

La humanitas en Roma

Patricia VILLASEÑOR CUSPINERA

En las dos versiones del *Pro Archia* de Cicerón que han sido publicadas por la UNAM,¹ la palabra *humanitas* se traduce por “humanismo”. Si la equivalencia entre esos dos términos, el latino y el español, fuera total, no tendría sentido el desarrollo del tema que se me ha encomendado. Sin embargo —y aquí se ha hablado ya de lo difícil y peligroso que resulta la traducción exacta—, *humanitas* y *humanismo* son palabras enraizadas en culturas determinadas; cargadas ambas, además, quizá más que otras palabras, de ideología y de prejuicios; *humanitas* y *humanismo* representan conceptos siempre discutidos, siempre actuales, siempre cambiantes. Hay que dejar a un lado la explicación de *humanismo*: la palabra es muy reciente,² y su significado, múltiple y vago, si no es que equívocamente limitado.³ Ni es el asunto que ahora nos interesa, ni habría tiempo para desarrollarlo.

¹ Cicerón, Marco Tulio, *Discurso en favor del poeta A. Licinio Arquías* (introd., trad. y notas de José G. Moreno de Alba), México, UNAM, 1977 (CEC, Serie didáctica, 1) y *A favor de Arquías* (pról. y trad. yuxtalineal de Margarita Pease Cruz), México, UNAM, 1979 (CEC, Serie didáctica, 4).

² La palabra “humanismo” fue utilizada por primera vez a principios del siglo XIX en alemán. En el Diccionario de la Real Academia Española, según Corominas, el vocablo fue aceptado sólo a mediados del siglo XX. Cf. Corominas, J. y Pascual, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1980.

³ Véase, por un lado, Fritzhand, Marek, “Über den Begriff des Humanismus-Methodologisch”, en *Der Mensch-Subjekt und Objekt*, Festschrift für Adam Schaff, Europaverlag, Wien, 1973, pp. 89 ss; por el otro, véanse las definiciones de “humanismo” en Moliner, María, *Diccionario de Uso del Español*, Gredos, Madrid, 1984; en el *Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española*, vigésima edición, 1984, y en Alonso, Martín, *Enciclopedia del Idioma*, Aguilar, Madrid, 1982, s.v.

HVMANITAS

El vocablo en sí no tiene dificultades serias. Es un sustantivo derivado de *humanus* mediante el sufijo *-tas*, *-tatis*, que indica cualidad, propiedad. El adjetivo *humanus*, a su vez, se deriva, mediante el sufijo *-anus*, *-a*, *-um* que indica relación o pertenencia, de *homo*.⁴ Por consiguiente, *humanus* es lo que atañe al hombre, y *humanitas*, la condición propia de lo humano.

A lo largo de toda la latinidad, esto se entendía de dos maneras: por un lado se habla de *humanitas* como de la condición natural del hombre: la naturaleza humana, el género humano; por el otro, *humanitas* se refiere a lo que “conviene a los hombres”, dignos de ser considerados como tales.⁵ Estas dos acepciones nunca están separadas: puede ser que la primera prevalezca en ciertos pasajes, y que la segunda se manifieste muy claramente en otros, pero se implican, se suponen mutuamente. Aquí se inicia el problema: ¿qué es lo que pertenece al hombre como tal? ¿Qué es lo propio del hombre para un romano?

Los pensadores latinos no llegaron tan lejos; es decir, no se hicieron esta pregunta; sólo en los tiempos modernos se planteará la cuestión: ¿qué es el hombre?⁶ No es posible responder a esas preguntas en forma simple, ya que el concepto de *humanitas*, sobre todo considerado axiológicamente, varía según las épocas y las sociedades. Esto —también ya se ha dicho hoy— le sucede a todos los conceptos, particularmente a los éticos. Sin embargo, sí se puede extraer de las nociones particulares de cada tiempo, un concepto general de *humanitas*, a partir del uso de esta y de otras palabras

⁴ Respecto al problema de la cantidad de la primera sílaba en *hōmo* y *hūmanus*, cf. Walde A.-Hofmann, J. B. *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1965, s.v. *humanus*.

⁵ Cf. Ehlers, *Thesaurus Linguae Latinae*, Teubner Verlag, Leipzig, s.v. *humanitas* y *humanus*.

⁶ La pregunta *Was ist der Mensch?*, formulada por Kant en su *Lógica*, por primera vez, “recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX: es ella la que efectúa, bajo cuerda y de antemano, la confusión de lo empírico y lo trascendental cuya partición había mostrado, sin embargo, Kant”, Foucault, M., *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* (tr. de Elsa Cecilia Frost), S. XXI Editores, México, 1979, p. 331.

semejantes, y a través de la imagen de hombre que se vierte en las obras literarias.

En su colección de datos sobre el mundo antiguo, Aulo Gelio (13,17), el erudito anticuario del tiempo de los Antoninos, define la *humanitas* mediante una contraposición; de un lado está lo que, según él, se entendía mediante este término en tiempos de Cicerón, y del otro, aquello en lo que esto se había transformado para sus contemporáneos. Vale la pena recordar esa definición: “Quienes hicieron las palabras latinas y quienes las usaron correctamente, no quisieron que *humanitas* fuera lo que el vulgo piensa, y que se dice *φιλανθρωπία* entre los griegos, y significa una cierta destreza y una benevolencia extendida a todos los hombres; sino que llamaron *humanitas* más o menos a lo que los griegos llaman *παιδεία*: nosotros la llamamos ‘erudición’ y ‘formación’ en las buenas artes. Quienes desean y buscan estas artes con sinceridad, son *humanissimi* por encima de todos. En efecto, el cuidado y la disciplina de este conocimiento que, de entre todos los animales, sólo fue dado al hombre, se llama *humanitas*. Casi todos los libros dicen que los antiguos usaron esta palabra en este sentido y, de manera especial, M. Varrón y M. Tulio”.⁷ Hasta aquí la cita.

Sin duda, esta formulación de Gelio es un tanto abusiva y excesivamente limitada; por lo menos es eso lo que han dicho sus estudiosos. Sin embargo, sirve como punto de partida. Aulo Gelio, como todo romano celoso de la *humanitas*, se vuelve con veneración hacia los griegos en todos los asuntos, y particularmente en los lingüísticos, y equipara *humanitas* con dos palabras griegas, con *φιλανθρωπία* y con *παιδεία*. Esto refleja el hecho, ciertamente muy interesante, de que los griegos, antes de su encuentro con Roma, nunca tuvieron un término que designara el concepto de “lo hu-

⁷ *Qui verba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, humanitatem non id esse voluerunt, quod vulgus existimat quodque a Graecis *φιλανθρωπία* dicitur et significat dexteritatem quandam benivolentiamque erga omnes homines promiscam, sed humanitatem appellaverunt id propemodum, quod Graeci *παιδείαν* vocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus. Quas qui sinceriter percipiunt adpetuntque hi sunt vel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex universis animantibus uni homini data est idcircoque humanitas appellata est. Sic igitur eo verbo veteres esse usos et cum primis M. Varronem Marcumque Tullium omnes fere libri declarant.*

mano” en todas sus acepciones. Ἀνθρωπότης sólo se encuentra a partir de la era cristiana; ἀνθρωπισμός⁸ se relaciona muy estrechamente con παιδεία y por ello, designa únicamente aquel aspecto del hombre que se desarrolla y se perfecciona con la educación formal —la *eruditio* e *institutio* de Aulo Gelio—; φιλανθρωπία, cualidad que originalmente sólo se aplica a los seres no humanos, dioses y animales, o a hombres que destacan sobre los demás, a los reyes, es en general un sinónimo de εὐνοία —la *benivolentia* de Gelio—, siempre con matiz de condescendencia: “se ama a aquellos hombres con quienes uno, afortunadamente no tiene nada que ver”,⁹ y de συμπάθεια —un φιλάνθρωπος, porque se opone al insociable, al μισάνθρωπος y al rudo, al ὀμότης—. Finalmente, ἄνθρωπος y sus derivados simplemente indican la condición de hombre en oposición a los dioses y a los animales.

Ahora bien, según Heinemann,¹⁰ la idea de *humanitas* en la antigüedad clásica supone tres postulados: primero, la exigencia de una educación intelectual, ya que, en el ideal grecolatino que se expresa en *humanitas*, lo esencial del hombre es el intelecto; segundo, la inclusión, en el concepto *humanitas*, de valores éticos y estéticos —además de los racionales— como componentes del ser del hombre, y finalmente, el presupuesto de que el hombre, como hombre, tiene deberes frente a todos los otros hombres. En Aulo Gelio, según parece, mediante los términos παιδεία, *eruditio* e *institutio in bonas artes* se hace referencia al primer postulado, en tanto que mediante φιλανθρωπία, esto es, *benivolentia erga omnes homines promisca*, se abarcan de algún modo los otros dos.

Sin duda estos tres postulados se encuentran en el pensamiento griego. La necesidad de una educación intelectual, la conciencia del deber hacia nuestros semejantes, la idea de una comunidad universal, son ideales de la cultura grie-

⁸ Cf. Diógenes Laercio, II, 70: οἱ ἀπαίδευτοι ἀνθρωπισμοῦ δέονται. La frase se atribuye a Aristipo.

⁹ Cf. Heinemann, Isaac, *Real Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Supplementband V, s.v. *humanitas*, col. 298. 31-33.

¹⁰ *Idem*, col. 283-285.

ga que se encuentran en los sistemas filosóficos antiguos, sea como nociones aisladas, sea unidos entre sí. Pensemos en Platón, en Isócrates, en Aristóteles, en los epicúreos y en los estoicos. Precisamente es un estoico, Panecio, quien parece estructurar de manera más equilibrada los postulados del concepto de *humanitas*; sin embargo, poco conocemos de su sistema y más bien tenemos que reconstruirlo a partir del *De officiis* de Cicerón. Aunque los destinatarios de su obra filosófica eran los griegos, ejerció —junto con Posidonio— una gran influencia sobre los romanos. Para él, no obstante, como para todos los filósofos griegos, el hombre cumple su misión cuando se acerca a los dioses, cuando, como podría decir Posidonio, acrecienta lo divino que se encuentra en él, cuando es σοφός; παιδεία, δικαιοσύνη y κοινωνία se entienden como atributos referidos al intelecto del hombre, y no al ser humano en su totalidad.

Sólo fuera del ámbito filosófico se encuentra en griego una expresión referida a una forma no meramente racional de ser plenamente humano. En la frase de Menandro, “¡qué encantador es el ser humano, cuando es humano!”,¹¹ ἄνθρωπος designa justamente la posibilidad que tiene el hombre de alcanzar la “gracia” (el encanto), es decir, el refinamiento espiritual libre y equilibrado que reflejan los personajes de la Comedia Nueva.¹²

La *humanitas* romana se nutre de esos ideales griegos, los asimila y les infunde vitalidad al fundarse en ellos para la actividad práctica y cotidiana. El romano no inscribe la *humanitas* en un sistema filosófico determinado; no se trata de un concepto científico fijo y definido, sino de una convicción, bastante elástica, que orienta la vida cultural y que califica las acciones de los hombres.

En este sentido, la *humanitas* aparece en el círculo de los Escipiones, alcanza un esplendor grandioso con Cicerón, se

¹¹ Menandro, 761: ὡς χαρτέν ἐστ' ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ.

¹² Cf. Snell, Bruno, “El descubrimiento de lo humano y nuestra postura ante los griegos”, en *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia* (trad. de José Vives), Edit. Razón y Fe, Madrid, 1965, pp. 363 ss. Véase también Bieler, L., *Historia de la Literatura Romana* (trad. de M. Sánchez Gil), Gredos, Madrid, 1975, pp. 95-103.

encarna en la poesía del siglo de Augusto, y se extiende con el Imperio. En cada periodo, casi podríamos decir en cada autor, *humanitas* toma características distintas y da énfasis a algunos de los rasgos que la conforman.

¿Cómo podría describirse la *humanitas* antigua, la que Cicerón recuerda en algunos de sus diálogos, y que equivocadamente¹³ se ha querido reconocer en el famosísimo verso de Terencio: *homo sum, humani nil a me alienum puto?* Por lo que podemos ver en las comedias de Plauto y Terencio, y por lo que conocemos del estilo de vida del grupo social que se ha llamado círculo de los Escipiones, *humanus* califica una conducta determinada; se trata de una conducta de mansedumbre, de tolerancia —todavía para nosotros, “inhumano” es sinónimo de “cruel”—. Mediante el adjetivo *humanus*, la conducta del romano va más allá de las virtudes romanas tradicionales: *virtus* y *gravitas*. *Virtus*, sin dejar de ser válida, ya no basta: la fuerza, el valor militar, la dedicación a la *res publica*, la nobleza de los patricios, todo aquello que implica *virtus*, se opone o, más exactamente, se suaviza con la moderación, con la benevolencia, con la consideración que hay que tener para con todos los hombres, y con la comunicación entre ellos.

La *gravitas* se atempera mediante la compostura en el porte, mediante el donaire y la gracia, mediante el gusto y el conocimiento del arte. Un hombre se distingue por su placer ante las cosas del espíritu, por su tranquilidad en la adversidad y en la fortuna, por la belleza de su lenguaje. Ésta es la *humanitas* de Escipión Emiliano y de Lelio; es una *humanitas* basada en las enseñanzas de Panecio, el maestro del círculo, inspirada en la cultura griega, a pesar de que echa sus raíces en la tradición romana —*mos maiorum*—, es decir, en las costumbres de sus antepasados, y se realiza en la vida pública. Tampoco hay que olvidar que, a pesar de su amplio criterio y de la libertad de opinión dentro del propio círculo, los Escipiones y sus adeptos son conservadores y

¹³ La expresión (*Heaut.* 77) indica “que el destino de una persona le importa a otro; es decir, sólo se supone la parte sociológica de la *humanitas*” (Heinemann, *op. cit.* col. 298, 10 ss.)

se declaran partidarios de la política senatorial, contra el movimiento reformista de los Gracos.

En Cicerón, la palabra *humanitas* se utiliza muy frecuentemente y su concepto se amplía. En su época, cuando la república se desmorona y la ambición, las luchas por el poder, el utilitarismo y el deseo de lucro se vuelven algo cotidiano y normal, la *humanitas* se concibe como el valor central de la civilización, quizá porque los hombres sensibles necesitaban algo que, como un modelo ideal, les permitiera sobreponerse a la adversidad y mantener la esperanza de un futuro menos terrible.

No es fácil saber en qué medida participan de la idea ciceroniana de *humanitas* los contemporáneos del orador; indudablemente ellos también consideraban lo humano en relación con la educación intelectual y con la percepción de valores estéticos. En este sentido está usada la palabra, por ejemplo, en César, *Gall. 1.1.3: (Belgae) a cultu atque humanitate provinciae longissime absunt*,¹⁴ y en Varrón, *De lingua latina* 8.31: *quod aliud homini, aliud humanitati satis est, quodvis sitienti homini poculum idoneum, humanitati (ni) si bellum parum*, esto es, “porque una cosa es suficiente para el hombre y otra para su *humanitas*: aunque un simple vaso sea adecuado para un hombre sediento, no lo es para su *humanitas*, a menos que sea bello”.

¿Qué es, pues, *humanitas*, para Cicerón? En primer lugar, la palabra ciceroniana *humanitas* asume el valor, que ya tenía en Terencio, de ‘refinamiento’ y ‘afabilidad’; esto conlleva la solidaridad y el deseo de hacer el bien y de ayudar a los otros hombres. Ahora bien, este comportamiento sólo puede darse a partir de la formación del espíritu; la *humanitas* exige el cultivo de las artes y, sobre todo, el conocimiento de la literatura y la filosofía griega,¹⁵ a tal grado que *litterae, doctrina* y *humanitas* se equiparan en muchas expresiones de Cicerón. Al mismo tiempo, la educación es lo

¹⁴ “(Los belgas) están muy apartados de la cultura y de la *humanitas* de nuestra provincia”.

¹⁵ Cic. *De Orat.* 2.153.

que permite la adquisición de valores éticos,¹⁶ con lo cual sirve de preparación a la *sapientia* a que debe aspirar todo hombre.¹⁷ Sin embargo, *humanitas* no es *sapientia*, porque no es una actividad puramente intelectual: siendo *humanitas* la solidaridad con el prójimo, obliga a la participación en la vida pública y a la comunicación con nuestros semejantes. A la *humanitas* pertenecen también la magnanimidad y la generosidad.¹⁸

Por otro lado, *humanitas* incluye también valores estéticos: no se trata de llegar a ser árbitros de elegancia, pero sí de presentarnos adecuadamente; la *humanitas* exige el cuidado del cuerpo y el comportarnos correctamente, más aún, con distinción. Por último, Cicerón está absolutamente convencido de que el ideal de hombre es el orador; así, componente indispensable de su concepto de *humanitas* es el habla: el lenguaje, nos dice, separa al hombre de las bestias y, como algo esencialmente humano, debe fomentarse siempre;¹⁹ la elocuencia es un distintivo del hombre. Una cosa más: la concepción de *humanitas* en Cicerón está muy unida a la de la *liberalitas*, es decir, a lo propio del hombre libre; si bien esto significa que en la *humanitas* se expresa un ideal de clase social, también es cierto que ese ideal no corresponde, sin más, a todos los individuos de esa clase social, y que probablemente tampoco está limitado exclusivamente a esos individuos.

La idea de *humanitas*, como se ha descrito aquí someramente, y que está desarrollada por Cicerón a lo largo de los tres libros *De oratore*, tiene una expresión casi definitoria en *De republica* I 28: “los demás se llaman hombres; sin embargo, hombres sólo son aquellos que se han cultivado con las artes propias de la *humanitas*”,²⁰ y una aplicación práctica y viva en su discurso *Pro Archia*. En este discurso, *humanitas* es el núcleo y el objetivo. La argumentación, que se aparta del

¹⁶ *Id.* 3.58 y *De fin.* 2.102.

¹⁷ Cic. *ad fam.* 1.7 y *De Orat.* 2.85.

¹⁸ Cic. *ad fam.* 5.17 y 12.27; *ad Att.* 4.6., por ejemplo.

¹⁹ Cic. *De Orat.* 1.32.

²⁰ ...*appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politici propriis humanitatis artibus.*

asunto que ventila esta defensa, se deriva de la condición de poeta de Arquias y constituye una alabanza de la cultura literaria como “formadora integral de realización del hombre para su vida privada y pública”. En ella se expresa la convicción de que “todo el saber del hombre tiene una interrelación de necesario y obligado vínculo para la *humanitas* que representa el conjunto de cualidades tanto intelectuales como morales, la cultura integral del hombre para la vida privada y social, lograda por una educación adecuada”.²¹

En ningún otro autor clásico, el vocablo *humanitas* tendrá el peso que obtuvo en Cicerón. Sin duda, la importancia que el concepto logró en tiempos posteriores, especialmente en el Renacimiento y en la Ilustración, se debe precisamente a los escritos de Cicerón, aunque, quizá, la influencia de éste se haya dado gracias a que sus abundantes expresiones sobre *humanitas* eran aptas para explicar la idea humanista de estos tiempos; como dice Heinemann, porque “podían despertar en los hombres de esos tiempos una resonancia vibrante de su visión del mundo”.²²

El sustantivo *humanitas* no puede entrar en ningún verso,²³ a no ser que se trate de un yambo, y eso con mucha dificultad. El adjetivo *humanus*, por su parte, es poco usado en poesía. Sin embargo, cuando, en los versos de Horacio,²⁴ escuchamos la descripción de la vida en el círculo de Mecenas, no es posible evitar el recuerdo del conjunto de actitudes y valores que constituyen la *humanitas* ciceroniana. Eneas, por otro lado, es un héroe “humano”: por más brutalmente certero que nos parezca el golpe con que Eneas, en la narración de Virgilio, acaba con su adversario Turno, la *humanitas* se muestra precisamente en esa rapidez del desenlace, esa que, frustrando el desahogo de los sentimientos vengativos que bullen en el alma del lector a la al-

²¹ Cf. Camarero, Antonio, en Cicerón, *Defensa del poeta Arquias*. Cuadernos del Sur (1), Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1965, p. 15.

²² Heinemann, *op. cit.*, col. 304, 20 ss.

²³ Esto se debe a la medida de la palabra: *hūmānitās*.

²⁴ Cf. Wehrli, F., “Humanitas Horatiana”, en *Hortulus amicorum*, Fritz Ernst zum 60. Geburtstag, 1949.

tura de estos sucesos, nos impide el goce morboso en la contemplación dilatada en el sufrimiento del vencido. Podemos decir con Büchner que en la base de la poesía augustea está la convicción de que “el hombre posee un valor propio, y de que hay en él una fuerza civilizadora que comprende tanto la potencia intelectual, como las facultades emocionales, y hace a los hombres amables, a unos para con otros”.²⁵

Durante el Imperio, el concepto y el uso de *humanus* y *humanitas* se amplía.²⁶ El término se encuentra incluso en un escritor técnico como Vitruvio, con el mismo sentido de “civilización” que tiene en César. También en Plinio el Joven (8,24) se usa en este sentido; hay que señalar que en esa carta se encuentra ya la conciencia de que la *humanitas* — nosotros diríamos “la civilización occidental”— se originó en Grecia: “piensa que has sido enviado a la provincia de Acaya, a aquella Grecia pura y verdadera en que, según se cree, se encontraron por primera vez la *humanitas*, las letras e incluso las frutas; que has sido enviado *ad homines maxime homines, ad liberos maxime liberos*”.

En general, como atestigua Aulo Gelio, la noción poco a poco se vuelve equivalente a la de filantropía: el término griego y el latino se influyen mutuamente y toman el contenido de *comitas* o *benignitas*, esto es, de “afabilidad”. Este uso es muy común en Plinio y en Séneca. En el primero, sin embargo, *humanus* llega a tener la connotación de “digno” y “honorable”: “tanto en la vida como en los estudios, yo considero muy bello y muy humano el mezclar la seriedad con la afabilidad, a fin de que aquélla no se convierta en tristeza y ésta, en petulancia”.²⁷ En Séneca, *humanitas* tiene un giro especial: ella vale en relación con los inferiores, mientras que la misma actitud con respecto a los superiores, se llama *reverentia*: “*adversus minores humanitatem, adversus maiores reverentiam*”.²⁸

²⁵ Büchner, Karl, *Der Kleine Pauly*, Band 2, s.v. *humanitas*, col. 1243.

²⁶ Según Heinemann, *op. cit.* col. 305, 52.

²⁷ *Vt in vita sic in studiis pulcherrimum et humanissimum existimo severitatem comitatemque miscere, ne illa in tristitiam, haec in petulantiam excedat* (8.21.1).

²⁸ Sén. *N.Q.* 4. *praef.* 18.

Ya en Valerio Máximo, el término se asocia con *clementia*, y esta sinonimia se vuelve usual a partir de Séneca: *nulla virtus humanior clementia*.²⁹ Asimismo encontramos en Séneca la equivalencia de *humanitas* con κοινονία, y la idea de que la consideración de la *humanitas* de los otros es un deber para cada hombre: “cualquiera, simplemente por ser hombre, tiene influencias conmigo”.³⁰ Quizá por ello se dice que con Séneca: “la filosofía estoica se humaniza y se agranda”.³¹

El pensamiento religioso del Imperio afecta en diversos sentidos el concepto de *humanitas*. Parecería que el resultado más importante es la universalidad, sin ninguna barrera social, sin ninguna barrera política de la validez del término: ante un dios que es el dios de todos los hombres, todos los hombres son iguales.³²

En los últimos tiempos de la antigüedad, el concepto de *humanitas* “sucumbe a los peligros” de las circunstancias culturales de la época: el hombre es educado solamente en cuanto a su espíritu; su cuerpo es despreciado y odiado. Se anula toda la actividad de la voluntad del hombre; se fomenta tan sólo lo espiritual, y el hombre, como individuo, es absorbido por la masa de la humanidad. En ese momento, *humanitas* pierde su valor de noción vital: se carga de ese contenido piadoso y mojigato con que nosotros solemos entender la palabra “humano” e incluso la de “humanismo”. En San Isidoro se da, con palabras cristianas, la última referencia al concepto grecolatino de *humanus* y de *humanitas*: “llamamos *humano* a lo que tiene amor y sentimiento de conmiseración para con los hombres; de ahí se deriva *humanitas*, por la cual tenemos consideración unos de los otros”.³³

Resumiendo, ¿qué es lo propio del hombre para un romano? ¿Qué es la *humanitas*? Ciertamente no es una idea ni

²⁹ Sén. *De clem.* 1.3.2: “ninguna virtud es más humana que la clemencia”.

³⁰ *Id.* 1.1.3: *nemo non hominis nomine apud me gratus est.*

³¹ Büchner, K., *op. cit.* col. 1243.

³² Plut. *De Is.* 377 f.

³³ San Isidoro de Sevilla. *Etym.*, 10.116: *humanus, quod habeat circa homines amorem, et miserationis affectum. Vnde et humanitas dicta, qua nos invicem tuemur.*

una palabra cuyos contenidos hayan permanecido invariables y unitarios durante todos los periodos de la historia de Roma; sin embargo, cualquiera que sea el aspecto que predomine en cada época, conserva en la base el sentimiento de que el hombre, ese momento de eternidad que respira fugazmente en la historia, esa sombra de un sueño que hacía suspirar a los griegos, es algo grandioso; es el centro en torno al cual gravitan todas las inquietudes intelectuales y afectivas, todas las actividades sociales y políticas. Como consecuencia de ello, cada hombre ha de revestirse con un ropaje digno del nombramiento que le ha sido asignado. Por eso, es necesario que cada hombre encarne la *humanitas*: que sea tolerante y benévolo como nos cuentan de los Escipiones; que sea gracioso, erudito, elocuente y liberal como quería ser Cicerón; que sea suave como pedía Horacio; que sea pío como los personajes de Virgilio; que sea afable y clemente como se buscaba en el ámbito de los escritores de la edad argéntea; que sea cosmopolita sin olvidar su patria, y cósmico sin olvidar su mundo, según los esquemas de Panecio, Posidonio y Plutarco.

Cada hombre, en fin, ha de cultivar la *humanitas*; esa virtud que, al haberse originado en la razón universal, de la cual él es parte, lo implica en su actividad y lo obliga consigo mismo a perfeccionarse. Esa virtud que, al obligarlo a reconocer también en los otros la razón universal, lo impulsa a la convivencia y al compromiso cívico.

Tal vez la *humanitas* de los romanos nos deje indiferentes; probablemente ello sea signo de que, como en otro tiempo los dioses, así las máquinas, en nuestros días, sacrifican al hombre y lo ponen a su servicio, y es terrible que el hombre actual, que debía ser el amo y el sumo sacerdote, acepte una condición de esclavo y de víctima del sacrificio.