

## Concepto de 'humanitas' en Cicerón

Ugo Quadrini

Director  
del Colegio Tuliano  
de Arpino  
Italia

“**S**ólo esto preciso, que por la naturaleza han sido asignados al género humano tanto impulso al vigor moral y tanto deseo de defender el bienestar común, que este impulso prevaleció sobre todas las lisonjas del placer y del ocio”. *Rep.* 1,1.

Tal era para Cicerón el ideal de vida: el *Negotium* para él era a la vez placer y deber.

Sin embargo, en los dos últimos años de la dictadura de César (45-44), sintió todo el peso de la lejanía de la vida política y del ocio forzado, a los que se agregaron las desgracias familiares (la separación, en el 46, de la esposa Terencia, después de treinta años de matrimonio; el casamiento con Publíola de la que se divorció un año después, en el 45; en ese mismo año la muerte de la queridísima hija Tulíola).

Habiéndose apartado de la vida pública, buscó consuelo en la filosofía y retomó los estudios juveniles, profundizando las teorías de los Peripatéticos, de los Académicos y de los Estoicos. No había tenido nunca ni nunca tuvo simpatía por los Epicúreos, porque sus teorías no se adecuaban a su mentalidad de hombre y de romano.

No fue filósofo, porque en Roma faltó el espíritu especulativo y la investigación no fue nunca fin en sí misma, pero quiso dar, sobre todo a los jóvenes, la posibilidad de conocer las variadas teorías de los griegos, aquellas que en mayor medida pudiesen ser guía para la acción moral y social. En una carta a Ático (XII, 52, 3) afirma: —Dirás: “Tú que escribes estas cosas, estás lleno de confianza en la lengua latina. Son copias, y se hacen con poco esfuerzo. Yo sólo pongo las palabras, que no me faltan”. ¿Profesión de modestia? Quizás. Pero es cierto que es expositor y divulgador de las distintas doctrinas que vuelve a elaborar a la luz de la vida romana. Así, en la filosofía él encontraba un consuelo para su vida en edad avanzada, y también el único medio para satisfacer aquel innato impulso a la acción, siempre presente en él; desahogo de su ánimo que quería hacer partícipes a los romanos de aquella sabiduría que

había aprendido en la meditación sobre el pensamiento de los grandes autores de Grecia y a través de un íntimo coloquio, constante en el tiempo, con los ancestros romanos.

En Cicerón se encuentran todos los principios que son propios del humanismo, cualquiera que sea su aspecto; de ese humanismo que fue el encaminamiento hacia el renacer humanístico, especialmente el del *quattrocento*.

Pienso que es conveniente, llegados a este punto, aclarar el concepto de *Humanitas*. *Humanitas* es la abstracción de *homo*; *virtus* lo es de *vir*; ésta indica todas las cualidades positivas del *vir*; aquélla, la condición del *homo*, con sus defectos y méritos, y, como dice Cicerón, “*nullo modo perfectus*” (*Nat. Deorum* II, 37); sometido a los más variados sentimientos “*at enim, quoniam in natura hominum dissimilitudes sunt, ut alios, dulcia, alios subamara delectent; alii libidinosi, alii iracundi aut crudeles aut superbi sint, alii a talibus vitiis abhorreant*” (pues hay en la naturaleza de los hombres semejanza, de manera que algunos gustan de lo dulce, otros de lo amargo; unos son lujuriosos, otros iracundos, o crueles, o soberbios, otros, en cambio, aborrecen tales vicios) (*Fat.* 8); enredándose en una peligrosa incertidumbre (*gravi dubio*) y envuelto en la ignorancia “*in summo errore (...) homines atque in maximarum rerum ignoratione versari*” (*Nat. Deorum* I, 2); pero tendido hacia la búsqueda del bien “*cum etiam praeclara cuperent*” (*Tusc.* III, 4); no esclavo de los instintos como los brutos, sino tendiente hacia la conquista de la verdad (*Off.* I, 105).

Una vez usa el término *homo* también en tono burlesco: “Si has leído las Doctrinas de Empédocles, de Salustio, te consideraré un valiente (*virum*), pero no un hombre (*homo*). (*Q. fr.* II, 9). Cicerón, entonces, contrapone el hombre a la bestia (*homo-belua*); no así los griegos de la edad clásica que al hombre oponían la divinidad: el hombre es para ellos el mortal, *brotós, thnetós*, en contraposición con los inmortales *athánatoi*.

Humano y humanidad asumen un tono solemne cuando al hombre es contrapuesto el bárbaro, el animal irracional (podría percibirse una analogía con la concepción ciceroniana). El hombre perfecto es “semejante a los dioses”; para Isócrates, contemporáneo de Platón, lo que distingue al hombre del animal es el poder de la palabra y de la persuasión, gracias a las cuales han surgido las ciudades, las artes, los oficios, en fin, toda la civilización: el hombre se distingue del animal y el griego del bárbaro, porque ha sido educado en el razonamiento y en el arte de la palabra (*pepaideústhai*) (B. Snell: *La cultura greca*, p. 350).

Cicerón retoma este pensamiento: “Yo creo que los hombres se distinguen de los animales en cuanto saben hablar. Extraordinario me parece por tanto que haya alcanzado a Aquél que se eleva más allá que los hombres en aquella misma facultad por la cual se distingue de los

animales". (*De Inv.* I, 4, 5; *De Or.* I, 31, 32-33). La humanidad, la elocuencia, la cultura, representan para Cicerón los elementos más importantes de su *Humanitas*: Cicerón los ha derivado de Isócrates. En el siglo IV a.C., tras el desarrollarse y el afirmarse del iluminismo ático de final del siglo V, al concepto de humanidad es añadido también el de "cultura". Los dos mayores representantes de este período son Platón e Isócrates: el primero quiere fundar sobre nuevas bases la fe en una esfera que trasciende al hombre; el segundo valoriza la autonomía del hombre, que, aun siendo frágil, es sin embargo, consciente de sus cualidades. Cultura es entendida en el sentido de humanidad.

Se desarrolla también el sentido de la solidaridad, puesto que se afirma que el débil, el indefenso es de todos modos siempre "un hombre". Expresión quizás más completa de esta nueva acepción del término es la comedia de Menandro, con sus personajes que se han humanizado. Sintetizando puede decirse que para los griegos resume "humanidad", resume los significados de "cultura", "mansedumbre", "condescendencia", "cortesía", "benevolencia". Puede ser paradigmática la afirmación de Aristipo: "Vale más un mendigo que un ignorante; a aquél le falta el dinero, a éste la humanidad (*anthropismón*)".

Afirmaciones sobre la igualdad de los hombres sólo pueden encontrarse en algunos sofistas y en Eurípides, pues ni en Platón ni en Aristóteles se hace mención de ella. Lo cual fácilmente puede comprenderse, si se piensa en la estructura política de la ciudad (*polis*).

El concepto de filantropía comienza a abrirse paso en el cuarto siglo después de las conquistas de Alejandro y debido al nuevo modo de concebir las relaciones humanas, aun entre seres de raza distinta.

No existía una doctrina filosófica sobre la *Humanitas*: sólo en el siglo II a.C., en el círculo de los Escipiones, se desarrolló el concepto de *Humanitas* en sus tres acepciones: la *humanitas* como filantropía universal; la *humanitas* como cultura, la *humanitas* como ideal estético y aristocrático de vida.

El teorizador de esta doctrina fue Panecio que, siguiendo la opinión de Isócrates, puso en la base de la ética el principio según el cual el hombre es superior a los otros seres vivientes, y debe por tanto desplegar sus capacidades intelectivas. Él atenuó la neta separación entre el sabio y el vulgo (*spoudaios-phaulós*) y encontró concordancia entre la idea de la cosmópolis estoica y el imperio universal de Roma. No hay que olvidar que los romanos usaban clemencia hacia los vencidos, y que existía la institución del patronato del cónsul vencedor sobre las ciudades y los pueblos vencidos. Un testimonio posterior es el de Virgilio: "Tu regere imperio populos, Romane memento: *parcere subiectis et debellare superbos*".

Los griegos no tuvieron un término específico que indicara la *Humanitas*, porque su mundo estaba encerrado en el ámbito de la *polis*, y la

humanidad más general se ubicaba dentro de las normas del comportamiento recto propias de la *Paideia*. El concepto de "humanidad" comenzó a afirmarse cuando ellos perdieron su independencia y formaron parte de un Estado más grande, el imperio de Alejandro. La cultura helénica penetró en Roma en el siglo II a.C., y especialmente por medio de la comedia, género literario que hacía conocer a las muchedumbres un nuevo mundo y una distinta concepción de vida.

El concepto de *Humanitas* se encuentra como fundamento en el teatro de Terencio, para el cual la *humanitas* es la adherencia a la propia naturaleza del hombre y el reconocimiento de una naturaleza común a todos los hombres. Símbolo de tal concepto es el verso del *Heautontimorámenes*: *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*, que no encuentra correspondencia ni en Menandro, ni en otros poetas. A menudo en Plauto y Terencio se encuentra el término *humanus* en el sentido de "humano", "compasivo", en contraposición con la bestialidad y la tosquedad del bárbaro. Sucesivamente, a este concepto se agrega el de la cultura helénica, que moderó y ennobleció la *virtus* romana, entendida hasta ese momento como deber de ciudadano y de soldado. A los estímulos suministrados por la Comedia Nueva, se añadió la sistematización filosófica del círculo de los Escipiones y, sobre todo, de Panecio.

Para Panecio el alma se presenta dotada de dos facultades (*dynámeis*), eso es, de la *hormé*, "instinto", que arrastra al hombre en esta o aquella dirección, que guía indefectiblemente al animal a conservarse, a alimentarse, a reproducirse, y en general a cuidar de sí a fin de sobrevivir; y el *logos*, "razón", que enseña lo que debe hacerse y lo que debe evitarse: es ésta una fuerza infalible que garantiza el acuerdo del hombre consigo mismo y con la naturaleza en general. (*Logos* significa tanto "el pensar", cuanto "el hablar". Tiene dos aspectos: se origina y toma forma en el interior del alma (*logos endiáthetos*), pero se manifiesta también externamente, en la lengua (*logos prophorikós*): estas dos funciones son coherentes entre sí y se integran recíprocamente). Cf. M. Pohlenz. *L'uomo greco*, p. 763.

Panecio por ese sentimiento realista de la vida del que estaba dotado, substituyó a la fórmula de la "vida conforme a la naturaleza" (*homologouménos tei phýsei zen*), por la fórmula más concreta del *to zen katá tas dedoménas hemín ek phýseos aphormás*, es decir, de la vida conforme a aquellos supuestos o instintos originarios que la naturaleza ha puesto en el hombre.

De estos instintos se origina el obrar moral del hombre; él crece y deviene más racional, porque el *logos* los guía para que busquen la verdad, para que aspiren a la comunidad y a la vida social, para que anhelan la superioridad sobre los hombres y las cosas, para que busquen la armonía y el orden.

De estos cuatro principios derivan las cuatro virtudes cardinales: La primera: la *phrónesis*, “la sapiencia”, es para Panecio la aspiración al saber puro. La segunda; la más alta, es la *dike*, “la justicia”, la reina de las virtudes, para decirlo en términos ciceronianos; es la virtud social por excelencia, que no se limita a dar a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*), sino debe colaborar al bienestar de todos. La comunidad conforme a la naturaleza —escribe Pohlenz— es para Panecio no ya la cosmópolis, sino cada Estado concreto, que ofrece al hombre el espacio vital, y por ende le impone precisos deberes morales.

La tercera gran virtud es la *megalopsykhía*, la *magnitudo animi*, que no es sólo *andreía* o sea, fortaleza del espíritu, sino también generoso sentimiento que impele a subir a las alturas y a prodigarse para el bien de la humanidad.

La cuarta y última es la *sophrosýne*, “la sabiduría”, que para Panecio determina la entera armonía del alma y que se manifiesta al exterior con el *prépon*, “lo conveniente”.

Y Cicerón, siguiendo las huellas de Panecio dice en el *De Officiis*: “Es, ante todo, propia del hombre la diligente búsqueda de la verdad” (I, 4, 13); “Todos somos llevados, aún más, somos arrastrados irresistiblemente, hacia el conocimiento y el saber (I, 6, 18). “Precisamente esta tendencia natural, mediante la fuerza de la razón, une a todos los hombres entre sí, establece una correspondencia de sentidos que se manifiesta en el uso del lenguaje y de la vida social” (I, 4, 12). “A este deseo de saber la verdad va unido un intenso deseo de independencia, de modo que un alma bien nacida no quiere estar sometida a ninguno que no sea el que dé preceptos o enseñe algo, o el que esté investido de una justa y legítima autoridad; de todo lo cual se origina la magnanimidad y el desdén de las cosas externas” (I, 4, 13). “Ni, en verdad, es pequeño privilegio de la razón humana, el hecho que sea el hombre la sola criatura que conoce qué es el orden y lo que es conveniente o no, y cuál medida hay que emplear en las acciones y en las palabras” (I, 4, 14). En Panecio la *humanitas* es entendida como un deber de solidaridad limitada, empero, por el ordenamiento político y social. Posidonio amplía el concepto, entendiéndola como *caritas humani generis*, porque el vínculo social deriva no solamente de la naturaleza común, sino también de la ley divina. En el tercer libro del *De Officiis*, Cicerón refiere, derivándola de Posidonio, la imagen de la humanidad como un único cuerpo (III, 5, 22. Cf. Séneca, *Epist.*, 95, 52; y San Pablo, *Epíst. a los Corintios*); imagen retomada y desarrollada con impulso generoso, en sentido cristiano, por San Pablo. Es de notar que en Posidonio y en Cicerón está ausente el significado místico, mientras es más evidente la finalidad utilitaria (¿influjo también en la filosofía utilitaria de Stuart Mill y de Spencer?), porque el amor hacia el prójimo es limitado a los familiares y

a los amigos, y Cicerón, cuando habla de los esclavos y de los hombres de condición social baja, no usa expresiones dulces y caritativas.

*Humanitas* en Cicerón asume a menudo el significado de “educación del espíritu” y de “cultura” en general, porque en virtud de ella el hombre se diferencia de los otros seres. En el *De República*, I, 28 él dice: “Éste estaría persuadido de que se le da el título de hombre a todos, pero que sólo lo son aquellos que son adornados con las artes propias de la humanidad”. Es evidente la procedencia de nuestro autor, de los sofistas y de Isócrates: son privilegiadas las facultades de la *ratio* y de la *oratio*, con las cuales los hombres se enriquecen espiritualmente y progresan civilmente.

Si en el hombre es fundamental la actividad racional, junto con la capacidad de juzgar y de extraer conclusiones, no menos importante es la palabra, sea ella la elocuencia o las letras: “Ni, en verdad, dijo, me parece que haya nada más noble que poder dominar con la palabra una asamblea, atraer las mentes, dirigir los afectos donde quieres, y después alejarlos de donde quieres” (*De Oratore*, I, 8, 30). Y la palabra, la elocuencia, a la cual los romanos, como los griegos, atribuían también un poder psicagógico, la cultura en general, tienen su cumplimiento natural en la práctica; no pueden ser una simple actividad teórica. Esto puede ser obtenido mediante la posesión de una sólida cultura, empapada de filosofía, de la sabiduría de los antiguos, del conocimiento de las obras de los poetas y de los escritores de historia. El poder de la palabra es también de naturaleza estética, y la *humanitas*, en el uso corriente, indica la virtud del hombre cortés, refinado, educado para nutrir sentimientos elevados; del hombre que en la sociedad lleva su carácter afable y amable, que es, en una palabra, un ser “civilizado”, “urbano”, según el significado moderno. Él se identifica con el hombre griego *kalokagathós*, tal como era concebido en la edad de Pericles.

Cicerón deriva ese concepto de Panecio y de Antíoco, y su hombre distinguido es aquel que domina y contiene los instintos inferiores, aquel que, así en el ánimo como en el comportamiento exterior, obedece a las leyes de la armonía, de la conveniencia, de la medida.

Bajo este aspecto la *humanitas* deviene sinónimo de *liberalitas*, virtud propia del hombre libre quien, separándose del egoísmo y de los intereses particulares, aspira a realizar sólo el bien común, en la suprema visión de la justicia y de la humanidad.

Las tres formas de la *humanitas* están entre ellas íntimamente ligadas: el hombre libre, para poder alcanzar el libre y armónico equilibrio de sus facultades espirituales, debe ser culto: de la cultura le vienen la magnanimidad y la liberalidad de las que se sirve para beneficiar a la comunidad; es decir, él es filántropo.

Grande es la *paideia* griega, más no menos grande e importante es el conjunto de las *virtutes* de la antigua moral romana.

Primera entre todas está la *VIRTUS*, no la del hombre griego, valiente, guerrero, aristocrático; la *virtus* romana es la del hombre digno de honor, quien, cual miembro de la comunidad, se siente parte integrante de la *res publica*, ya en paz ya en guerra.

Él posee también otras virtudes: la *PIETAS* y la *FIDES*. La *pietas* es el respeto por la divinidad (*Nat. Deorum* I, 116), por los padres, por la patria. Propertio afirma que Roma es grande por la *pietas* al menos cuanto lo es por la espada (III, 22, 21). La *fides* atañe a la vida civil y estatal: es el cumplimiento estricto de las obligaciones asumidas y la recíproca confianza. La *fides* —sostenía Heinze— “ha sido la creación moral de un pueblo que era constreñido a estar unido para llevar a cabo la misión que le había sido impuesta por el destino; justamente esa necesidad ha hecho comprender a cada romano que él debe toda su fuerza y su misma vida a la *res publica*” (*Hermes* 64, 1929, pp. 140 ss.).

Otras virtudes relevantes son la *CONSTANTIA*, la *MAGNITUDO ANIMI*, la *AEQUITAS*.

La *constantia* es virtud individual y colectiva; no es la de inspiración estoica, sino aquella entendida como firmeza moral que no puede derrumbarse, que se mantiene en todos los momentos de la vida, y sobre todo, en las adversidades, como lo fue aquella que los romanos demostraron después de la derrota de Cannas. La *magnitudo animi* es prerrogativa del *vir bonus*; es cualidad de carácter aristocrático y político; le atañe al *vir* que recorre el *cursus honorum* para llegar a ser el *Princeps rei publicae*. También el *homo novus* puede poseerla.

La *aequitas* es equilibrio moral, espíritu de justicia y rectitud, denota un ánimo ponderado e imparcial que no se altera ante las adversidades sino que las enfrenta con cordura.

Así la idea de *HUMANITAS*, antes delineada filosóficamente por Panecio y por sus sucesores, es completada por Cicerón. Es el ideal del hombre moral y estéticamente perfecto, que sabe unir la *cultura* del espíritu con la delicadeza del sentimiento, que siente noblemente y actúa fuertemente, que sabe armonizar pensamiento y acción.

Pero, mientras Panecio en el lugar del sabio había colocado a un hombre ideal, aristocrático de nacimiento, capaz de gobernar el Estado, inclinado enteramente a lograr el bien y la felicidad de los súbditos, Cicerón sustituyó a la aristocracia de la sangre por la aristocracia del espíritu, por lo cual también un “hombre nuevo” podía ser *humano*, es decir de espíritu cultivado, de corazón generoso hacia sus semejantes en el ámbito de la vida social.

Las antiguas virtudes ya no son suficientes para el hombre del siglo I a.C. El hombre nuevo siente urgente la necesidad de ser dotado de *humanitas*, porque, si en el campo de la vida privada e individual él es *humanus*, puede también cultivar en la vida pública aquellas virtudes

que lo hacen *fortis civis*: el *vir bonus* se identifica de este modo con el *fortis civis*.

Decía al comienzo que Cicerón no fue filósofo porque le faltó el espíritu especulativo de los griegos. Al exponer sus opiniones (sacadas de las escuelas filosóficas griegas) incurre en algunas contradicciones debidas quizás a la actualización de aquellas teorías y a su ajuste con la mentalidad romana. Él sostiene que la naturaleza humana, aun siendo común a todos en sus rasgos generales, se diferencia ya en los individuos ya en los pueblos por aptitudes y caracteres particulares.

Éstos (con un término moderno los llamaríamos superdotados) tienen el deber de potenciar y explicar autónomamente sus propias cualidades y de asentarse sobre los otros: de aquí la consecuencia, en el campo político e histórico de la justificación de la supremacía de un pueblo (el romano) sobre los otros. Otra contradicción se manifiesta entre su espíritu humanitario, casi democrático, y su espíritu aristocrático y nacionalista. Una última contradicción, en fin, se muestra en su oscilación entre un humanismo contemplativo y un humanismo activo. La *humanitas* es, a veces, entendida como mera cultura, como *otium*, como retiro espiritual para mitigar los afanes, otrora, y más a menudo, es concebida no ya como fin en sí misma, sino como auxilio indispensable a la acción, según la mentalidad típicamente romana.

Aun con estas limitaciones Cicerón ha influido sobre las generaciones siguientes. César, por ejemplo, con quien él no compartía las opiniones políticas, dedicándole (54 a. C.) su obra *De analogia*, afirmaba que “muchos habían tratado de usar su conocimiento y su experiencia para poder expresar con claridad su pensamiento; de tal posibilidad él (Cicerón) había sido el portaestandarte y el descubridor, de manera que debía considerarse benemérito del nombre y del honor del pueblo romano”. Plinio el Viejo, inspirándose quizás en las palabras de César, agregaba: “Vale más haber ensanchado los límites del ingenio romano que no aquéllos del imperio”.

Después de su muerte la más bella alabanza fue quizás pronunciada por Augusto, que había permitido, si no contribuido a la misma. Se cuenta que una vez, cuando ya las pasiones se habían apaciguado y también las condiciones políticas eran más tranquilas, Octaviano, viendo a un nietecito que al verlo llegar escondía un libro de Cicerón, lo tomó, lo ojeó aquí y allá y devolviéndoselo dijo: “Un hombre elocuente éste, hijo mío; elocuente y amante de la patria”. Y sin embargo, la edad augustea, en general, no fue favorable a Cicerón, aunque puso en práctica buena parte de sus ideas políticas y filosóficas.

Sucesivamente Séneca y Boecio representan las espléndidas etapas, en las letras latinas, de la gran tradición inaugurada por Cicerón con el *De consolatione*. De esta obra que usaba la filosofía como remedio de sus penas, él pasó al *Hortensius* que debía representar la introducción a



su gran idea de adaptar el pensamiento filosófico griego a la mentalidad romana y latina: de la lectura de esta obra perdida, San Agustín sacó el impulso para su conversión. Los Padres de la Iglesia redescubrieron al Cicerón filósofo que fue apreciado por San Agustín y San Jerónimo y por todo el Medioevo. (Célebre es el relato hecho por San Jerónimo de un sueño que él tuvo en el desierto de Calcidia: Cristo lo reprocha duramente diciéndole *Ciceronianus es, non Christianus*, y lo hace flagelar; él entonces promete no leer más a autores profanos).

Por su concepto de *humanitas* (magnanimidad, liberalidad, cortesía, generosidad, filantropía) Cicerón influyó sobre los hombres del Medioevo y del Renacimiento, los caballeros y los cortesanos, y, si queremos, también sobre el *gentleman* inglés hechas las oportunas diferencias y teniendo presente las distintas condiciones históricas.

Sus frecuentes afirmaciones de ideas cosmopolitas lo hicieron ser apreciado por los hombres del 700 que creían individualizar en él al precursor de sus principios: libertad, igualdad, fraternidad, sobre todo por el tratado sobre *Las leyes* que Montesquieu tenía a menudo en cuenta en su libro *L'Esprit des Lois*. Ellos lo consideraron además maestro y mártir de la libertad.

En la segunda mitad del siglo XIX, bajo el impulso del Romanticismo que valorizaba el arte y el pensamiento griego en desmedro de la cultura romana, y también bajo el influjo del historicismo hegeliano (Cf. E. Ciaceri: *Cicerone e i suoi tempi*, I, Città di Castello, 1940, p. XVIII), por obra de Teodoro Mommsen, Cicerón fue completamente desprestigiado: el político llegó a ser “un hipócrita”, “un egoísta miope, sin tino, sin ideas y sin propósitos”; el orador “un abogado sin convicción y sin pasión”; el filósofo “un escritorzuelo carente de toda originalidad”; el escritor “un periodista en el sentido peyorativo del término, rico en palabras y pobre en pensamiento”. Así Drumann afirmaba que Cicerón prefería la vida del Foro a la del campo por cobardía y no por inclinación natural. Ni parece mejor el juicio de Carcopino (*Les secrets de la correspondance de Cicerón*, Paris, 1947) que lo define en la vida privada “un despilfarrador”, “un vividor”; en familia “un marido demasiado interesado”, “un padre demasiado indiferente”, “un suegro demasiado acomodaticio”; en la profesión “un abogado que despluma a los clientes”; en la vida pública “un administrador que se enriquece”, “un indeciso”, “un doctrinario sin doctrina”; en cada manifestación “un vanidoso, un fanfarrón, un bellaco, un astuto y un malvado”.

Pero el político, el orador, el filósofo, el escritor, el jurista, el abogado, pueden ser apreciados en su justo valor sólo cuando Cicerón como hombre sea considerado en la sustancial y real complejidad de su persona, y no anatomizado.

Dice justamente Gastón Boissier en su libro *Cicerón et ses amis*, que a menudo se llega a ser demasiado duro cuando se juzga su conducta

sólo a la luz de aquellas teorías que uno imagina en la soledad y que no han enfrentado la prueba de la vida.

Decía al inicio que Cicerón fue “hombre”, y la humanidad, reconociendo en él sus propios vicios y sus propias virtudes, encontrando en él su propia fragilidad y su propia fuerza, lo considera con simpatía, porque el hombre descubre al hombre en las cambiantes vicisitudes de la vida.

Pero Cicerón ha dejado otra lección a la posteridad: el verdadero humanismo se puede realizar sólo en el marco de la comunidad, en la cual, si se la quiere civilizada, debe dominar más allá de toda otra consideración un solo principio: el respeto al hombre.

Y me agrada concluir con lo que escribe Ettore Paratore: “Hoy con ánimo más sereno se reconoce a Cicerón el mérito de haber sido un ciudadano enteramente dedicado al Estado, aquel que sirvió a Roma como hombre político hasta que los tiempos se lo permitieron; cuando no le fue posible se apartó con dolor, pero no por eso fue menos útil a la patria. Roma le debe el ulterior progreso de su civilización, porque fueron las obras de Cicerón el breviario de las generaciones siguientes, porque él fue intérprete de muchas exigencias fundamentales de la cultura y del alma latina, el principal inventor e ilustrador del concepto enteramente latino de la *Humanitas*.”

Él es ciertamente una de las figuras más complejas y representativas de la crisis decisiva de la historia de Roma, que es también la crisis del mundo antiguo; un ingenio que supo manifestar profunda conciencia de aquella angustia, si bien no tuvo pronta capacidad de resolverla, y que, por su apego a un pasado ya pasado, se impone al respeto de todos por haber demostrado esta fidelidad suya con la entrega de su vida” (Cf. *Storia della letteratura latina*, Sansoni, Firenze, p. 240).