” d’une patrie chancelante ou déséquilibrée. En su tratado *De Republica* puso como ejemplo a Escipión Emiliano. En este punto, se nota la poderosa influencia platónica que también reclama la intervención de un *prostatès* para salvar la *Politeia* y que marcará toda la tradición platónica hasta Filón de Alejandría (Michel, 1971: 41). Según Arce, debido a la situación atípica del desorden político romano, Cicerón propuso un tipo de fórmula política excepcional y que el régimen de Augusto “parece el resultado lógico, el resumen de una larga tradición”; no obstante, “no se puede decir, siendo exactos y objetivos, que el gobierno de Augusto o, mejor, la instauración del principado sea el resultado de la aplicación de la teoría

a los *populares*) que desempeñan los cargos, los que se envilecen y corrompen. Cicerón resulta idealista igual que Platón pero enmascarado en un aparente realismo,³⁰ que es el de aspirar al regreso a un pasado totalmente idealizado en su mente, con aspiraciones de eternidad.³¹ Por este motivo, en los tratados *Sobre el Orador* y *Sobre la Constitución del Estado*, y más tarde las obras filosóficas escritas durante las dictaduras de César, Cicerón ofrece todo “un programa de formación”,³² que regenere la situación política de la república en clara alusión contra los *populares*. El programa de formación ciceroniano resulta una combinación entre el aprendizaje retórico, jurídico y filosófico, con el objetivo de que “los primeros ciudadanos de la ciudad”, reciban “una educación que reúna la ciencia política con el valor moral adquirido éste último con la práctica y el conocimiento de los valores, según el ideal platónico corregido por la experiencia del político”. Para ello deberán ejercer el “estudio de la retórica y el entrenamiento de la palabra y de la jurisprudencia, elementos tradicionales de la preparación del ciudadano romano en la

política de Cicerón” (Arce, 1990: 190). Pero una de las diferencias básicas entre el *princeps* ciceroniano y el augústeo es que el primero “no tenía más privilegio que el de opinar en primer lugar en las sesiones del Senado” (Touchard, 1994: 75).

³⁰ En tanto que “Ciceron remonte de la politique à la philosophie, alors que Platon descend de la philosophie à la politique” (Boyancé, 1970: 189).

³¹ Tal y como expresa, entre otras obras, en su *De Republica* (Cic. *De Rep.* II, 39, 66, 2012: 119) o En su *De Divinatione* (2,2, 1985: 66), así lo expresa al pretender volver a un pasado idealizado establecido por el “*Fatum*”.

³² Cicerón establece “la *synthèse* entre les deux grands courants de la tradition romaine, entre le stoïcisme des Scipions et la nouvelle Académie de Carnéade. Cette dernière joignait à la pratique du doute un certain goût pour l’esprit péripatéticien: c’étaient des manières de pratiquer la prudence. Le premier s’illustrait par la rigueur de sa logique et de son éthique, et ne reconnaissait d’autre souverain bien que la beauté morale. Ciceron entreprend de concilier ces deux tendances” (Michel, 1971: 35). Reconcilia el platonismo con el estoicismo y le inspira un tipo de enseñanza que es el que pretende aplicar para la formación de los políticos “virtuosos” y “honestos”. Como afirma Corso de Estrada, el Arpinate no presenta una filosofía ecléctica, como muchas veces se le ha atribuido, sino “una recepción de posturas de escuelas doctrinalmente convergentes” (2008: 73); de tal forma que en su “cosmología teológica”, “ha hecho converger, más allá de sus diferencias doctrinales, dos de las teorías finalistas de la realidad más importantes del pensamiento antiguo, el platonismo y el estoicismo” (2008: 75).

vida pública” que “ofrecerían el medio de actuar sobre las asambleas gracias a la competencia administrativa y al primado de la palabra” (Combes, 1977: 256-257). A esta formación hay que incluir el aprendizaje filosófico para fortalecer la labor del estadista, ya que “(...) a nuestros hombres se le había de explicar filosofía, en beneficio del propio Estado, estimando que era de gran interés para la honra y alabanza de nuestra ciudad que unos asuntos tan serios e ilustres tuvieran su lugar también en la literatura latina” (Cic. *N. D.*, 1, 4, 7, 2008: 76).

De esa renovación, basada en un plan de formación retórico-jurídica y ético-filosófica dependerá la “supervivencia de las instituciones” y harán innecesarias las “perniciosas reformas”³³ que pretenden imponer los *populares* y por lo que se producen sediciones y conspiraciones que atentan el curso adecuado del Estado romano. Con ello, Cicerón pretende reforzar el conocimiento del aparato legislativo y judicial de la república porque el problema de su decadencia es su desconocimiento y la falta de buenas prácticas en el mismo. Precisamente este programa de formación ciceroniano se incardinaba en su concepto de *humanitas*, que tenía como núcleo el *vir bonus* romano, preconizado por el político romano Catón, tal y como aclaramos en la nota 27, como ideal de perfección tanto técnica como moral, y el *kalón* aristotélico, que “significaba los bienes del orden interior, bienes morales, únicos que para los estoicos merecían el nombre de bienes: *mónon tó kalón agathón*” (Fontán, 2016: 280). Precisamente, estas dos ideas nos llevan, de nuevo, pero por otra vía, al concepto ciceroniano de *honestum*. La base de la *humanitas* formativa del Arpinate es, por lo tanto, la honestidad. La honestidad, en esta vertiente “pedagógica”, es “la suma del recto (de

³³ Ya Cicerón mostró su rechazo ante el proyecto de ley de reforma agraria que propuso Rullo en enero del año 63, haciendo gala cínicamente de que estaba “dispuesto a rendir homenaje a los Gracos y no considera, como otros cónsules que por principio se oponen a las leyes agrarias”. No obstante, después de una “atenta” lectura, la rechazó, porque no respondían a los intereses del pueblo (1978: 125). De hecho una clara muestra del inmovilismo aristocrático ciceroniano es que el “reparto agrario” que se pretendía con los Graco, los reconvierte en la “generosidad” (la *liberalitas*, o pluralizado las *caritates*), de los que más tienen hacia los que menos: “Pues cuando aparece la generosidad libre de toda irreflexión es gratisima; (...)” (Cic. *Off.* II, 2.18.63: 116-117). De este modo, el establishment de los pudientes queda cubierto y los menos favorecidos no rechistan ante esa generosidad de los ricos, que Cicerón potencia y estimula desde sus obras (especialmente, en su *De Officiis*).

ratio) vivir conforme a la naturaleza” (Martínez Sánchez, 2014: 132)³⁴ y constituye el motor de la *humanitas*, cuya “realización es fruto de un proceso educativo teórico-práctico que supone la existencia en el sujeto de determinadas condiciones naturales” (Fontán, 2016: 314); “tenía el valor de una consigna y de un programa, al mismo tiempo que era una símbolo de la nueva doctrina” (Fontán, 2016: 290) y que responde a una realización “práctico-moral” de las inclinaciones del propio hombre³⁵ dentro de un “orden natural” moral, de carácter universal y sostenido por la divinidad (Curso de Estrada, 2008b: 79):

Por consiguiente, el hombre se halla dotado por naturaleza, es decir, por causa de su propia condición natural, de las inclinaciones que de suyo lo ordenan a la realización de su *humanitas*. En este sentido, como ya indiqué, el cumplimiento de los deberes para con la patria también obedece al plano del desarrollo de inclinaciones connaturales, y la ley que regula la vida práctica y que concierne a la *res publica* no es sino participación de la Ley natural común, cuya simiente porta la naturaleza de todos los hombres (Curso de Estrada, 2008b: 78).³⁶

³⁴ Para más detalle de la unión entre la *virtus*, la “ley natural”, y la *ratio*, véase el estudio de Martínez Sánchez (2014: 123-138) y de Corso de Estrada (2008b: 72-95).

³⁵ Estas “inclinaciones” se relacionan con las *prolepseis* estoicas que asume Cicerón y que se pueden considerar como “disposiciones, aptitudes o incoaciones naturales para alcanzar determinados conocimientos, y no la posesión innata y consumada de los mismos.” (Curso de Estrada, 2008: 106-107). Con las *prolepseis*, el hombre logra conocer el orden moral de la divinidad y de su providencia, tal y como se sostiene en su *De Legibus* (Curso de Estrada, 2008: 111).

³⁶ Corso de Estrada (2008a: 69-70) define muy bien la relación entre ley natural y moral según el pensamiento estoico, que Cicerón asume en su propia filosofía. La ley natural es vista como “una potencia normativa” que “se revela ante el hombre como principio de regulación moral, conduciéndolo a develar –en el desenvolvimiento de sus propias inclinaciones naturales– el contenido de la virtud”. Todo esto tendría que ver con la teoría de la “*oikeiosis*” que exige el “develamiento y desarrollo del orden teleológico” que el ser humano lleva “insito” y le conduce a vivir moralmente en conformidad con esa finalidad natural. En efecto todo ello queda claro en la afirmación que hace Cicerón

Por eso, la *humanitas* “es la meta y el camino del proceso entero” (Fontán, 2016: 314); en la *humanitas* se une la *gravitas* romana y la cultura refinada helénica, cuyas “artes” ayudarán a desarrollar plenamente la *gravitas* y las *virtutes* que las mueven.³⁷ Aunque se puede ver esbozado en un plan de formación educativa, Cicerón no concreta, detalladamente, de qué manera ha de ser. De hecho, donde más llega a especificarlo, pero en términos generales, es en su *De Re Publica*, donde lo distribuye en tres fases progresivas de: salvajismo, civilización y prosperidad (Cic. *Rep.* II, 13, 25-2, 39,66, 2012: 96-119); precisamente, en la última el estado “experimenta la dicha de la paz duradera, la introducción de buenas leyes, el desarrollo de los sistemas de educación, la institucionalización” (Martínez Sánchez, 2014: 137).

En definitiva, la idea de fomentar la virtud y honestidad mediante la educación y formación se encuentra plenamente en Cicerón. No obstante, se producen dos importantes “vacíos” en su horizonte de expectativas: la exclusividad a quienes dirige su programa de *humanitas*, solo la *nobilitas*, y la indefinición tanto del método, como del tipo de programa formativo que ha tener dicha *humanitas*. Esos “misunderstandings”, los vendrá a cubrir el pensamiento ilustrado; en concreto, el de Jovellanos. Pero, antes, se tendrá que pasar por un jalón importante que es la concepción del honor nobiliario de Montesquieu que supondrá un cierto desvío de los propósitos ciceronianos o un intento de rellenar sus huecos de otra forma alternativa al plan de lo honestidad virtuosa de la *humanitas*.

Cicerón es, en definitiva, un gran defensor del “establishment aristocrático” romano; un adalid de la burocracia senatorial y de las magistraturas tal y como se concebían desde sus propios orígenes. El Arpinate, en ningún momento, quiso cambiar el *statu quo* de la República romana, puesto que consideraba que su entramado estructural era idóneo para alcanzar lo que él consideraba la mejor forma de gobierno que ponía en práctica las premisas tanto platónicas, como aristotélicas y que cristalizaba en él gobierno senatorial de los *optimates*. De hecho,

refiriéndose a la doctrina platónica: “Más como bienes del alma, las cualidades que son idóneas para abrazar la virtud; y éstas eran divididas por ellos en propias de la naturaleza y de carácter moral” (Cic. *Acad.* I, 5, 20, 1990: 8).

³⁷ “*Humanitas* es prácticamente equivalente a *paideía*, con los matices propios de la *clementia* y la moderada evitación de toda desmesura” (Fontán, 2015: 317; sobre la relación de “*humanitas*”, con “*clementia*”, véase Fontán, 2015: 292-296).

el Arpinate considera que precisamente lo que ha provocado la crisis de la república es el mal uso, o el uso viciado de los cargos políticos que constituyen el esqueleto político republicano que se han desviado de la *virtus*. Se debe regresar al *mos maiorum*³⁸ para que se actúe correctamente. Cicerón es un “reformista” que “reforma”, mirando al pasado, porque piensa que ningún cambio real va a mejorar un sistema ideal que simplemente se ha desviado de la *virtus* por ideas y prácticas “viciosas”, como hacen los *populares* con sus reformas que, en realidad, pretenden cambiar y deformar ese pasado idealizado al que hay que regresar.³⁹ Por ello mismo, se debe recuperar mediante un plan de formación humanístico la *virtus* y lo *honestum*; ideas, que tanto exalta y defiende en sus obras más políticas: el *De Re Publica*; el *De legibus* y, ante todo, el *De Officiis*. Para el rhetor el resquebrajamiento del sistema romano no venía por causas reales, sino ético-políticas y educativas; el sistema es formidable, y como *homo novus* advenedizo que aspira a ocupar una parte relevante en la *nobilitas* senatorial, no se puede concebir otro sistema mejor que el que Roma hereda de las *mores* antiguas.

Montesquieu y la recuperación del concepto de “honor” homérico frente a la “honestidad” senatorial ciceroniana

El pensamiento ciceroniano sentará las bases para una concepción política que atraviesa toda la Edad Media y el Renacimiento, y llega hasta la Ilustración. De este modo, sus ideas serán tomadas en cuenta por un autor de muy semejantes características, como fue Louis de Secondat, barón de Montesquieu (de nobleza provinciana y, en cierta medida, un *homo novus* entre los suyos). El autor del “Espíritu de las Leyes” tiene en cuenta al Arpinate, al citarlo en toda su obra, de modo tanto hipertextual como intertextual, en términos de Genette. Ambos se

³⁸ Recordemos, sin ir más lejos, su famosa imprecación *O tempora, o mores!*, del primer discurso de las Catilinas.

³⁹ El Arpinate era valedor “a ultranza” de los intereses de una clase, que tiene como principio “el orden establecido tradicionalmente, sobre la base de un *mos maiorum* moldeable según las circunstancias” (Pina Polo, 1994: 76). Los *boni* y Cicerón mantenían una cerrazón absoluta y el propio Arpinate consideraba que todo lo que no estuviera “a favor de su modelo de estado, de economía, de sociedad, etc.” (*consensus omnium bonorum*) (Pina Polo, 1994: 77), estaba contra él, como eran los *populares*, considerados enemigos de la república e incluso inmorales y llenos de vicios contra el *concordia ordinum* de la sociedad romana.

insertan en un “horizontes de expectativas” similar, ya que en cada caso el sistema nobiliario se ve amenazado por las circunstancias históricas concretas. En el periodo de Montesquieu, la nobleza se encontraba en peligro, amenazada por el poder absoluto del Rey y por el resquemor y resentimiento creciente tanto de la floreciente burguesía que la ve obsoleta e inoperante como del pueblo bajo que siente el recelo propio de la pobreza y de la inseguridad.

Por ese motivo, Montesquieu reafirma el concepto del *honor* que se vuelve marca significativa de la propia nobleza y regresa a la idea homérica de rasgo identificador de una elite social dominante. Para reforzar el “honor nobiliario” separa la noción de *virtus* con el de *honor*, que en los pensadores clásicos estaban conjuntas. De este modo, la primera la identifica con un régimen democrático que considera el sistema más perfecto de todos, pero que por su misma dificultad es muy complicado de llevar a cabo y rápidamente se hunde por la ambición y la demagogia de sus integrantes.⁴⁰ Por este motivo, resulta más realizable el sistema monárquico-aristocrático que se basa en un sistema jerárquico centrado en torno al concepto de honor:⁴¹

No, si éste carece de un resorte tiene otro. El honor, es decir, la preocupación de cada persona y de cada clase, ocupa el lugar de la virtud política de que he hablado y la sustituye en todo. Es capaz de inspirar las más bellas acciones, y puede, unido á la fuerza de las leyes, guiar

⁴⁰ Para Montesquieu, la República es un tipo de modelo de gobierno que pertenece al pasado, puesto que se reduce a un “grupo de hombres virtuosos” que se reunían a deliberar los negocios del gobierno, “con miras a una correcta igualdad de riquezas y de valores, combinados con un pequeño territorio”. No obstante, con el “crecimiento de poblaciones, del comercio y de la diversificación de las riquezas”, de las sociedades modernas produce una “fisura”, en las clases sociales donde es impensable las virtudes de antaño, puesto que de la “igualdad” de las sociedades clásicas se pasa a una acusada “diferencia”, que “provoca el surgimiento de la envidia y de la cólera, superposición de las pasiones a cualquier tipo de virtud moral que se coloque como la base de la organización política” (Figueiras, 2009: 323).

⁴¹ Althusser considera que Montesquieu sustituye la virtud del honor porque resulta un “atajo pragmático” de una forma adecuada de gobernar, que de paso, da sentido a la nobleza aristocrática a la que él mismo Montesquieu pertenece (Althusser, 1979: 97-98).

al fin del gobierno como la virtud misma (Montesquieu, 1748, (1906): 44).

Más adelante Montesquieu, afirma:

En los Estados monárquicos y moderados el poder está limitado por el resorte de ellos, es decir, por el honor que reina, como un monarca, sobre el príncipe y sobre el pueblo. No se alegrarán ante él las leyes de la religión, lo que parecería ridículo á un cortesano: se alegrarán, sí, continuamente las del honor. De aquí resultan modificaciones necesarias en la obediencia: el honor está sujeto naturalmente á extravagancias y la obediencia las seguirá todas (Montesquieu, 1748, (1906): 49).

Para Montesquieu, al igual que para Cicerón, el gobierno del Estado debía basarse en una aristocracia, tutelada por un Rey que fuera un *primus inter pares*, y no como sucedía en la Francia de su tiempo, un gobernante con poderes absolutos. También el autor francés aboga por una nobleza que no sólo potencie la virtud política, sino que se ceñiría a una enseñanza de “costumbres y modales” que refuerzan el carácter “grandioso” y las características centrales del honor nobiliario, propio del sistema monárquico de su época:

En las monarquías no se recibe la principal educación en los establecimientos públicos donde se instruye á la infancia. La educación, en cierto sentido, comienza cuando se entra en el mundo. Aquí está la escuela del llamado honor, maestro universal que debe guiarnos en todas partes.

En el mundo es donde se ve y se oye decir siempre tres cosas: Que ha de haber en las virtudes cierta nobleza; en las costumbres, cierta franqueza; en los modales, cierta urbanidad. (...)

El honor tiene, pues, sus reglas supremas, á que la educación se ve obligada á conformarse (1). La más señalada es que nos está permitido hacer caso de

nuestros bienes; mas nos está altamente prohibido hacerlo de nuestra vida.

Y la tercera, que las cosas prohibidas por el honor lo son con más rigor cuando las leyes no concurren á proscribir las, y las exigidas por él lo son con mayor fuerza cuando las leyes no las prescriben (Montesquieu, 1748, (1906): 54).

El honor depende de reglas establecidas y fijas que facilitan el orden y armonía estatal, son reglas procedentes de los poderes fácticos, y del equilibrio de los poderes intermedios que representa, especialmente, la clase nobiliaria⁴² (y, que Montesquieu heredó del parlamentarismo inglés). En tanto que el honor no requiere de una gran programa formativo, sin embargo la *virtus* que es propia de las repúblicas democráticas debe enseñarse con rigurosidad para mantener el equilibrio del gobierno estatal:

En el gobierno republicano es donde se necesita de todo el poder la educación. El temor a los gobiernos despóticos se engendra espontáneamente en las amenazas y los castigos; el honor de las monarquías es favorecido por las pasiones, que, a su vez, fomenta; pero la virtud política consiste en la abnegación de sí mismo, cosa siempre muy penosa.

Puede definirse esta virtud como el amor de las leyes y de la patria, el cual pidiendo que se prefiera de continuo el interés público al propio, inspira todas las virtudes particulares, que no son sino esa preferencia.

⁴² “Los poderes intermedios (y concretamente la nobleza, que constituye para Montesquieu el poder intermedio por antonomasia) son absolutamente necesarios para el mantenimiento de la monarquía”. Por lo tanto, la nobleza es imprescindible para gobernar “bajo unas ciertas leyes”, con el fin de que la monarquía se rija de modo racional, y no bajo la voluntad propia del monarca, lo que le convertiría en un déspota o tirano (Osorio, 2011: 408).

(...) Todo depende, pues, de que este amor arraigue en la república y la educación debe dirigirse á inculcarlo (Montesquieu, 1748 (1906): 56-57).

Además de separar virtud y honor, Montesquieu abandona el término honestidad (*honnêteté*), que lo refiere exclusivamente al ámbito moral-legalista, sobre las leyes de Augusto y de Tiberio, al referirse a la “deshonestidad de algunas damas romanas” (Montesquieu, 1748, (1906): 161) y la honestidad sexual.⁴³ El honor, (incluso “extravagante”), manifestado en “obediencia” al poder nobiliario y regio, y en las “formas” y “costumbres” que lo conducen y asientan, se convierte en la columna vertebral del sistema político del autor francés. Así pues, los puntos “vacíos”, o los “misunderstandings” en la “fusión de horizontes” entre Cicerón y Montesquieu se centran en el vaciamiento del concepto de *honor*, que se queda sin virtud, ni honestidad, con el propósito de potenciar una nobleza amenazada.⁴⁴ La “fusión de horizontes” que se establece entre el Arpinate y el aristócrata francés coincide en cuanto a que ambos consideran imprescindible potenciar la elite nobiliaria para el mantenimiento del sistema; pero, ambos “horizontes” disienten en cuanto a que Cicerón considera las virtudes cívicas y la honestidad en el código de honor senatorial, mientras que Montesquieu piensa que esas virtudes son las que debilitan el honor de la nobleza que produce su ulterior resquebrajamiento político. Montesquieu considera que se debe separar la moral de la política, la virtud del poder gubernativo y que éste se supedita exclusivamente a principios y leyes “jurídicas”, y “legislativas”, que tengan como motor un principio alternativo a la *virtus*, que es núcleo de moralidad y que el pensador francés lo ve en el concepto de “honor”, al que considera una “amalgama del interés” de las sociedades humanas, sobre el que han de formarse reglamentos, instituciones y “legislaciones coercitivas” que construyan y fortalezcan la unidad armónica del Estado.

⁴³ “Un usurero, de nombre Papirio, intentó violar la honestidad de un joven llamado Publico, á quien tenía entre cadenas.” Nota (5). “El de Plaucio que atentó á la honestidad de Veturio (Valerio Máximo lib. VI, art. IX)” (Montesquieu, 1748, (1906): 298).

⁴⁴ La sustitución de la *virtus* por el *honor* “al precio de juiciosas medidas políticas que sólo pretenden edificar al pueblo para mantenerlo bajo del poder de sus notables” (Althusser, 1979: 80).

Montesquieu volvería a una concepción más homérica del honor, pero con un enfoque que se mueve entre la aristocracia medieval y las leyes mecanicistas y científicas que se desarrollaron en la segunda mitad del XVII.⁴⁵ La concepción que tiene Montesquieu del honor como centro de la política francesa alude más a un ideal germánico que grecorromano, puesto que, en tanto que para griegos y romanos el honor se vio superado por el ideal de la virtud, en cambio en el mundo germánico, “toda la ética..., gira en torno a la idea “lo honroso” (*das Ehrenhaft*) y lo “deshonroso” (*das Unehrenhaft*)” (Medrano, 2002: 35 y ss.). De hecho, toda la ética medieval y caballeresca se asienta sobre el código de honor nobiliario germánico que sigue siendo determinante en la época del propio Montesquieu.⁴⁶ Tanto Rousseau (especialmente, en el *Discurso sobre las ciencias y las artes* (1750)) como el Hegel de los primeros años (el del *Unterredung* (1785)) coincidieron que “hay más puntos en común entre los rudos y fieros germanos y la Roma republicana y estoica que entre ésta y el régimen despótico e imperial que la derrotó” (Rocco Lozano, 2011: 45). Pero esa Roma “estoica” sería más bien la Roma que propugnaba Catón el Censor, defensora de la *gravitas* y rudeza de los

⁴⁵ “*El Espíritu de las Leyes* tiene el objetivo de conjugar lo tradicional con lo moderno, derivando en una teoría de transición que asienta sus bases, primero, en la tentativa de construir un modelo ideal normativo, a partir del cual el autor buscará las fuentes éticas y morales de la política; y segundo, en el uso recurrente de los elementos empíricos de la ciencia de su época” (Figueiras, 2009: 322).

⁴⁶ “Pero en paralelo a la ciudad-Estado, se desarrolla otro lugar de civilidad que va a predominar a partir de principios del s. XVI, a saber, la Corte. En ella se unen la tradición cortés provenzal y la del humanismo retórico. Esta «curialización» es marcada por una acentuación del carácter aristocrático del ideal «civil» (un carácter no ausente de la *paideia* y de la *humanitas* antiguas) y un debilitamiento de su significación propiamente política. La civilidad tiende a designar un ideal de vida sobre todo social, y se repliega hacia el ámbito de los modales y de la «conversación». Ese será el entorno en el que Montesquieu desarrolla su concepto del honor nobiliario y lo pone al servicio de la sociedad francesa del su momento, a través del sistema político inglés de división de poderes que permite a los nobles adquirir más preponderancia y recuperar su protagonismo político arrebatado por el absolutismo del rey y el ascenso pujante de la burguesía. Precisamente, Spengler considera que la «decadencia de Occidente» viene motivada, en buena medida, por la pérdida del honor que se identifica con la «cultura aristocrática» que de ella se nutre” (Medrano, 2002: 21).

antiguos agricultores romanos y no tanto la ciceroniana que pretendía conjugar esa *gravitas* con la cultura refinada de la *paideia* griega.

A esa fiera de la Roma arcaica y catoniana identificada con Esparta se refiere Montesquieu cuando elogia la república: “no hay nada más poderoso que una República en la que se respetan las leyes, no por miedo, ni en base a la razón, sino por pasión, como ocurrió en Roma y en Esparta: ya que, para ellos, se unió a la disciplina de un buen gobierno toda la fuerza que podría tener una facción” (Cons. 24, en Rocco Lozano, 2011: 50).

Precisamente ese concepto de “pasión” recuerda a la “fuerza” del *vir* que vimos en la caracterización inicial de la *virtus*, casi sinónima de la idea del *thymós* homérico. Ese concepto es el que recupera Montesquieu alejándose del “horizonte de expectativas” de Cicerón que propone, en cambio, una “honestidad virtuosa”, fundamentada en los filósofos clásicos griegos y helenísticos que confluye en la idea educativa de *humanitas*.

El concepto de honor de Jovellanos: a medio camino entre el “horizonte de expectativas” de Montesquieu y el de Cicerón

Gaspar Melchor de Jovellanos resulta una figura destacada del siglo XVIII español. Se le podría considerar el “Montesquieu español” por su admiración al gran político francés y porque su actividad intelectual en cuestiones políticas, sociales y educativas se asemejan, con sus más y sus menos, al impacto del escritor del *Espíritu de las Leyes*. Natural de Gijón, Asturias, toda su vida se centró en la actividad política y ocupó diversos cargos en las monarquías de Carlos III y Carlos IV. Aparte de escribir infinidad de informes y memorias que analizan la situación cultural, y político-económica del país, destaca por sus planes educativos, de distinta índole, dirigidos a la nobleza, a colegios concretos, a institutos de enseñanza técnica, o generales. No obstante, al final de su vida y después de varios exilios, la labor política de Jovellanos destaca por su apoyo al constitucionalismo español lo que hace que se volviera el principal mentor de la Constitución de Cádiz de 1812, que se convertiría en la “Carta Magna” del liberalismo tanto hispano como hispano-americano.

Profundamente intelectual, su pensamiento se basa en la impronta de autores tanto clásicos como modernos, científicos como teológicos.⁴⁷ De estos últimos, destaca la influencia de las lecturas francesas de Montesquieu (*El Espíritu de las Leyes* es “uno de sus libros predilectos”), Condillac, o el controvertido Rousseau⁴⁸ pero también las de Locke, Adam Smith, Hutcheson o Burke.⁴⁹ En cuanto a los clásicos, influyeron en su mentalidad Séneca, o Tácito, entre otros muchos pero, será especialmente Cicerón quien ejercerá una especial preponderancia en su obra y pensamiento, ya que todas sus obras se encuentran en forma de *opera omnia* en la biblioteca personal del ministro español,⁵⁰ así como resultan especialmente relevantes para el aprendizaje de la lengua latina y de la enseñanza literaria y filosófica en todos los planes educativos que el gijonense desarrolló en su papel ministerial, así como la relevante alusión al Arpinate en sus diarios personales.⁵¹

⁴⁷ “Lo que más le gustaba a Jovellanos era poder juntar las buenas fuentes históricas y teológicas con las aportaciones de la nueva física experimental y las demás ciencias modernas” (Glendinning, 1994: 49).

⁴⁸ En sus paseos ociosos, Jovellanos aprovecha para leer la “Gramática de Condillac”; las Confesiones de “Juan Jacobo”, o “en libro portable de bolsillo”, “en octavo”, y “entre otros, a Gibbon, Gillies, Smith, (...), Alfieri, Paine y Condillac” (Sánchez Espinosa, 1994: 48-49).

⁴⁹ “A Bernardo del Campo, embajador español en Londres, Jovellanos le pide libros ingleses: algunos relativamente novedosos, como los tres tomos de la *Riqueza de las naciones* de Smith; la *Filosofía moral* de Adam Ferguson, y obras de Burke y Hutcheson (...)” (Glendinning, 1994: 49).

⁵⁰ Así pues, en *Las Lecturas de Jovellanos (Lecturas de reconstitución de su Biblioteca)*, en las que Jean Pierre Clément, como editor, recopila todas las obras que Jovellanos guardaba en su biblioteca personal, añade la siguiente referencia bibliográfica en el capítulo 2, Extranjero (a. Antigüedad), del apartado “D. Arte Oratoria” (Clément, 1980: 47): «275. CICERÓN (Marcus Tullius Cicero). —*Opera omnia*, Madrid, Tmp. Real, 1797, 14 vols., 4o.”.

⁵¹ Precisamente, una de sus lecturas (Sánchez Espinosa, 1994: 45), al final de su vida (“con la que “parece implicarse personalmente” y “que lee entre febrero y abril de 1794”) fue *La Historia de la Vida de Marco Tulio Cicerón*, de Conyers Middleton, en la que, en efecto, su autor defiende el parlamentarismo de Robert Walpole (primer ministro inglés durante 21 años, entre 1721 y 1742), con el que identifica a Cicerón y que anticipa la línea del pensamiento de Edmund Burke que concibe al imperio británico más que “una nueva Roma de Augusto”, “la imagen de Cicerón de una “comunidad de bienes para todo el mundo” (Pagden, 2011: 107).

Jovellanos hereda tanto el concepto de “honor” de Montesquieu, como los conceptos ciceronianos de *honestum* y *virtus*. No obstante, el “horizonte de expectativas” del español se diferencia del romano en cuanto a que incluye elementos propios del francés; y, del francés se diferencia, en cuanto a que incluye aspectos propios del romano. Y, a ambos los conjugará con elementos propios de otros autores como el caso relevante de John Locke y empiristas británicos. En ese sentido, Jovellanos va a rellenar puntos “vacíos”, modificando y contrariando (antítesis) el horizonte ideológico tanto del Arpinate, como de Montesquieu. Y todo ello en el marco historiográfico (y a la vez ideológico), de la España de su tiempo.

Al igual que Cicerón y Montesquieu, Jovellanos considera que la salvaguarda del Estado reside en la nobleza, que, con un justo y equilibrado gobierno, lleva la nave del Estado a buen puerto. En ese aspecto, y por estar enmarcado en un “horizonte de expectativas” prácticamente contemporáneo ideológica e históricamente al de Montesquieu, piensa que precisamente el concepto de “honor” es fundamental para garantizar ese buen gobierno nobiliario. Pero, a diferencia del francés, (en parte por el resentimiento propio de la baja nobleza y, en parte, por la influencia del pensamiento meritocrático inglés), defiende que los “privilegios” (sinónimo de “honor”), no se dan *de facto*, sino que los nobles han de ganárselos, llenándose de virtud y no por la inercia de la herencia sanguínea, tal y como se refleja en su *Oración inaugural a la apertura del Real Instituto Asturiano*:⁵²

Venid vosotros á recibirlas, generosos descendientes del gran Pelayo, venid: la patria os convoca á este Instituto. El pueblo que os mantiene necesita de vuestra dirección y vuestras luces. Si su desamparo no os moviere á socorrerle, muévaos á lo menos vuestro interés y el decoro de vuestra clase. Ya no sois, como en otro tiempo, los únicos apoyos de la seguridad nacional, ni los defensores de sus derechos, ni los intérpretes de su voluntad. Vuestros blasones, vuestros

⁵² Sarrailh (1992: 520-526) indica más obras (*Discurso sobre el establecimiento de un monteño; Sátira a Arnesto; y el Informe sobre la Ley agraria*) de Jovellanos donde hace hincapié en el concepto “meritocrático” de lo que debería ser la nobleza en sí misma.

privilegios ya no se libran sobre tan firmes títulos; solo el verdadero patriotismo, solo la virtud, una virtud ilustrada y benéfica, pueden justificarlos y conservarlos. Venid, instruid al pueblo, socorredle y recompensad con vuestras luces y consejos el continuo sudor que derrama sobre vuestras tierras: este sudor inocente y precioso, á quien debéis vuestro esplendor y vuestra misma existencia (Jovellanos, 1794, (1839): 194).

De este modo, Jovellanos restablece el sentido “virtuoso” ciceroniano de los *optimates* que en Montesquieu se había perdido. En su “Memoria en defensa de la Junta Cental” (1810), el gijonense cita intertextualmente a Cicerón, y rememora su crítica en el *De Legibus* a los “tribunos de Roma”, llenos de vicios e intrigantes, y acaba reforzando las ideas de las virtudes y la honestidad, propia de un gobierno que vela por el Estado:

7. *Quid enim est tam desperatum collegium, in quo nemo, e decem, sana mente sit?* (Cic. *De Leg.* Lib. III, 10, 24).

(7) decía Cicerón, defendiendo la institución de los tribunos en Roma; de un cuerpo al cual se entraba fuerza de intrigas, sobornos y bajas adulaciones; de un cuerpo, cuyos individuos se distinguían á competencia, turbando el alto gobierno y persiguiendo á sus primeros y mas dignos magistrados; de un cuerpo que so color de favorecer al pueblo, tantas veces había turbado la república, tantas protegido á los conspiradores, tantas puesto en peligro su seguridad, y que entonces mismo eran los primeros fautores de sus tiranos. (...) Porque, ¿á quien podría persuadirse que hombre tan altamente calificado para la opinión pública cayesen todos de repente en tanta vileza y corrupción como sus calumniadores suponían? ¿Cabía esto siquiera en el corazón humano? No por cierto. Capaz del bien y el mal, así como no se levanta de un vuelo hasta la cima de la heroica virtud, tampoco se despeña de un golpe en la sima de la iniquidad. Máximas de prudencia y justicia, de moderación y honestidad, bebidas en la primera educación; ejemplos de fortaleza, de beneficencia y patriotismo presentados en la juventud, y admirados y fielmente seguidos, forman los hábitos virtuosos

que le perfeccionan y elevan por grados á la primera. Ignorancia y abandono en la primera edad, malos ejemplos aplaudidos ó defectos tolerados, y pasiones mal reprimidas en la adolescencia, forman los hábitos perversos, que le corrompen y abaten hasta la segunda. Cabe sin duda en la flaqueza humana que un hombre antes inocente, agitado por el furor de una pasión fogosa y exaltada, se arroje sin reflexión á cometer alguna accion temeraria y violenta; pero ¿cabrá en este hombre un atroz designio, que no pueda concebirse sino por la más negra iniquidad, ordenarse sino con la mas fria y profunda meditacion, ni ejecutarse sino por medios viles, oficios tenebrosos, arterias y astucias páfidamente maquinadas? Y lo que no cabe en un hombre solo, ¿cabria en mas de treinta de tan distinguido carácter y de probidad tan generalmente conocida? Creer pues que todos, sin excepci3n alguna, desmintiesen de repente esta probidad, y haciéndose insensibles al freno del honor y sordos á la voz de la conciencia, y olvidados de lo que debían a su Dios, á su rey, á su patria y á si mismos, se hiciesen de repente traidores, seria creer un fenómeno, tan raro en el orden moral como el retroceso de los planetas en el orden físico (Jovellanos, 1810, (1963): 529-530).

Jovellanos recupera el término que en Montesquieu se perdió de “honestidad”, pero lo sitúa como una virtud más de entre las platónicas de “prudencia”, “justicia” y “moderación”, y no como una recopilación de virtudes, tal y como pensaba el Arpinate. El ministro asturiano aprecia que el desvío de la honestidad cae fácilmente en el *dissensus* (Lévy, 1995: 123). El Ministro gijonense ya da la respuesta de que esa caída en el *dissensus* (“furor” u “oficios tenebrosos”)⁵³ se debe primordialmente a la “ignorancia” educativa en los niños y adolescentes, que se convertirá en el vector de su filosofía política. Por eso mismo, Jovellanos se diferencia de Montesquieu, puesto que no se fía de la nobleza que dirige el país, y va más allá de escribir tratados oratorios, filosóficos o políticos donde

⁵³ En el primer caso, Jovellanos alude al furor de Catilina en palabras de Cicerón, y en el segundo caso a un “anti-officiis” anti-ciceroniano.

se expusiera la necesidad de que los nobles se formen en retórica, jurisprudencia y ética política, como hizo Cicerón; siguiendo a John Locke, escribe todo un *Plan de educación de la nobleza* (1798, (1956)), que contempla no solo una preparación técnica o cultural, sino también ética y académica de la moral nobiliaria cristiana, con la idea de que salgan formados y bien preparados para un gobierno justo y equitativo que busque el “Bien común” y no el bien particular de su clase. De este modo, a diferencia tanto de Cicerón como de Montesquieu, introduce el concepto “moderno” de educación no por vía política o tratadística⁵⁴ sino a través de una *praxis* de estudios sistemático y reglamentado.⁵⁵

Para ello, Jovellanos apelaría a otra de sus principales influencias que fue la del empirismo inglés. Al igual que John Locke que escribió su *Some thoughts concerning on education* (J. Churchill, Londres, 1693), con el propósito de adoctrinar a la nobleza tanto académica, como éticamente, Jovellanos seguirá su mismo camino de pragmatismo político y desarrollará un plan de estudios nobiliario. De alguna forma, el ministro carlotercerista pretende transformar la educación “continental” del cortesano español en una “educación nobiliario-burguesa” que responde a la “visión inglesa del caballero”, el cual, siguiendo el concepto de *Governour*, de Elyot, “no es el parásito brillante o gracioso de la corte, sino un caballero que protege la vida y la libertad inglesas y se ocupa de y conduce los asuntos de la nación” (Fernández Enguita, 2012: 15).⁵⁶

El “horizonte de expectativas” de Jovellanos se entremezcla con el de Locke y se diferencia del de Cicerón y Montesquieu, al defender una concepción educativa utilitarista, al servicio de la nación, y de la

⁵⁴ La forma de transmitir o de concienciar a sus colegas políticos en la virtud era por vía escrita a través de sus libros, o por vía oratoria en los discursos del Senado.

⁵⁵ Precisamente, Cicerón parte de la reflexión deductiva y nunca del utilitarismo, que Jovellanos pone en práctica influido por el empirismo lockeano inglés: “Ciceron rejette toute doctrine qui ferait proceder de la praxis ou de l'utilitarisme les valeurs de l'action. Cela se manifeste dans son comportement politique comme dans sa réflexion théorique” (Michel, 1971: 43). De hecho, el rhetor romano escribe el *De Officiis* para demostrar que lo útil no puede superar el bien moral. La honestidad está por encima de la utilidad (Michel, 1971: 47).

⁵⁶ En la “Dedicatoria del autor a Eduard Clarke de Chipley, Esq.” John Locke muestra la importancia de una educación “ética” y “virtuosa” para formar una clase social, la nobiliario-burguesa “la del caballero”, en beneficio de la “prosperidad” y “bienestar social” (Locke, 1692, (2012): 26-27).

propiedad privada, que, a la postre, se encuentre basada en la cultura del esfuerzo y del trabajo.⁵⁷ No obstante, esta idea del esfuerzo y del trabajo como principio social lo podemos rastrear en la concepción ciceroniana del *labor* como “pegamento social” de la *virtus* individual y de la *fides* social (Fernández Enguita, 2012: 11).⁵⁸ Jovellanos mantiene esos principios básicos que, aunque hunden sus raíces en el pensamiento ético y político de Cicerón, se ven configurados según el utilitarismo anglosajón del siglo XVII, que el gijonense transplanta, al “modo hispánico”, ya a finales del XVIII. Así pues, Jovellanos avanza hacia un pensamiento más pragmático y “moderno”, al considerar que el “honor” se debe enseñar y aprender. Aun basándose en Montesquieu, el ministro asturiano amplía el concepto de honor, puesto que ha de volverse un instrumento didáctico de progreso activo de la nobleza, que se debe emplear para un buen gobierno y legislación del país, y que ha de sustituir a un concepto de honor anquilosado y pasivo fundamentado en los “blasones nobiliarios”, obtenidos por las gestas de sus antepasados.

Jovellanos recupera el sentido del *honestum* ciceroniano y sobre este concepto se centra especialmente su modelo educativo político y ético. La importancia que el ministro asturiano concede al orador romano es sustancial y aparte del plano pedagógico presenta un fuerte carácter ético-cívico, basado en la relación “entre instrucción y virtud” (Galino, 1999: 812). En el Capítulo XIV “Educación Literaria”, de su *Plan para la educación de la nobleza*, se afirma lo siguiente:

Ningún curso de Moral de los que han llegado a nuestra noticia está escrito con estas circunstancias; y así debe

⁵⁷ De hecho cuando se cambie el concepto de *virtus* por el de *proprietas*, se pasará definitivamente de una mentalidad ética clásica a una capitalista, tal y como se empieza a entrever entre los ilustrados (Locke, Smith o el propio Jovellanos) al ligar ética y moral, con economía. Esta noción del trabajo (o de la *propietas*) es la puramente capitalista que Locke refleja, de modo más claro, en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* [V, 40], donde indica que “el trabajo es la fuente de todo valor” y que “la propiedad privada” se mide “en base al trabajo” (V, 35 *et passim*). Se vuelve, por lo tanto, una “apología abierta del capital como la institución más natural del mundo” (V, 46 y 47) (Locke, 1692, (2012): 26-27).

⁵⁸ Las *virtutes* serían de carácter espiritual y la segunda, material, “pero ambas constituyen el «pegamento social», el medio por el que nos unimos socialmente entre nosotros mismos y con las «cosas» (*res*) (Espino Martín, 2016: 73).

ser indispensable formarle, o por mejor decir, reunir en un cuerpo de doctrinas los excelentes avisos de cada uno de estos puntos, que en los filósofos antiguos y particularmente en los Oficios, y otras obras de Cicerón y en los modernos, como la Introducción a la sabiduría de Luis Vives y en el Mably, muy particularmente, se hallan esparcidas. Pero sin gran aparato de citas, con mucha claridad, y acomodado no solo al alcance de los niños, sino a que puedan retener la substancia de unos tratados que no se les puede materialmente hacer que tomen de memoria (Jovellanos, 1798 (ed. 1956): 317-318).

De este modo, para Jovellanos, ética y moral han de enseñarse obligatoriamente, hasta el punto de que llega a organizar y presentar una asignatura de “Ética” en su *Tratado Teórico-práctico de la enseñanza*, que gravitará en torno a las directrices ciceronianas, centradas en obras como el *De Officiis* o el *De finibus bonorum et malorum*. Por eso, del mismo modo que Jovellanos propone una asignatura de ética, porque la virtudes y el amor público que emanan de ella se “han olvidado” (Jovellanos 1801 (1963): 251) y con ello, la integración del ciudadano en el Estado, Cicerón se convierte en la figura señera para ese problema, porque precisamente hizo lo mismo con su *De Officiis*, cuando los senadores y militares “se olvidaron” de los principios éticos y el amor al Estado romano en el periodo final de la república. De este modo, Jovellanos comienza diciendo acerca de la asignatura de ética lo siguiente:

Y hé aquí el último punto á que hemos procurado conducir el estudio de la ideología.⁵⁹ Si solo tratásemos de instruir á los jóvenes en el buen uso de su razón, nos hubiéramos contentado con darles algunos principios de lógica: pero era necesario que preparásemos sus ánimos para las importantes verdades de la moral, sin cuyo conocimiento no podrá decirse buena ni completa

⁵⁹ El “estudio de la ideología” está relacionado con la asignatura de “Lógica” que se desarrolló y se implementó con la influencia del método cartesiano a lo largo de todo el siglo XVIII a través de los “philosophes ideologues” enciclopedistas franceses de la segunda mitad del siglo XVIII, como Condillac, Du Marsais, etc.

su educación. Importa mucho dirigirlos en el uso de sus ideas, pero mucho mas en el de sus sentimientos y afecciones; porque si, como decía Cicerón, toda virtud consiste en acción, no bastará que conozcamos la norma que debe regular nuestra conducta, si no se dispone nuestra voluntad para que se conforme á ella y conozca y sienta que en esta conformidad está su dicha. Tal es el objeto de la ética o ciencia de las costumbres (Jovellanos, 1801, (1963): 251).

El “intertexto” que se aprecia en la citación directa de Cicerón manifiesta que el principal objetivo de la asignatura de la ética es precisamente la misma que la que establece el Arpinate en sus escritos: fomentar la virtud cívica en aras al fortalecimiento de la república. De este modo, Jovellanos vuelve el “honor” “virtuoso”, y si Montesquieu ya decía que esa misma *virtus* es imprescindible que se aprenda a través de una enseñanza política y ética específica, Jovellanos somete a los nobles a ese aprendizaje para que su honor se transforme en la “honestidad” ciceroniana y no se quede en una mera figura decorativa dentro de un pragmatismo político puramente formal, que es lo que el autor del *Espíritu de las Leyes* concibe. Por eso, siguiendo el ejemplo de Locke, para conseguirlo, es imprescindible todo un sistema de formación académica y moral, que no sólo no se ha de restringir a la clase nobiliaria, sino que también se extiende a todo el resto de la población, en un afán de lograr la “prosperidad” y “felicidad” de la nación. En ese aspecto, Jovellanos sigue tanto la mentalidad enciclopedista francesa como el humanismo cristiano español y considera que la educación es la única y mejor manera de potenciar la *virtus* y la honestidad éticas tanto en los círculos nobiliarios como en el pueblo, de modo que uno y otro se retroalimentarán mediante éstas. De este modo, se logra evitar la crisis financiera y el exceso de la ambición, que fueron los principales motivos por los que se deterioró la república romana, y contra los que combatió Cicerón a través de sus citados tratados del *De Republica*, *De Legibus*, o *De Officiis*, entre otros.

Con la educación, se conseguirá:

Ofrecer a todos los individuos de la especie humana los medios de proveer a sus necesidades de asegurar su bienestar, de conocer y ejercer sus derechos, de

comprender y cumplir sus deberes; asegurar a cada uno la facilidad de perfeccionar su industria, de capacitarse para las funciones sociales, a las que ha de ser llamado; desarrollar toda la extensión de las aptitudes que ha recibido de la naturaleza y establecer de este modo entre los ciudadanos una igualdad de hecho y de realidad a la igualdad política reconocida por la ley (Condorcet, 1792 en Negrín Fajardo, 2012: 38).

La educación logrará restablecer eficazmente la *virtus* y asentarla mediante su aplicación a toda la población. En efecto, aparte de la formación educativa que debe recibir la clase noble, Jovellanos, siguiendo a Condorcet,⁶⁰ se desmarca de Cicerón cuando amplía la virtud al colectivo ciudadano más allá del nobiliario, con lo que “democratiza” la virtud y la transforma en un sentimiento que ha de ser ejercido por todo ciudadano que ame a su patria; por consiguiente, la población también necesitará de una buena educación tanto teórica como moral:⁶¹

Pero vendrá un tiempo en que el nombre de la felicidad, tan repetido en nuestros días, señale una idea menos equívoca, mas agradable, y mas digna de los deseos del patriotismo. **Cuando el estudio de la moral, casi desconocido y olvidado entre nosotros, sea, por decirlo así, el estudio del ciudadano; cuando la**

⁶⁰ Jovellanos tiene muy presente a Condorcet, tal y como refleja en sus *Diarios* (Negrín Fajardo, 2012: 39). Los diarios de Jovellanos son muy interesantes y esclarecedores para conocer bien las lecturas y reflexiones sobre éstas del gijonense (una buena antología es la de la colección de “Grandes Pensadores Españoles”, 2011).

⁶¹ Aunque Jovellanos propugna la educación para todos no debemos llevarnos a engaño que dicha educación será distinta dependiendo de la jerarquía social a la que se destine; de este modo, él mismo planteó materias e ideas educativas según las dirigía a la nobleza (un claro ejemplo es su *Plan de educación de la nobleza*) o al pueblo (al que, en varios de sus escritos educativos y pedagógicos, destina una serie de materias de oficios y plantea que se evite la enseñanza de lenguas clásicas como el latín o el griego por lo innecesario en el desarrollo posterior de sus trabajos manuales). No obstante, al final de su vida, con su *Tratado teórico-práctico de la enseñanza*, el ministro ilustrado sugiere, de algún modo, una enseñanza generalista homogénea para todas las clases sociales, con lo que ya va anticipando las ideas liberales del XIX.

**educación mejorada en todos los órdenes del Estado,
fije y difunda en ellos su saludables máximas [...]**
(Jovellanos 1785 (ed.1963), 100-101).

Precisamente ese estudio de la moral le lleva a considerar que todo ciudadano pueda recibir el concepto de honor, a pesar de que a menudo se “esconda a la muchedumbre”.⁶² Por lo tanto, el principal objetivo de Jovellanos es que una adecuada instrucción perfeccione la razón, el corazón y la voluntad (Galino, 1999: 7). La enseñanza ha de concebirse como un todo que se dirija tanto a la utilidad como al sentimiento,⁶³ de modo que se encuentren íntimamente relacionadas y la una no se pueda concebir sin la otra; es más, se refuercen mutuamente: “entre la instrucción que abre las llaves de las ciencias y las artes, y el objetivo de la educación que ha de hacer a los ciudadanos útiles y buenos, debe hallarse un saber dirigido a formar en la virtud” (Galino, 1999: 7). Por lo tanto, el ministro asturiano defiende un tipo de enseñanza que combina tanto el utilitarismo de las “ciencias útiles” que busca la abundancia y el desarrollo económico de todos los ciudadanos que constituyen nación,⁶⁴ como la calidad ética de sus ciudadanos, en un afán de que el

⁶² Como Jovellanos afirma en *El Delincuente Honrado*: “Otra vez hemos tocado este punto, y yo creía haberos convencido. Bien sé que el verdadero honor es el que resulta del ejercicio de la virtud, y del cumplimiento de los propios deberes. El hombre justo debe sacrificar á su conservación todas las preocupaciones vulgares; pero por desgracia la solidez de esta maxima se esconde á la muchedumbre. (Jovellanos, 1773, (1838): 448). La cuestión de qué sectores de la población poseen honor y cuáles no viene desde el propio periodo barroco como plantea Lope de Vega en su *Fuenteovejuna* que atribuye honor al campesino rico.

⁶³ Ya vimos lo que afirmaba el propio Cicerón, en su *De Officiis*, (3,3,11: 230-231).

⁶⁴ Jovellanos propugna la tendencia “utilitarista” que procede del empirismo inglés de Adam Smith, para el que “la economía pública” persigue dos propósitos: “en primer lugar, conseguir un ingreso o subsistencia abundante para el pueblo, o más precisamente el pueblo pueda conseguir ese ingreso o subsistencia por sí mismo; y en segundo lugar, proporcionar al estado o comunidad un ingreso suficiente para pagar los servicios públicos” (Adam Smith, 2011: 685, en Abellán, 2012: 209, n. 17). De este modo, en su *Noticia del Instituto Asturiano* (1794), el gijonense afirma que se debe “promover los conocimientos útiles para perfeccionar las artes lucrativas poner las bases del desarrollo económico para aumentar la población y la abundancia y para

desarrollo sea tanto cuantitativo como cualitativo. De este modo, a la profundización ética se añade la económica que acabará por apuntalar la ética. Jovellanos reconduce los *misunderstandings* de Cicerón y de Montesquieu, con una visión más distributiva de la sociedad que entremezcla el humanitarismo cristiano con los derechos humanos de los revolucionarios franceses. Al igual que Cicerón considera que la virtud procede por ley natural, y aunque el orador romano “purgó, por decirlo así, la idea de virtud” de la “dureza” de los filósofos estoicos y de la “incertidumbre” de los filósofos materialistas, éste no supo “dirigir” la ética “á su verdadero término, el cual solo se puede hallar en el Ser Supremo” (Jovellanos, 1801 (1963): 233). El ministro ilustrado español “defiende que en la enseñanza de las materias morales la primera fuente es la razón, ya que el ser supremo grabó en ella todos los preceptos morales que debe observar el hombre, y que tal situación no contradice en nada la religión revelada sino que, al contrario, esta luz racional fue perfeccionada por la venida de Cristo que, en su vida y en su evangelio, nos deja la primera y fundamental norma de conducta cristiana, perfectamente coherente con lo que nos dicta la razón y que, por tanto, las principales fuentes de la buena moral son la ética racional y la Biblia” (Flecha, 1989: 73).⁶⁵ Precisamente esa moral cristiana, reconducida a través del empirismo inglés y el legalismo “revolucionario” francés es la que lleva a Jovellanos a que también transforme la “liberalidad” ciceroniana que se basaba en la simple generosidad de los ricos hacia los pobres, en la necesidad de dar a los pobres un sueldo digno por su trabajo realizado y hacerlo sistemático y legal.

la seguridad del Estado y la dicha de sus miembros” (Negrín Fajardo, 2012: 44). Pero, Jovellanos no sólo se queda con el lado “utilitarista” de la influencia europea, sino también “senso-empirista”, al seguir autores como Hutcheson o Condillac, en que la ética, además de apelar a la razón, “toca” también el “corazón”, de modo que la “utilidad práctica” se supedita al “sentimiento” y a la propia razón (Fernández, 1991: 258).

⁶⁵ En efecto, Jovellanos considera que se puede llegar a ser virtuoso y feliz, a través de la fe y no exclusivamente de la razón. Por eso, piensa que los antiguos clásicos, como Platón o Cicerón se quedaban en una moral “ruda” que requería de la “plenificación” (Fernández, 1991: 291) que daba la ética cristiana; no obstante, no niega que la moral natural también sirva y pueda ser una buena base para acercarse a la virtud (Fernández (1991: 283-30) explica muy bien las formas en que Jovellanos concibe la consecución de la virtud y la felicidad, a través de la ética).

En definitiva, Jovellanos consideraba que la educación era el principio fundamental para cambiar la sociedad española, por varios factores:⁶⁶ 1) un factor institucional, de remodelar las escuelas y las universidades mediante la fundación de centros con planes de estudios y asignaturas que se adaptaran a los nuevos tiempos y a las innovaciones técnicas; 2) un factor social, de mejora de calidad de vida a través de la instrucción de las clases más pobres y desfavorecidas; 3) un factor ideológico, de introducir una mentalidad meritocrática y utilitarista frente a los privilegios y a la indolencia nobiliaria y eclesiástica; 4) un factor moral, de regeneración ética de la nación y fomento de valores patrios y de ciudadanía entre los españoles.⁶⁷

Todos estos factores se asientan sobre un hábil eclecticismo entre las corrientes ilustradas de Hume, Locke, Hutcheson y Condillac,⁶⁸ el estoicismo clásico y el pensamiento ciceroniano (Flecha, 1990: 74). Con ellos, Jovellanos utiliza la “educación de la virtud” a nobles y al pueblo para rellenar el “vacío” tanto del “horizonte de expectativas” de Cicerón, como el de Montesquieu.

Conclusiones

Tanto Cicerón, como Jovellanos, como Montesquieu son *homines novi* que pretenden reforzar, de alguna forma, el estamento nobiliario al que pertenecen o quieren pertenecer. Los tres escritores son de una baja nobleza provinciana que desea mejorar la alta nobleza. Cada uno lo hace por medios distintos que se asientan en el anterior. Así pues, la columna vertebral de esa regeneración política se establece a través del concepto de honor, honestidad y virtud que, según el enfoque de cada uno, va variando y modificándose en su contexto historiográfico. En este sentido, y volviendo a las teorías de la estética de la recepción, el “horizonte de expectativas”, de Jovellanos, aunque se distingue del de Cicerón, se acerca más al del Arpinate que al del propio Montesquieu. La “fusión de horizontes” se produce con mayor efecto con el romano que con el francés. Jovellanos rellenaría “vacíos” que se plantearon en

⁶⁶ Para conocer más del desarrollo de las innovaciones pedagógicas de Jovellanos, véase Negrín, 2013: 61-74.

⁶⁷ Hay un cierto intelectualismo moral socrático en la idea de que el mal moral se basa en la ignorancia y la falta de educación.

⁶⁸ Sobre los autores contemporáneos a Jovellanos que siguen el pensamiento ilustrado véanse los citados por Rodríguez Neira (1999: 2).

el “horizonte de expectativas”, tanto de Cicerón como de Montesquieu y que se basaba en un exceso de confianza en una clase profundamente corrompida, como era la *nobilitas*, que por mucho que se le recordara que debía ser honesta o que podían llevar esa misma honestidad en la sangre, no se iba a conseguir que salieran de su envilecimiento y egoísmo progresivo.

El “horizonte de expectativas” de Montesquieu se encuentra muy marcado por su propio “horizonte ideológico” y por la amenaza política y el desgaste de la nobleza. Separa radicalmente el honor de la virtud en un afán de regresar a un concepto de *timé* homérica pero aplicado a un entorno de “Realpolitik”, con toda su etiqueta y protocolo, aunque con la idea de que supere el mero entorno escénico versallesco al que la nobleza francesa estaba sometida. Por eso el honor sustituye a la honestidad y a la virtud republicana y se convierte en el motor y núcleo del sistema político-legislativo del escritor francés.

Cicerón consideraba que se debía potenciar la “virtud” y la “honestidad” en los *optimates* y la *nobilitas* pero, aunque plantea una formación educativa en la idea de *humanitas*, no establecía ni un método ni un sistema para llevarla a cabo. Montesquieu consideraba que se debía volver a la pureza y esencia que define ideológicamente a los *optimates* y se debía reinstaurar el honor como un principio sanguíneo heredado de los excelsos antepasados que combatieron valientemente. En el “horizonte de expectativas” de Cicerón, se produce un “vacío”, ya que falta la manera de alcanzar ese “potenciamiento” de la virtud y honestidad senatorial; Montesquieu soluciona el “vacío”, “vaciano”, el honor de esa virtud y honestidad y volviéndolo un “decoro” político. Jovellanos “fusiona” ambos conceptos y sobre la base del honor nobiliario considera que hay que “inyectarle” virtud y honestidad a través de un plan de formación educativo real. El ministro asturiano es consciente del vacío de Montesquieu que no se sostiene si dejamos el honor aislado sin virtud, pero también es consciente del “vacío” de Cicerón, si no sabemos cómo proporcionar al honor de Montesquieu esas virtudes que hagan a los nobles buenos ciudadanos. Por eso mismo, endereza los “misunderstandings” de ambos pensadores con planes educativos que seguirían el ejemplo empirista inglés, de John Locke o el marco legislativo de los revolucionarios franceses, todo ello insuflado de un profundo espíritu humanista cristiano. Jovellanos no llega a ser

tan original como pensadores ilustrados franceses o ingleses, más bien es una mente sintética que los analiza y sistematiza con una fuente muy clara en el pensamiento clásico platónico-ciceroniano. Para Jovellanos los autores grecolatinos siguen latiendo en la modernidad, hasta el punto de alentarla y potenciarla, sin que ésta nunca alcance la fuerza como para anular y anegar el pensamiento clásico. De este modo, su tercera vía se queda a medio camino entre el pensamiento clásico y religioso católico (de fuerte raigambre en el tomismo); las ideas capitalistas de empiristas ingleses (John Locke, David Hume, Adam Smith), basadas en el pragmatismo político y económico; y el senso-empirismo (Condillac) y la ideología revolucionaria (Condorcet) francesas, que coadyuvan en una legislación educativa e igualdad social.

Tanto Montesquieu como Jovellanos superan la “idealización” del pasado y se dirigen a un nuevo paradigma de ruptura con la majestuosidad e intemporalidad perfecta de los *maiores* y de los *anciens*, miran hacia delante y su proyecto busca mejorar la realidad existente con instrumentos pragmáticos y reales, y no con un fútil deseo de regresar a un supuesto pasado idealizado; pero, para ello, ambos utilizan a los propios autores clásicos que en una lectura diferente a la convencional dará pie a las directrices de la mentalidad moderna.

Bibliografía

- Abellán, J. (2012). *Política. Conceptos políticos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Althusser, L. (1979). *Montesquieu. La política y la historia*. Barcelona: Ariel.
- Arce García, V. (2005). Jovellanos: el hombre y el pedagogo. En *Pulso*, 28, 39-154.
- Arce, J. (1990). Capítulo II. Roma. En Vallespín, F. (ed.) *Historia de la política*. Tomo I. (167-190). Madrid: Alianza.
- Aquino, Tomás de (1967). *Suma contra los gentiles*. Fr. L. Robles Carcedo O.P. & Fr. A. Rodolfo Sierra. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aristóteles (2005). *Ética a Nicómaco*. Calvo Martínez, J. (trad.) Madrid: Alianza.
- Bajtín, M. (1999). El problema del texto la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo del análisis filosófico. En *Estética de la creación verbal*. Bubnova, T. (trad.) Ciudad de México: Siglo XXI.
- Boyancé, P. (1970). Les problèmes du De republica de Cicéron. En *Études sur l'humanisme cicéronien*. (180-196). Bruselas.

- Castellanos, J. (1980). Nota sobre el pensamiento educativo de Jovellanos. En *Chronica Nova*, 11, 39-56.
- Cicerón (2012). *La República & Las Leyes*. Núñez González, J. (trad.) Madrid: Akal Clásica.
- _____ (2008). *Sobre la naturaleza de los dioses*. Escobar, A. (trad.) Madrid: Gredos.
- _____ (1990). *Cuestiones Académicas*. Pimentel Álvarez, J. (trad.) México: Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM.
- _____ (1989). *Sobre los deberes*. Guillén Cabañero, J. (trad.) Madrid: Tecnos.
- _____ (1985). *La Adivinación*. Navarro y Calvo, F. (trad.) Barcelona: Orbis.
- Clément, J. (1980). *Las Lecturas de Jovellanos (Lecturas de reconstitución de su Biblioteca)*. Oviedo: Imprenta La Cruz.
- Combes, R. (1977). *La república en Roma*. Madrid: Edaf.
- Corso de Estrada, L. (2008a). Ley natural y conservatio sui. Tradiciones helenísticas en la Summa de Bono de Felipe el Canciller. En Corso de Estrada, L., Soto-Bruna, M. J. e Idoya Zorroza, M. *Concepciones de la Ley natural. Medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*. (65-74). Pamplona: EUNSA.
- _____ (2008b). *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Eagleton, T. (1998). *Una introducción a la teoría literaria*. Calderón, J. (trad.) Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Espino Martín, J. (2016). El concepto ciceroniano de ingenium. En *Estudios* 118, Vol. 14, 67-86.
- Fernández Fernández, J. (1991). *Jovellanos: antropología, sociedad y teoría de la sociedad*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Fernández Enguita, M. (2012). Prólogo a Locke, J. *Pensamientos sobre la educación*.
- Filgueiras, F. (2009). Montesquieu, Tocqueville y la corrupción de la República. En *Frónesis* (Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política), Vol. 16, 2, 319-339.
- Flecha, F. (1990). *Antropología y educación en el pensamiento y la obra de Jovellanos*. León: Universidad de León.
- Fontán, A. (2016). *Marco Tulio Cicerón. Semblanza política, filosófica y literaria*. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales.

- Fusillo, M. (2012). *Estética de la literatura*. Campillo, F. (trad.) Madrid: Antonio Machado Libros.
- Gadamer, H-G. (1998). *Verdad y método II*. Olasagasti, M. (trad.) Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Galino Carrillo, A. (1993). Gaspar Melchor Jovellanos. En *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*. París, UNESCO: Oficina Internacional de Educación, 23.3-4, 808-821.
- García-Escobedo, J. (2016). Introducción de Fukuyama, F. *¿El Fin de la historia? y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- García Jurado, Fco. (1999). *Encuentros complejos entre la literatura latina y las modernas: una propuesta desde el comparatismo*. Madrid: Cuadernos de Slavística y Comparatismo.
- García Jurado, Fco. (2016). *Teoría de la tradición clásica. Conceptos, historia y métodos*. México: UNAM.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Glendinning, N. (1994). *Jovellanos. Leyendo el código del universo. El Libro ilustrado. Jovellanos, Lector y educador*. Madrid: Real Academia de San Fernando & Calcografía nacional.
- Harries, J. (2006). *Cicero and the Jurists. From Citizens' Law to the Lawful State*. Londres: Duckworth.
- Hirsch, E. (1967). *Validity in interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Iglesias, M. del C. (1984). *El pensamiento de Montesquieu. Política y ciencia natural*. Madrid: Alianza.
- Iser, W. (1988). El proceso de la lectura: Un enfoque fenomenológico. Vargas Duarte, J. (trad.) En Alcides Jofré, M. y Blanco, M. (eds.) *Para leer al lector*. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.
- Jauss, H. R. (2000). *La historia de la literatura como provocación*. Barcelona: Península.
- Jovellanos, G. (1963). Discurso, Pronunciado en la Sociedad Económica en 16 de julio de 1785, con motivo de la distribución de premios de hilados en Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. En Necedal, C. (ed.) *Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Madrid: Real Academia Española.

- _____ (1963). Reglamento literario é institucional, extendido para llevar á efecto el plan de estudios del Colegio Imperial de Calatrava, en la ciudad de Salamanca (1790). En Nocedal, C. (ed.). *Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Madrid: Real Academia Española.
- _____ (1963). Memoria sobre Educación Pública, o Tratado teórico-práctico de enseñanza con aplicación a las escuelas y colegios de niños (1801). En Nocedal, C. (ed.) *Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Madrid: Real Academia Española.
- _____ (1963). Memoria en que rebaten las calumnias divulgadas contra los individuos de la Junta Central del reino, y se da razón de la conducta y opiniones del autor desde que recobró su libertad, 1810. En Nocedal, C. (ed.). *Biblioteca de Autores Españoles. Desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*. Madrid: Real Academia Española.
- _____ (1956). Plan para la educación de la nobleza y clases pudientes españolas (1798). En Artola, M. (ed.) *Obras I*, 46. Madrid: Real Academia Española (Colecc. Rivadeneira).
- _____ (1839). Oración inaugural. A la apertura del Real Instituto Asturiano (1794). En Linares y Pacheco, W. (ed.) *Obras de Jovellanos*. (180-198). Barcelona: Imprenta de D. Francisco Oliva.
- _____ (1838). El delincuente honrado (1773). En De Ochoa, E. (ed.) *Tesoro del Teatro Español, desde su origen (año de 1356) hasta nuestros días: arreglado y dividido en cuatro partes*. Tomo V. (Teatro escogido desde el siglo XVII hasta nuestros días, segunda parte), París: Librería Europea de Baudry.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Paris y Roma: École française de Rome.
- Lida de Malkiel M^a R. (1975). *La tradición clásica en España*. Barcelona: Ariel.
- Lintott, A. (1997). The Theory of the Mixed Constitution at Rome. En Barnes, J. y Griffin, M. (eds.) *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, J. (2012). *Pensamientos sobre la educación*. (1692). Lasaleta, R. (trad.) Madrid: Akal.
- Long, A. (1995). *Cicero's Plato and Aristotle*. En *Cicero the philosopher*. (37-61). Oxford: Twelve Papers.
- Martínez Sánchez, A. (2014). La idea de humanitas en M.T. Cicerón. En *Revista Internacional de Filosofía*, 62, 123-138.

- Medrano, A. (2002). *La senda del honor*. Madrid: Yatay.
- Middleton, C. (1790). *Historia de la vida de Marco Tulio Cicerón*. Tomo 1. Nicolás de Azara, J. (trad.) Madrid: Imprenta Real.
- Michel, A. (1971). *Histoire des doctrines politiques à Rome*. Paris: Presse universitaires de France.
- Montesquieu (1906). *El espíritu de las leyes, por Montesquieu, vertido al castellano con notas y observaciones, por Siro García del Mazo (1748)*. Tomo I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- Negrín-Fajardo, O. (2013). Innovación y tradición en la pedagogía de Gaspar Melchor de Jovellanos. En *Innovación educativa*, 23, 61-74.
- _____(2012). Educación y economía en Gaspar Melchor de Jovellanos. En *Revista asturiana de Economía*, 45, 33-57.
- Notári, T. (2010). La teoría del Estado de Cicerón en su "Oratio Pro Sestio. En *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [Sección Historia del Pensamiento Jurídico y Político], XXXII, 197-217.
- Osorio, A. (2011). El papel político de la asociación. Tocqueville y la adaptación democrática de los poderes intermedios de Montesquieu. En *Thémata. Revista de Filosofía*, 44, 406-423.
- Pagden, A. (2001). *Pueblos e imperios. Una breve historia de la migración, exploración y conquistas europeas desde Grecia hasta hoy*. Londres: Weidenfeld & Nicolson.
- Pina Polo, F. (2005). *Marco Tulio Cicerón*. Ariel: Barcelona.
- _____(1994). Ideología y práctica política en la Roma tardorrepública. En *Gerión*, 12, 69-94.
- _____(1999). *La crisis de la república (133-44 a. C.)*. Madrid: Síntesis, versión Kindle.
- Platón (1988). *Diálogos IV. República*. Eggers Lan, C. (trad.) Madrid: Gredos.
- Rocco Lozano, V. (2011). *La vieja Roma en el joven Hegel*. Madrid: Maia ediciones.
- Rodríguez Neira, T. (1999). Jovellanos: político, ilustrado y teórico de la educación. En *Aula Abierta*, 74, 1-17.
- Romero, J. L. (2012). *Estado y sociedad en el mundo antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Cuesta, M. (2000). *La ética de los griegos*. Madrid: Ediciones Clásicas.

- Sánchez Espinosa, N. (1994). Gaspar Melchor de Jovellanos. Un paradigma de la lectura ilustrada. En *El Libro ilustrado. Jovellanos, Lector y educador*. Madrid: Real Academia de San Fernando & Calcografía nacional.
- Sánchez Vázquez, A. (2005). *De la estética de la recepción a una estética de la participación*. Ciudad de México: UNAM.
- Sarrailh, J. (1992). *La España ilustrada. De la segunda mitad del siglo XVIII*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Schofield, M. (1995). Cicero's Definition of Res Publica. En Powell, J. G. F. (ed.) *Cicero the Philosopher*. (63-83). Oxford: Clarendon Press.
- Tornero, A. (2006). Hermenéutica y estudios literarios. En *Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, 4, 57-66.
- Touchard, J. (1994). *Historia de las ideas políticas*. México: Red Editorial iberoamericana.
- Utchenko, S. L. (1978). *Cicerón y su tiempo*. Madrid: Akal.
- Zavala, I. M. (1991). *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica*. Madrid: Austral.