

PLUTARCO ENTRE NOSOTROS

Para Daniel

Por muchas vueltas que le doy, no hallo manera de sumar individuos.

Juan de Mairena

HACE MEDIO SIGLO, en los momentos más oscuros e inciertos de la segunda guerra mundial, Marc Bloch notó que entre las épocas históricas deberían establecerse lazos de mutua inteligibilidad: "la incompreensión sobre el presente nace de la ignorancia del pasado, pero es igualmente vano esforzarse por conocer el pasado sin entender el presente". Aquella experiencia revelaba quizá contornos desconocidos en la violencia de otros tiempos, que a su vez prefiguraban, en la memoria del historiador, los horrores presentes. Bloch no sobrevivió para pintarlos.

Nosotros somos mucho más afortunados. Vivimos en tiempos de esperanza moral similares a 1919 o 1945, pero de un orden distinto. Los cambios de 1989, tan importantes como los de entonces, se han desarrollado con una aceleración sorprendente, por medios pacíficos y, en buena medida, democráticos. ¿Qué "lazos de inteligibilidad" cabría trazar con épocas pasadas? ¿Qué nociones históricas estamos obligados a modificar a la luz del presente?

Un rasgo notable del proceso ha sido su carácter súbito e inesperado. De pronto, la prensa diaria se ha vuelto un fascinante laboratorio de revisión histórica. Junto a los líderes y los sistemas, los vientos del cambio han arrastrado consigo una multitud de creencias, ideas y profecías. La mutación ha sido tan radical, que un ideólogo norteamericano, con candidez e irreflexión, se apresuró a decretar "el fin de la historia". Lo que ha ocurrido es algo distinto: el fin de una particular filosofía de la historia. Piénsese, por ejemplo, en los determinismos que fascinaron a varias generaciones en el siglo XX. En retrospectiva, no faltará quien afirme que el cambio era necesario, que se veía venir, que las fuerzas históricas o las estructuras sociales trabajaban por ese desenlace desde hacía décadas. Lo cierto es que ningún observador académico, intelectual o periodístico lo previó. ¿Y quién podría culparlos? El establecimiento de regímenes democráticos y multipartidistas en Europa del Este, la caída del Muro de Berlín, la introducción de la propiedad privada en la URSS son apariciones históricas que harían palidecer a Nostradamus.

Otro arraigado concepto en entredicho es el que postula la preeminencia de los colectivos sobre los individuos como motor de la historia. Las masas soviéticas estaban allí durante los años sesenta y setenta, haciendo una cola abstracta en espera del advenimiento de una sociedad superior y colas concretas para comprar artículos de primera necesidad. ¿Por qué no tomaron entonces la iniciativa? Porque faltaba el hombre

que rompiera la hibernación política y moral del sistema. Esta es, sin duda, otra lección fundamental de nuestro tiempo: la revaloración del papel del individuo en la historia. Gorbachov, Havel, Walesa, Sajarov, han comprobado una vieja verdad: el hombre es el empresario de la historia.

La cátedra abierta que se abrió en el mundo en los últimos diez años y que culminó en el vertiginoso 1989 tiene un solo dogma: la historia es un proceso abierto; sujeto, es verdad, a la acción de fuerzas impersonales, azarosas y suprapersonales, pero esencialmente abierto a la libre voluntad emprendedora de los hombres. La historia nos condena a la perplejidad pero no a la impotencia.

LA PARÁBOLA DE LOS CARNEROS

Que estas revelaciones ocurran en torno a la experiencia rusa en el siglo XX no debería sorprendernos. Las revoluciones son momentos de particular intensidad histórica, una especie de estallido original cuyas olas concéntricas y reverberaciones se perciben mucho después de apagada la última metralla. Así ocurrió con la Revolución Francesa y la Era Napoleónica. Los historiadores y los filósofos de la historia solían definir sus interpretaciones, conceptos o juicios de valor en relación con ellas. Los "futuribles" eran ocupación favorita en los salones de clase y los salones de disipación: "¿Si Robespierre hubiese ganado? ¿Si Grouchy hubiese llegado a tiempo al campo de Waterloo? ¿Si Napoleón hubiese contado con la marina de Luis XIV?". Entre los sabios, el rastreo de causas era una curiosidad permanente. En cambio la gente común miraba hacia el pasado con sentido común: buscando héroes y villanos. Paul Valéry contaba una anécdota que le había referido el pintor Degas. Siendo muy niño, su madre lo había llevado a visitar a una señora Le Bas, viuda de un personaje de la convención muerto el 9 de Termidor. Al concluir la visita, se retiraban lentamente acompañados hasta la puerta por la anciana señora, cuando de repente la señora Degas, vivamente conmovida, señaló los retratos de Robespierre, Couthon y Saint Just que acababa de reconocer en los muros de la antecámara y no pudo dejar de exclamar con horror: "¡Cómo...! Todavía conserva usted aquí los rostros de esos monstruos!". "¡Cállate, Celestina! —replicó fervorosamente la señora de Bas— cállate... ¡Eran unos santos!"

En nuestro siglo el debate sobre la libertad y responsabilidad de los individuos en la historia se transfirió a la Revolución

Rusa y hoy interesa profusamente a los lectores de *Pravda*. Se trata, sin embargo, de un tema antiguo, vinculado a la obsesión, característicamente rusa, por el historicismo. De la vieja asimetría de ese imperio con respecto a Occidente se desprendían varias recetas: acelerar el reloj de la historia mediante una revolución, regularlo gradualmente, dejarlo caminar con libertad, detenerlo, retrasarlo e incluso invertir su sentido hacia las raíces esclavas. Pero ¿quién, en todo caso, sería el sujeto histórico encargado de manipular las manecillas? Los historicistas rusos aportaron una pluralidad de puntos de vista delimitados por dos posiciones extremas: el escepticismo de Tolstói —que negaba al hombre la posibilidad de acercarse siquiera al insondable reloj de la historia— y el determinismo de Georgy Plejanov, el padre del marxismo ruso, quien creía en la marcha autónoma del reloj hacia horas cada vez más dichosas.

Para Tolstói, la Historia vivida es un proceso necesario e impenetrable y la historia escrita la más engañosa e infundada de las disciplinas. El epílogo segundo de *La guerra y la paz* postula la imposibilidad de descubrir conexiones causales en los hechos humanos. La influencia dominante de los "grandes hombres" —políticos, literatos o militares— le parece, como es natural, una burda mentira. Los ejemplos probatorios abundan: las feroces huestes de Iván el Terrible marchando sobre Kazán, las cruzadas de los Godofredos y Luises rumbo a Tierra Santa, las guerras religiosas que sucedieron a la Reforma de Lutero, los seiscientos mil hombres que siguieron a Napoleón dejando sus hogares para ir a las tierras más lejanas a quemar otros hogares, son todos —dice Tolstói— movimientos históricos irreductibles a la influencia de los "grandes hombres" que supuestamente los presidieron. Ningún historiador ha explicado cómo se transfiere el poder, cómo de un texto de Rousseau, una intriga de Madame Pompadour, un discurso de Mirabeau o una orden de Napoleón se inicia un quiebre histórico o una vasta y a menudo violenta movilización humana. "La tesis central de Tolstói apunta a la existencia de una ley natural que determina la vida de los hombres; pero éstos, incapaces de entender o enfrentar el proceso, discurren representarlo como una sucesión de actos deliberados y fijan la responsabilidad de lo que ocurre en personas a quienes se atribuyen virtudes heroicas y que ellos llaman 'grandes hombres'". ¿Qué son los grandes hombres? Seres vanos, insignificantes, impotentes, los más equivocados sobre la naturaleza de su imaginario poder.

En una famosa parábola, Tolstói compara al "gran hombre" con el carnero al que el pastor distingue para encabezar el rebaño: bien alimentado y orgulloso, el carnero cree que su papel y propósito es ser guía, y los que van tras él lo creen también; en realidad todos caminan, alegres e inconscientes, hacia el aniquilamiento, un fin concebido por seres cuyos planes serán siempre indescifrables para los carneros. Así, para Tolstói la humanidad y sus egocéntricos líderes avanzan ciegamente por caminos que dicta el pastor inescrutante de la necesidad histórica. Pocos autores han llegado a una conclusión más sombría: "Es preciso renunciar a una libertad ilusoria y reconocer una dependencia de la que no somos, ni podemos ser, conscientes".

Desde el historicismo también, pero a partir de una actitud moral distinta de la de Tolstói —no el escepticismo sino una confiada teología histórica—, Plejanov hubiera modificado la parábola: el rebaño marcha hacia un fin insoslayable que

no es el aniquilamiento sino un estadio superior de organización social; los designios del pastor que encarna a la historia son perfectamente discernibles: coinciden con los intereses profundos del rebaño; el orgulloso carnero que guía puede hacer un inmenso servicio a sus congéneres "viendo más lejos que ellos, deseando más fuertemente que ellos", siendo un héroe, en cuanto a que pueda detener o modificar el curso de las cosas —empresa imposible—, sino en el sentido de que su "actividad constituya una expresión consciente y libre de este curso necesario e inconsciente". Si el guía pretendiera torcer el camino correcto, o si faltara por azar o por muerte, el avance del rebaño podría sufrir un retraso pero nunca un estancamiento. El pastor de la historia elegiría un nuevo guía para llevar al rebaño a la tierra prometida.

Por un acto de justicia poética, tenía que ser un historiador de las ideas de origen ruso quien refutara en retrospectiva las tesis convergentes de Tolstói y Plejanov. La formación filosófica de Isaiah Berlin en Inglaterra le confirió una sensibilidad singular para apreciar los elementos de metafísica hegeliana en nuestro tiempo, pero no fue de los libros de donde Berlin extrajo la más profunda de sus convicciones —la fe en la libre voluntad histórica— sino de su experiencia personal en el Servicio Exterior Británico durante la segunda guerra mundial. Después del trauma que siguió a la política de apaciguamiento de Chamberlain con Hitler, no era fácil que un inglés joven e inteligente creyera, sin suicidarse a renglón seguido, en la inevitabilidad de los procesos históricos. Contra la corriente de sus contemporáneos europeos que atribuían el ascenso de Hitler a un inescapable conflicto de clases, Berlin creía, a pie juntillas, en la evitabilidad del proceso. Pero la mayor enseñanza sobre la capacidad de un hombre para modificar el curso de la historia la obtuvo Berlin de observar y admirar el desempeño personal de Winston Churchill: "Sin su intervención la invasión alemana a la Gran Bretaña hubiese triunfado, al menos a corto plazo". Churchill había sabido no sólo expresar "el temperamento imperturbable" de su patria sino acrecentarlo y, en gran medida, crearlo.

Es natural que al cabo de la segunda guerra mundial el joven Berlin haya sentido una profunda afinidad con la tradición libertaria rusa —vencida en octubre de 1917— y con Alexander Herzen, su héroe indiscutido, autor del más perfecto epígrafe antideterminista: "La historia carece de libreto". Es natural también que criticara a Tolstói, Plejanov y la larga progenie del fatalismo ruso. Le hubiera sido fácil refutar la teoría de Tolstói sobre la intrascendencia de los "grandes hombres" con un solo ejemplo: el del propio Tolstói. No menos sencillo habría sido encontrar en Plejanov conceptos cargados de indeterminación que bastaran por sí mismos para invalidar su tesis. Pero Berlin optó por una refutación más global. En el polémico ensayo titulado "Sobre la inevitabilidad histórica" (1954) no sólo aborda las ideas de Tolstói y Plejanov sino las de todos los adoradores de las "vastas fuerzas impersonales" (T.S. Eliot): los positivistas Comte o Saint Simón, el evolucionista Spencer, el idealista Hegel, el materialista Engels, los historiadores nacionalistas prusianos, Spengler —el determinista racial, etc.— Estas doctrinas —piensa Berlin— tienen en común una implícita renuncia a la libertad y, por tanto, a la responsabilidad individual:

Asustar a los seres humanos sugiriéndoles que están en los brazos

de fuerzas impersonales sobre las que tienen poco control o no tienen ninguno, es alimentar mitos... equivale a propagar la fe de que existen formas inalterables de desarrollo en los acontecimientos. Liberando a los individuos del peso de la responsabilidad personal, estas doctrinas alimentan la pasividad irracional en unos y una fanática actividad, no menos irracional, en otros.

Tan pronto como se descrece del imperio exclusivo de las "vastas fuerzas impersonales" en la historia, aparecen sus contrapartes: la libertad individual y la responsabilidad moral. "El buen historiador —escribe Hugh Trevor Roper— admite limitaciones al libre albedrío, pero se asegura cuidadosamente de reservarle derechos que le son propios". ¿Cómo lo hace? Por una parte, devolviendo a los personajes históricos las sensaciones de azar, oportunidad, creatividad, imaginación, incertidumbre y riesgo que fueron constanciales a aquel pasado cuando era presente; por otro lado, erigiéndose en juez retrospectivo de las acciones humanas. Para un determinista, "Alejandro, César, Atila, Cromwell, Hitler son como terremotos, inundaciones, crepúsculos, océanos o montañas: podemos admirarlos o temerlos pero no criticarlos. Sería tan tonto como predicar sermones a los árboles". El historiador liberal, en cambio, no soslaya, aunque pondera, los juicios de valor.

El indeterminismo histórico relativo tiene otra implicación: el reconocimiento —empíricamente demostrado en los hechos— de que los "grandes hombres" existen y suelen marcar, para bien y mal, la vida de los pueblos. "Creo que la Revolución soviética triunfó —escribe Berlin—, fundamentalmente, por el genio de Lenin como hombre de acción. El mismo Trotsky no pensaba de modo distinto. Tampoco Edmund Wilson. Su famosa biografía del socialismo —*Hacia la estación de Finlandia* (1940)— lleva la idea personalista aún más lejos: para mostrar que la Revolución rusa es inimaginable sin Lenin, muestra por qué Lenin es inimaginable sin la Revolución rusa. Le basta, para ello, reconstruir la guerra personal del gobierno zarista contra el joven Lenin —el ostracismo, el bloqueo profesional, la muerte cívica a la que se lo condenó por haber sido hermano de Alejandro Uliánov, participante en un atentado contra el zar. Lo que seguiría era previsible: la guerra personal de Lenin contra el gobierno zarista.

¿Qué variación hubiese imaginado Berlin sobre la parábola de Tolstói? Quizá ésta: el pastor no tiene un poder definitivo sobre el rebaño. No es él —como encarnación de la Historia con mayúscula— quien exalta al carnero guía: el carnero guía se exalta solo. Aunque el cayado del pastor es duro —su práctica es antigua— y el escenario está surcado de accidentes, los márgenes de maniobra existen: para verlos se requieren virtudes como la imaginación, la inteligencia y, ante todo, el arrojo. Las luchas intestinas en el rebaño, la supuesta superioridad de unos carneros con respecto a otros, las querellas con rebaños vecinos, las plagas, las sequías, pueden limitar también las sensatas intenciones del carnero jefe. Sortearlas es su misión: para eso es jefe. Los carneros lo siguen, pero podrían no seguirlo: si los guía al matadero, la responsabilidad de la marcha no es sólo de él sino de ellos. Por lo demás, la Tierra Prometida no existe. Hay sólo promesas terrenales, difíciles pero asequibles.

O quizá no. Quizá la variación de Isaiah Berlin al tema de Tolstói hubiese sido esta otra: los hombres no son equiparables a un rebaño de carneros.

CUATRO EDADES DICHOSAS

Los griegos sabían todo esto. Somos nosotros los que lo habíamos olvidado. La historia, escribió Aristóteles, "es lo que Alcibiades hizo o sufrió". ¿Qué quiso decir? No, desde luego, que la historia de los pueblos —sus trabajos y sus días, sus aventuras y guerras—, fueran reducibles a la biografía de Alcibiades o comprensibles exclusivamente a la luz de ella. Menos aún, que las únicas historias importantes en el siglo IV a.C. fueran las biografías de los grandes políticos, legisladores o militares. Aunque en su escuela peripatética alentó las investigaciones biográficas a través de nuevos sistemas de acopio y catalogación de documentos, anécdotas y chismes, y aunque de ella salió —según Arnaldo Momigliano— el primer biógrafo auténtico del período helenístico —el pitagórico Aristógeno—, Aristóteles no subsume y menos disuelve la historia en la biografía, pero tampoco aconseja el procedimiento inverso: desterrar a la biografía de la historia. Aristóteles quiso decir, probablemente, que la historia se ocupa de hechos particulares y que en la historia del pueblo griego la influencia particular de Alcibiades fue muy importante y quizá definitiva.

En su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tucídides había seguido ese mismo criterio. Al referir las gestas de Pericles y Alcibiades no se detenía en las vidas personales de ninguno de ellos. Los protagonistas de su obra son los pueblos y los estados, no los individuos. Pero como creador de la historia política, su narración no podía prescindir de la intervención y las intenciones de los líderes. Quizá por esto, Collingwood lo ha llamado "Padre de la historia psicológica". Tucídides examina con objetividad lo que ha acaecido para comprender su sentido interno y buscar constantes que alerten para el futuro. Tucídides creía conocer o inferir las ideas rectoras de cada partido y el recurso que empleó para exponerlas fue ingenioso: reconstruir los discursos de sus personajes ante la asamblea pública.

Así nos enteramos de la virtud política cardinal de Pericles: la prudencia. "Ninguna ansiedad —lo hace decir Tucídides, antes de la guerra— ningún riesgo innecesario... Temo más nuestros propios errores que los planes de nuestros enemigos". Pero además de precisar las intenciones de Pericles, los discursos transmiten algo sutil e inabarcable: el arco de simpatía entre el líder y su pueblo. Los llamados de aliento para la guerra o la célebre "Oración Fúnebre" son ejemplos acabados de elocuencia, no indignos, seguramente, del propio Pericles. Para Tucídides, Pericles no es un semidiós o un titán. Tampoco es una víctima del destino ineluctable o de esa pasión misteriosa, súbita e indomable que los trágicos griegos llamaban "Até". Es un héroe de dimensión humana, una voluntad lúcida y libre, suelta a los vientos de la fortuna. Tucídides no necesita reflexionar, y menos dudar, sobre el papel decisivo del "gran hombre" en la historia: *lo da por sentado*. Partiendo de esa convicción, el trabajo del historiador consiste en ponderar el desempeño de los protagonistas confrontando sus intenciones originales con las circunstancias precisas y los resultados prácticos. Así va trazando una especie de curva de grandeza. Alcibiades, por ejemplo, tenía cualidades innatas quizá mayores que Pericles, pero la *hybris* lo dominó: encabezó la ofensiva contra Sicilia y perdió. Del texto de Tucídides se infiere que Pericles hubiese ganado la guerra mediante

su estrategia preferida: la moderada y maliciosa contención. Se trata, pues, de una grandeza acotada, ganada a pulso, sin coerción sobre los semejantes y, ante todo, sin intervención divina. Una grandeza medida en términos de virtud pública.

Tucídides se interesó en Pericles para explicar el esplendor y la caída de Atenas. Cuatro siglos después, Plutarco se interesó en los detalles personales que explican el esplendor y la caída de Pericles. Tucídides había presupuesto la existencia del "gran hombre". Plutarco la volvería explícita por razones morales: "mediante este método de las *Vidas*... adorno mi vida con las virtudes de aquellos varones... haciendo examen, para nuestro provecho, de las más importantes y señaladas de sus acciones". Tucídides había pasado por alto peculiaridades del estadista que a su juicio no interesaban para comprender el cuadro histórico global. En la *Vida de Pericles* de Plutarco, estas particularidades pasan a primer plano, no sólo como curiosidades interesantes en sí mismas, sino como claves que explican actos del personaje que trascendieron a la sociedad: "Escribo vidas, no historias. Y no es en los hechos más ruidosos donde se manifiesta la virtud o el vicio. Muchas veces una acción momentánea, un dicho agudo, una niñería sirven más para calibrar las costumbres que las batallas en las que mueren miles de hombres".

Plutarco proponía algo más que un nuevo estilo o un género distinto: proponía una óptica histórica centrada en los individuos. La idea no es enteramente original. En una Carta al historiador Luceyo en el año 56 a.C., Cicerón le sugería interrumpir "el orden de las cosas" y concentrar "la mente en un solo argumento y una sola persona", en este caso el propio Cicerón durante su Consulado. "De plano te suplico que lo hagas", escribe Cicerón, "tu ciencia notable tocaría las revueltas civiles" ejerciendo frente a ellas libremente la censura, la justificación o la descripción de "perfidias, insidias y traiciones". Los lectores serían los primeros agradecidos: la variedad, el azar y la novedad de las aventuras humanas, aún de las más dolorosas, reconforta el espíritu. Porque, "¿Quién viendo morir a Epaminondas no se regocija ante su propia piedad?". Las "gestas del Consulado", concluye Cicerón, no sólo merecen un "volúmen único" sino un tratamiento en "varios actos": como un antiguo drama griego.

Lo que Cicerón, "impudicamente" —la palabra es suya—, pedía a Luceyo para sí mismo, Plutarco lo llevó a cabo con toda naturalidad para una galería de 50 varones griegos y romanos, incluyendo al propio Cicerón. En Plutarco encontramos, por ejemplo, rasgos de Pericles que Tucídides apenas toca: su talento casi musical para la oratoria, la suavidad, la cautela, la firmeza en su timón de mando, la separación tajante entre su vida privada y pública —"nunca comió con ningún amigo excepto en la boda de su primo Euryptolemo"—, su "indiferencia al dinero" y, sobre todo, la grandeza en su caída: en años de esplendor había aprobado una ley que prohibía el reconocimiento pleno a los hijos bastardos. Endeudado, atacado por la peste, y sin descendencia —ha enterrado a todos sus hijos legítimos—, tiene la grandeza —es decir, la humildad— de pedir al pueblo la derogación de su propia ley en beneficio de su hijo ilegítimo. El pueblo, con la misma magnanimidad, condesciende. Su larga y penosa enfermedad no lo abate. Sus pasadas glorias las atribuye a la fortuna y entre sus buenas acciones sólo reconocía el no "haberse abandonado nunca a sentimientos de odio o envidia" ni haber enlutado a

ningún ateniense. "Al morir, concluye Plutarco, Atenas echó muy pronto de menos su moderación y comprendió que aquel poder, que con resentimiento algunos tildaban de monárquico o despótico, había sido, en realidad, la salvaguarda del Estado". En las otras 49 vidas la pauta que siguió Plutarco fue similar: las compuso en "varios actos", a la manera de un drama griego, como quería Cicerón.

Tucídides había trazado una curva tácita de grandeza. En las *Vidas paralelas* la medición es abierta y deliberada: pueden leerse como un termómetro de virtudes cívicas. Los dos legisladores, el espartano Licurgo, y Numa el romano, eran semejantes en "moderación, capacidad de gobierno y disciplina". La diferencia de sus proyectos políticos —militar y rígido, el primero; liberal y democrático, el segundo— no explica por entero los quinientos años de sobrevivencia del modo de vida espartano, frente a la magra cosecha de Numa, cuyo "diseño y propósito... se desvaneció con él". La diferencia está en el grado de grandeza. Una vez que vio que su obra era buena, Licurgo no descansó: aseguró su observancia eterna sellándola con su propia muerte.

Esta idea del "gran hombre", encarnada comparativamente en los guerreros, reyes, estadistas y legisladores de Plutarco, se desvaneció en la Historiografía Cristiana de la Edad Media. La grandeza ya no era una virtud que se alcanzara de modo supremo y suficiente en la relación de los hombres entre sí sino en la relación de los hombres con Dios. Con excepciones interesantes, la vastísima producción hagiográfica de la Edad Media tuvo un carácter, por así decirlo, vertical: lo importante era la tensión entre la verdad inferior y la superior, no las querellas terrenales entre los hombres.

El ocaso de aquella idea duró más de mil años. De pronto, en la Italia de fines del siglo XIV, las Cartas de Cicerón, la historia de Tucídides y las *Vidas paralelas* de Plutarco volvieron a circular, a ser profusamente traducidas, y a estudiarse en sus propios términos, sin la gravitación de la fe. Así como la Roma de Plutarco se veía y comprendía a la luz de la Grecia de Tucídides, las ciudades italianas del Renacimiento establecieron lazos de mutua inteligibilidad con Roma. En el pensamiento histórico y político, Maquiavelo retoma el concepto de grandeza del "grave" Plutarco y se propone encarnarlo en Lorenzo de Medici. Su *Príncipe* no es, desde luego, la primera obra del género pero sí la más radical. Su originalidad consiste en su absoluta reversión de valores, su adopción plena —frente al ideal cristiano— de la *antigua virtud* del mundo pagano. Maquiavelo creía que el renacimiento de las glorias romanas podía lograrse de haber hombres con el vigor, la inteligencia, el arrojo, el realismo suficiente para intentarlo. De allí su exhortación final al príncipe. Los grandes hombres, "sabios y virtuosos", sostenía Maquiavelo, saltan a la escena histórica "en el momento propicio" para liberar a sus pueblos. Era necesario que los israelitas sufrieran el cautiverio en Egipto, los persas la opresión de los medos y los griegos la dispersión para que apareciesen Moisés, Ciro y Teseo. La Italia actual —clamaba Maquiavelo— espera a ese redentor. Pero no se trata de un redentor religioso sino cívico: un liberador. Para inspirarse, el Príncipe no necesitaba tanto la intervención divina como el recuerdo de las proezas de aquellos que, a pesar de ser "grandes y maravillosos", eran ante todo hombres: "sus empresas no eran más justas o sencillas que la vuestra ni Dios era más aliado de ellos de lo que

es de vos". Y, agrega Maquiavelo, "Dios no está dispuesto a hacerlo todo y así quitarnos el libre albedrío y la parte de gloria que nos corresponde".

A partir del Renacimiento, el concepto plutarquiano de grandeza disfrutó de un largo prestigio. En las ciudades italianas, Plutarco era más leído que Polibio, Tácito o Tito Livio. A mediados del siglo XVI, Jacques Amyot traduce al francés las *Vidas paralelas*. Su amigo Miguel de Montaigne se lo agradece de este modo: "Es el mejor regalo que pudo haber hecho a su país. Nosotros, pobres ignorantes, estaríamos perdidos si este libro no nos hubiera sacado del cenagal en que yacíamos. Gracias a él nos atrevemos hoy a hablar y escribir... Plutarco es nuestro breviario". En el ensayo sobre "La educación de los hijos" Montaigne recomienda: "Hay en Plutarco amplios discursos que son muy dignos de ser sabidos" y enseñanzas políticas como las de Aristóteles a Alejandro: "valor, proeza, magnanimidad, templanza y seguridad de no temer nada".

Durante el siglo siguiente el retorno del providencialismo histórico opacó un tanto los ideales de clasicismo plutarquiano. Pero sólo un tanto. La literatura los mantuvo vivos. Tras declarar que la representación de una vida es superior, práctica y moralmente, a la historia, Bacon señala: "Es extraño que en nuestro tiempo no se escriban vidas. Aunque no existan ahora tantos comandantes o príncipes absolutos, no faltan personajes de valor que merecen algo más que reportajes dispersos o vacuas elegías". El propio Bacon compuso una *Vida de Enrique VII*, valiosa pero inferior, sin duda, a las vidas de los Enríques y Ricardos que escribió el mayor plutarquiano de época, Shakespeare. La fuente directa de sus dramas sobre Julio César, Coriolano y Antonio y Cleopatra es el biógrafo de griegos y romanos. "Qué obra única es el hombre", exclama Hamlet, en una línea que podía haber sido el epígrafe de todo Plutarco.

El siglo de las Luces volvió a venerar sin reservas a Plutarco. "Lazos de mutua inteligibilidad" se establecieron entre las "cuatro épocas dichosas" descritas por Voltaire: los tiempos de Pericles y Platón, los de Cicerón y César, la Italia de los Medici y el Siglo de Luis XIV. El Abate Mably fue un plutarquiano estricto. "Ocupado incesantemente en Roma y Atenas —escribe Rousseau— los ejemplos de Plutarco me encendían". En una carta de 1734, Hume confiesa estar "fervorosamente inmerso" en Plutarco: "Su filosofía se empantana tan poco en los sistemas como su historia". Solía regalar las *Vidas Paralelas* a las mujeres que le gustaban. En cuanto a Gibbon, aunque su influencia intelectual más notoria es Tácito y su moral es más bien epicúrea y escéptica, las vidas intercaladas en su magna historia no dejan de tener su toquecillo plutarquiano. Tómese, por ejemplo, a uno de sus héroes preferidos, Juliano, audaz restaurador del paganismo que siguió al católico Constantino. Entre las proezas de ese "impaciente genio", Gibbon describe el edicto en el que decretó la tolerancia universal de los credos y el extraño designio de restaurar el templo de Salomón. Con todo, la "mente vana y ambiciosa" de este hombre que aspiraba a la condición de héroe no a la de mártir, lo llevó a incurrir en los mismos excesos de fanatismo que tanto resentía en los "galileos". El celo cristiano doblegó al celo pagano. Juliano no era Pericles: no pudo contener las pasiones de sus secuaces ni las suyas propias. Finalmente, el genio individual y "el poder de Juliano resultaron inferiores a la empresa de restaurar una religión

vacía de principios teológicos, preceptos morales y disciplina eclesiástica".

Durante la Revolución Francesa, el culto al héroe republicano pasó de la historia escrita a la historia vivida. Un surtidor de inspiración fue Plutarco. Brissot lo citaba interminablemente. Lo mismo Desmoulins, que veneraba a Cicerón. Madame Philipon solía llevar las *Vidas Paralelas* a misa, y se dice que Charlotte Corday las releyó el día en que asesinó a Marat. Con todo, la propensión metafísica que caracterizó muy pronto a la revolución francesa terminaría por desvirtuar la antigua idea de grandeza. Tan pronto como los hombres se sintieron protagonistas de un drama histórico —o, mejor dicho, metahistórico— en el que se dirimía la suerte de las generaciones futuras, un drama en el que las revoluciones son amaneceres teofánicos, perdieron la noción cardinal de Plutarco y sus personajes: la noción de límites.

DEIDADES, HÉROES, HOMBRES

Durante el siglo XIX, la idea de una grandeza humana limitada y asequible cayó en cierto descrédito —tanto vital como intelectual— por influencia del positivismo y de dos excesos del romanticismo alemán: la metafísica del héroe y la metafísica de la historia. Thomas Carlyle, el furibundo escocés que propaló la primera, distorsionó la fórmula de Aristóteles mediante un simple adverbio: "la historia del mundo es *solamente* la biografía de los grandes hombres". Por su parte, el profesor Hegel decretó una fantasía en cierta forma inversa: los hombres, grandes o pequeños, son meros agentes en esa marcha del Espíritu hacia la Razón que llamamos Historia.

En su *Filosofía trascendental*, Fichte había sostenido que la Divina Idea aparece en el mundo encarnada en unos cuantos elegidos. Carlyle llevó la ocurrencia aún más lejos: "Los Grandes hombres, son los Textos inspirados —actantes, hablantes— de ese divino LIBRO DE REVELACIONES... que algunos llaman HISTORIA". El Gran Hombre aparece en la historia no por esfuerzo personal o demanda colectiva sino por designio de la Providencia: "Desgañitose la Época gritando cuanto pudo, produciéndose confusión y catástrofe porque el gran hombre no acudió al llamamiento". Frente al Gran Hombre el único acto sensato es la inclinación, la reverencia: "el culto de los héroes es un hecho inapreciable, el más consolador que ofrece el mundo hoy... La más triste prueba de pequeñez que puede dar un hombre es la incredulidad en los grandes hombres".

De la pluma de Carlyle salieron retratos deslumbrantes de profetas, poetas, literatos y reyes. En su estudio solía colgar un retrato inspirador de su biografiado. Su galería heroica incluyó, entre otros, a Mahoma, Dante, Shakespeare, Lutero, Johnson, Rousseau, Cromwell y Napoleón. Los momentos en que el biógrafo apasionado vence al profeta generalmente son extraordinarios: "La sincera iconoclastia" de Lutero en la Dieta de Worms, el "viejo y bravo Samuel Johnson, el alma más grande que había entonces en Inglaterra, percibiendo un salario de cuatro peniques y medio". En cambio los momentos en que el profeta fanático doblega al biógrafo son insufribles: "el pobre Cromwell, gran Cromwell, profeta mudo que no pudo hablar", le presta a Inglaterra el supremo favor de disolver el parlamento y nombrarse intermediario de Dios en su propia designación de Lord Protector. No es

casual que el único personaje latinoamericano sobre el que escribió Carlyle fuera otro dictador silencioso: el Doctor Francia. Plutarco, en lugar suyo, hubiese escogido a un héroe auténtico que, por cierto, leía a Plutarco, quizá el más perfecto representante de la *antiqua virtus* en el siglo XIX: Simón Bolívar.

El diccionario personal de Carlyle incluía ciertas definiciones irritantes. Sobre los parlamentos: "La masa de los hombres consultada sobre cualquier asunto importante es la más horrenda exhibición de estupidez humana que el mundo ha visto". Democracia: "significa desesperación por no hallar Héroes que nos gobiernen". Libertad: "Encontrar, o ser forzado a encontrar, el camino correcto, y caminar por él". Los conceptos de Carlyle no son ilógicos, apunta Borges, que lo tradujo: "Una vez postulada la misión divina del héroe, es inevitable que lo juzguemos (y que él, se juzgue) libre de las obligaciones humanas... Es inevitable también que todo aventurero político se crea héroe y que razone que sus propios desmanes son prueba fehaciente de que lo es". El corolario de la divinización del líder tendría en el siglo XIX un secuz intelectual, Nietzsche, y en el XX un secuz político, Hitler. Por eso no es injusto que en su estudio *The ancestry of Fascism* (1935) Bertrand Russell haya dado a Carlyle un tratamiento de héroe nazi.

En su *Filosofía de la historia*, Hegel discurre el concepto "Hombres históricamente universales". Estos seres eran esenciales para el desarrollo de la idea creadora: el logro de sus fines particulares involucra, inconscientemente, el de fines más amplios que pertenecen a la voluntad del Espíritu... oculta bajo la superficie de lo fenoménico". Según esta teoría, César acabó con la República porque su ambición personal —libre y consciente— servía, inconscientemente, a los fines del avance histórico. A estos adelantados de la historia les es dado un vago poder adivinatorio: entrevén su curso y se vuelven agentes de su puntual obediencia. Sus congéneres "siguen a estos líderes de almas porque sienten el poder irresistible de su propio espíritu interno encarnado en ellos". Las reglas comunes de la ética no son aplicables a estos Hombres: "la coerción heroica —concluye Hegel en su *Filosofía del Derecho*— es una coerción justa".

Marx creyó voltear de cabeza a Hegel. En realidad, cambió la Idea de la Idea por la Idea de la Materia. El historicismo de ambos, como se sabe, es similar. "Los hombres hacen su propia historia —escribe Marx en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*— pero no la hacen a su libre albedrío... sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente y que trasmite el pasado". Para cumplir los designios de la Historia, la "misión de su tiempo", los grandes hombres del presente usan los "ropajes" de los grandes hombres del pasado: Desmoulin, Danton, Robespierre, Napoleón, buscan en los Brutos, los Gracos, los Públicos, César —esos "colosos antediluvianos"— las "ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de una gran tragedia histórica". En Marx, la grandeza de unos y otros es una máscara: lo único real es el baile de la historia. A partir de Marx, el mito se abrió camino. La idea que Lenin tenía y proyectaba de sí mismo era la de un agente confidencial de la Historia... en el Tren de la Historia. La "coerción justa" de Stalin costó millones de vidas. No hay duda: si Bertrand Russell

hubiese escrito un ensayo llamado "The ancestry of Communism" habría dado a Hegel tratamiento de héroe.

Los mitos decimonónicos complementarios del héroe y la historia prepararon el sangriento culto a la personalidad del siglo XX. Por fortuna, frente a Carlyle y Hegel, hubo pensadores que retomaron la idea del individuo de excepción influyendo con cierto margen de independencia y predecibilidad en la historia. En Francia, el más notable fue Saint Beuve. En Estados Unidos, un pensador entrañable: Ralph Waldo Emerson. Creía también que "no existe propiamente historia, sólo biografía", pero lo creía de un modo distinto. En su ensayo sobre la Historia, Emerson incluyó un epígrafe breve y significativo sobre las semillas de grandeza que hay en todo hombre:

Yo soy el dueño de la esfera,
de las siete estrellas y del año solar,
de la mano de César y el cerebro de Platón,
del corazón de Cristo, y la pluma de Shakespeare

Emerson —escribió Borges, que lo tradujo también— profesaba una "filosofía fantástica": el monismo. Fantástica, pero no peligrosa sino formativa. En Carlyle los héroes imparten su caprichosa justicia desde el Olimpo; en Emerson bajan a la tierra: son *representantes* de los otros hombres, conquistadores de territorios nuevos para los demás, "hermanos mayores, aunque de sangre igual", "excepciones que necesitamos cuando todo se parece entre sí". En Carlyle mueven a la sumisión, en Emerson a la emulación. Frente al héroe, Carlyle habla de inclinación, Emerson de una suave devoción. Los héroes de Carlyle se eternizan; los hombres de Emerson nos defienden de sí mismos, rotan y se desplazan unos a otros. Son héroes que conocen sus límites:

Admiro a los grandes hombres de todas las clases, a los que son grandes por sus hechos y a los que lo son por sus pensamientos... Me gusta el primer César y Carlos V de España, y Carlos XII de Suecia, Ricardo Plantagenet en Inglaterra y Bonaparte en Francia. Aplaudo al hombre idóneo... me gusta un amo que se mantenga firme sobre sus piernas de hierro, bien nacido, rico, hermoso, elocuente, cargado de dones... Pero hallo que es más grande el que puede abolirse a sí mismo y a todos los héroes... un monarca que da una constitución a su pueblo, un pontífice que predica la igualdad de las almas y dispensa a sus servidores de sus bárbaros homenajes, un emperador que puede prescindir de su imperio.

Por eso, aunque reconoce el genio de Napoleón, Emerson piensa que el resultado de su inmensa empresa fue nulo: "Todo se disipó sin dejar huella, como el humo de su artillería". Los hombres descubrieron que no los representaba: los oprimía. "Su egoísmo era mortal para los demás". "Todo héroe —concluye Emerson— es a fin de cuentas fastidioso".

La consigna de Emerson era volver a Plutarco: "Es el doctor y el historiador del heroísmo":

Yo pienso que estamos más en deuda con él que con ningún otro autor de la antigüedad. Cada una de sus *Vidas* es una refutación al desdén y la cobardía de nuestros teóricos de la religión y la política. Un valor salvaje, un estoicismo no académico sino de la sangre, brilla en cada anécdota y ha otorgado a ese libro su inmensa fama.

De haber escrito un ensayo sobre los ancestros de la libertad, Russell habría dado a Emerson tratamiento de héroe.

Años después, en un ensayo sobre "Los Grandes hombres y su ambiente", William James recoge las ideas de Emerson. "¿Cómo explicar el florecimiento súbito de Grecia, de la temprana Roma o del Renacimiento? ... Esas grandes fermentaciones públicas serían un misterio sin la intervención de unos cuantos genios. Su iniciativa inicia el fermento... Cuando el determinismo histórico niega la enorme importancia de la iniciativa individual en la historia recuerda al más antiguo (pernicioso e inmoral), fatalismo oriental".

El propio Russell obedeció también aquella consigna. "Es muy saludable saber cómo eran las casas de los vecinos de Roma en las que vivían los romanos que Plutarco menciona... pero el tipo de historia que ejemplifican las *Vidas* de Plutarco es tan necesario como el otro tipo más general". Russell proponía mantener un equilibrio entre ambos estudios: una tensión creativa entre la historia social y la biografía. Con todo, prefería los estudios individuales:

Creo que los individuos destacados han tenido una gran participación en el moldeo de la historia. No creo que si Shakespeare y Milton no hubiesen existido, algún otro hubiese escrito sus obras. Si los cien hombres de ciencia más destacados del siglo XVII hubiesen muerto en la infancia, la vida del hombre común en todas las comunidades industriales hubiese sido completamente distinta de lo que es. No creo en el valor intrínseco de una colección de seres humanos que existiese al margen del valor contenido en sus obras individuales.

Nuestro tiempo ha confirmado estas ideas. Sería inocente desprender del panorama actual un optimismo ciego sobre la libre voluntad individual en el moldeo de la vida colectiva, pero el siglo que termina ha contribuido, cuando menos, a equilibrar el cuadro: cercado por el azar, la necesidad, las pasiones y los elementos, el hombre tiene, con todo, un voto de calidad en la historia. Por eso la historia escrita no puede prescindir de la biografía. Por eso, a 2000 años de su obra, Plutarco nos representa a todos.

PARALELOS MEXICANOS

El heroísmo que proviene de la genealogía clásica tiene poco que ver con el martirologio. Esto lo comprendió hace muchos años un mexicano excepcional que soñó con cambiar nuestra mórbida reverencia por los héroes violentos, recelosos y reactivos, vengativos y vengadores, destruidos y destructores, héroes vencidos, traicionados, asesinados. Había que intentar una reforma moral de la historia —escribió José Vasconcelos— recordando en cambio a "todos los que en cualquier época y cualquier lugar, hayan dejado una huella benéfica, una obra, un servicio, en este suelo desventurado". En la nueva clasificación tendrían cabida muchos nombres desdeñados. Hernán Cortés, antes que ninguno: "Le tacharemos sus crímenes sin perdonarlos y todavía lo llamaremos grande. Grande, porque de reinos en pugna hizo una nación inmensa. Grande, porque fundó pueblos en todos los confines de un vasto imperio". La familia de los constructores, incluiría a Vasco de Quiroga, Motolinía y Gante; también a virreyes como Antonio de Mendoza, Luis de Velasco y Revillagigedo.

"Que se diga hoy —concluía Vasconcelos— lo que un 'partidarismo estúpido' vedó tácitamente: "que en el siglo XVIII y desde finales del XVII hubo en nuestra patria la civilización más intensa que se conocía en América".

Una mirada plutarquiana sobre nuestra historia descubriría estas y otras grandezas. Luego de restituir a la era colonial su plena dignidad histórica a través de sus luminarias, abordaría con equilibrio nuestro siglo XIX. Los caudillos bajarían de su pedestal para volverse hombres de carne y hueso: geniales si se quiere, pero también dubitativos, contradictorios, caídos. La generación liberal seguiría pareciendo ejemplar pero junto a ella comenzaría a reconocerse el patriotismo de los conservadores. El porfiriato dejaría de ser un paréntesis accidental entre la Reforma y la Revolución. Una historia centrada "en una persona y un argumento" —como aconsejaba Cicerón— rescataría muchos nombres y aventuras que "reconfortarían el espíritu". Pondría en paralelo a Hidalgo con el otro gran ilustrado, su coterulio Abad y Queipo; a Morelos con el autor de otra célebre retractación: el doctor Cos; a nuestros pequeños napoleones: Iturbide y Santa Anna; a Lucas Alamán y el doctor Mora; a Melchor Ocampo y Agustín Rivera; a González Ortega y Miramón; a Sierra y Altamirano; a José María Iglesias y Vallarta; a Juárez y Díaz.

Con el siglo XX el tratamiento sería más crítico. Los líderes han tenido más poder, más recursos, más conocimientos y experiencia, y han hecho más daño que bien. Nuestro pasado inmediato, con sus "perfidias, insidias y traiciones", cabe en un epígrafe de Daniel Cosío Villegas: "todos los hombres de la Revolución Mexicana, sin exceptuar a ninguno, han resultado inferiores a las exigencias de ella". Con todo, no faltarían ejemplos de incidencia benéfica. A partir de 1910 la galería paralela de retratos incluiría no sólo a los consabidos caudillos sino a hombres decisivos de segunda línea política así como representantes de la vida civil: luchadores sociales, escritores, artistas, empresarios, eclesiásticos. Así se perfilan las *Vidas* de Pani y Ortiz Mena, Flores Magón y Soto y Gama, Posada y Rivera, Morones y Fidel Velazquez, Antonio Caso y José Gaos.

Para México, una historia a la manera de Plutarco sería un proyecto intelectual generoso y justo, un acto de piedad con muchas vidas y esfuerzos que no merecen el olvido, un abrazo de los hombres sobre el humo de las querellas y la mentira.

15 de abril de 1990

