

Las consideraciones antes anotadas constituyen apenas una información general de los principales representantes intelectuales de ese gran movimiento católico advertido a todo lo largo del desarrollo cultural en la Europa del siglo XX. Pasada ya esta última guerra, con los consiguientes desórdenes espirituales que ha traído, es de esperar en un futuro muy próximo una producción de obras católicas todavía mucho más fecunda, más significativa y de más profunda influencia que en tiempos anteriores.

LA SABIDURIA DEL ORIENTE Y LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

Sólo hay una tradición filosófica que puede compararse en poderío y significación profunda con la cultura transmitida por la Grecia antigua al Occidente, y es la tradición de la India, tal como se desarrolla desde los himnos védicos (siglo VI antes de J. C.) hasta el pensamiento contemporáneo, representado por hombres de la magnitud de Gandhi, Tagore o Radakrishnan. Los caracteres propios del pensamiento occidental no aparecen más claramente, sino al ser comparados con el pensamiento de la India, tan diferente y al mismo tiempo tan poderoso y tan constante en su esfuerzo de conocimiento y de creación. Masson Oursel, en un hermoso estudio sobre la filosofía de la India sostiene que la contribución de este pueblo a la cultura humana ha sido doble. Por una parte el esfuerzo de civilización tendiente a elevar a un nivel superior las poblaciones indígenas de la India propiamente dicha y de todas las regiones donde los hindúes han llegado, como Africa, Oceanía, el Irán y la Manchuría. Por otra parte, el deseo de generalizar entre los hombres, como la máxima finalidad de la existencia, la búsqueda de los verdaderos ideales del espíritu. En esta forma es necesario reconocer que tras la filosofía de la India existe una organización de la inteligencia y una experiencia vital, que aunque no son las mismas de Occidente, son tan consistentes, tan fecundas y tan sinceras como éstas.

Aunque el Occidente ha reprochado frecuentemente a la India por el poco interés que demuestra por los problemas científicos, lo cierto es que la India conocía estos problemas desde la época anterior al Renacimiento. Sus pensadores han tratado las matemáticas, la física, la biología y la historia, a través de sus leyes, sin darles nunca la dirección que estas disciplinas han recibido en Occidente, a partir del siglo XVI. El tratado de geometría de Apartamba se remonta hasta el siglo segundo antes de nuestra era; allí se encuentra

ya el más tarde denominado teorema de Pitágoras, las reglas sobre la construcción de ángulos rectos, y sobre el trazado de cuadrados y rectángulos. La astronomía de la India continúa por otra parte, la tradición de Caldea y de la China, perfeccionando cada uno de sus métodos. Los tiempos védicos conocieron ya los primeros rudimentos de la química y de la fisiología. La biología de la India ha permanecido siempre vitalista; nunca ha conocido las concepciones mecanistas que han llegado a dominar cada vez más la biología occidental del siglo XVI al XIX. Respecto de la Historia, tampoco ha podido considerarse nunca independientemente de los mitos y de la leyenda, pues debido a la falta absoluta de cronología el hindú interesado en conocer el pasado, ha tenido que recurrir siempre a los datos suministrados por los documentos griegos o chinos. Pero una disciplina que los hindúes han cultivado con una predilección especial es la lingüística o mejor dicho, la gramática (porque para ellos se trata de una ciencia puramente descriptiva y no explicativa), la cual tiene la característica especial de confundirse casi con la lógica, que a su vez no se distingue nítidamente del resto de la filosofía. De este modo llegamos así a uno de los rasgos esenciales del pensamiento hindú, consistente en considerar que la ciencia se encuentra incluida en la filosofía, tal como creyeron los griegos antes de Sócrates, y en considerar además que la Filosofía se confunde con la sabiduría.

La sabiduría se distingue de la filosofía en que aquélla no se reduce a un simple esfuerzo de la inteligencia, sino que designa una actitud vital y absoluta del ser. Es verdad que en Occidente la filosofía aparece a menudo representada en un sabio, pero la tendencia general es la filosofía pura, separada de la sabiduría e inclinada hacia el pensamiento científico. En la India no sucede lo mismo. Toda metafísica, toda ontología, implica allí una ética, y esta ética no se contenta nunca con ser una teoría sino que aspira siempre a encarnarse en la vida real, a convertirse en precepto y en acción. En consecuencia la comparación de la filosofía occidental con la sabiduría hindú no parece ser muy fructuosa, porque los dos términos de comparación son en el fondo inconmensurables. Por eso, aquello que puede compararse con la sabiduría de la India no es la filosofía científica propiamente dicha, ni mucho menos la pura ciencia de occidente, sino más bien ese residuo de sabiduría que también se desprende en occidente de las investigaciones y de la enseñanza de sus pensadores y que es asimismo, como en la India, aunque en menor escala, una

mezcla de ontología y de ética, un cuerpo de doctrina y al mismo tiempo un ideal de vida.

En un acertadísimo libro sobre los “Pensadores de la India”, que lleva como subtítulo “Estudio de Filosofía Comparada”, Alberto Schweitzer ha tratado de realizar esa comparación entre la gran sabiduría de la India y aquel residuo de sabiduría occidental, al cual hemos aludido antes. Schweitzer se ha lanzado en esta empresa después de comprobar la gran ignorancia que reina en occidente, en relación con las distintas formas del pensamiento oriental. Schweitzer atribuye inicialmente esta ignorancia, entre otros muchos factores, al papel importantísimo que juega en el Oriente la negación de la vida y el mundo, concepción completamente extraña y diferente del pensamiento occidental moderno, el cual, como lo hicieron después Zoroastro y los filósofos chinos únicamente, coloca como punto fundamental de sus reflexiones la afirmación categórica de la vida y el mundo. En esta forma, al adentrar en esta comparación, Schweitzer contempla de un lado una afirmación del mundo con la moral activa que de allí fluye, y de otro una negación absoluta con el renunciamiento del problema moral, que dicha negación supone. Entre estos dos términos o puntos de partida, inconciliables en principio, busca él una línea de contacto, un secreto cauce de relaciones entre aquella afirmación y esta negación.

Para realizar ese fin, para relacionar estas dos actitudes tan manifiesta y notoriamente opuestas, Schweitzer explica en primer lugar, el sentido profundo de estas dos concepciones del mundo y de la vida. De esta manera, por la primera actitud de afirmación, característica del pensamiento occidental, entiende él aquella posición del hombre que considerando la vida tal como toma conciencia de ella en su propio ser, y tal como la percibe en el Universo, la estima entonces como un valor en sí, y se esfuerza, por consiguiente, en mantener aquel valor a toda costa, en conducirlo a su perfección propia y en asegurarle su pleno y armónico desenvolvimiento. Por el contrario, en la actitud de negación de la vida, distintiva del pensamiento oriental, Schweitzer ve únicamente la posición del hombre que estima la vida desprovista de sentido y llena de dolor, y quien, ante tal hecho de conciencia, se encuentra conducido a la anulación cada vez más intensa de esa voluntad de vivir que palpita siempre en él y al renunciamiento absoluto de cualquier aspiración tendiente a mejorar las condiciones de existencia, tanto respecto de sí mismo como de los

demás. Sin embargo, en esta afirmación del pensamiento occidental y en esta negación del pensamiento oriental es preciso no ver algo absoluto e inflexible. Dichas actitudes admiten actualmente y han admitido siempre a través de la historia distintas clases de atenuaciones, en las cuales Schweitzer insiste con frecuencia. Así, por una parte en los Upanishadas y en la inmensa literatura en donde se ha expresado la sabiduría de la India, la actitud afirmativa acerca del mundo y de la vida es algunas veces nítidamente perceptible.

Por otra parte, en relación con el pensamiento de Occidente, la afirmación de la vida y del mundo no siempre ha sido entendida en una forma absolutamente rigurosa. La cultura griega en los últimos siglos de la antigüedad ha perdido la fe en la afirmación del mundo, que siempre la había caracterizado en los siglos anteriores, preocupándose en adelante, a través del neo-platonismo y del gnosticismo greco-oriental, por investigar en qué forma podía el hombre librarse del mundo.

Aun el propio cristianismo contiene en cierto modo, como uno de sus elementos, una especie de negación del mundo. El Reino de Dios, según los Evangelios, no se realizará en el mundo natural; dicho mundo desaparecerá algún día y vendrá otro en su lugar, en donde todo mal y todo sufrimiento serán aniquilados por la voluntad divina. Sin embargo, esta cierta actitud negativa de los cristianos pertenecientes a los primeros siglos es distinta de aquella de los pensadores hindúes. El Cristianismo primitivo no niega el mundo material en provecho de una existencia puramente inmaterial, sino que opone al mundo malo e imperfecto del pecado, un mundo perfecto en donde sólo reina el Bien. A este respecto Schweitzer señala y precisa claramente cuáles son las verdaderas diferencias existentes entre la moral del budismo y la enseñanza cristiana. Para él, Buda es el fundador de una ética de la piedad, porque es únicamente sobre la piedad en donde funda su precepto de no hacer mal, no sólo a ninguna criatura humana sino a todo ser viviente. Esta ética de la piedad es por tanto incompleta, pues está limitada por un principio de no actividad. Dentro de ella, el hombre sólo tiene la obligación de no hacer el mal; pero no se le exige en cambio ningún esfuerzo para hacer el bien, ni para auxiliar a los demás que necesiten de su ayuda. Es una piedad sin misericordia, una compasión que es la consecuencia de la idea de no actividad, implícita en la negación del mundo. La noción misma del dolor y de la liberación del dolor excluye, en la

doctrina de Buda, toda acción misericordiosa. Si el dolor tiene su único origen en el simple hecho de querer vivir, dicho dolor sólo desaparecerá cuando el hombre que sufre este dolor de vivir, por un acto consciente y personal, abdica de su propia vida. En consecuencia, el dolor, nuestro dolor, no puede nunca remediarse por la acción de otra persona distinta de uno mismo. Para el pensamiento hindú, querer suprimir el dolor por la ayuda misericordiosa de otro es una empresa vana y absurda.

Sin embargo, la pura lógica de la negación del mundo y de la vida activa es por completo irrealizable. Mientras viva el hombre nunca podrá sustraerse de manera absoluta a las distintas exigencias de la vida activa. Por eso el pensamiento hindú convencido de esta evidencia, sin abandonar en principio su punto de partida negativo ha pretendido, por diversos medios, encontrar una justificación para la actividad humana. Estos intentos se encuentran ya en uno de los poemas filosóficos de más antigua procedencia, como es el "Bhagavat-Gita", insertado en el sexto libro del "Mahabharata", el cual se hizo célebre en Occidente a partir de su descubrimiento en los últimos años del siglo XIX, siendo seguramente una de las obras más geniales del pensamiento de la India. El autor de este poema, rechazando la doctrina brahmánica que concibe al mundo como carente de todo sentido y como una simple diversión que Dios se ofrece a sí mismo, considera que aunque este mundo carezca de sentido, el hombre debe no obstante participar activamente en él para complacer y obedecer a una autoridad superior que así lo ha querido. Por consiguiente, la participación del hombre en el mundo se explica no por los frutos que pueda obtener con sus buenas obras para sí mismo o para otros, sino como un deber ineludible que debe cumplir. Aunque se le niega así a la vida el valor que puede tener en sí, la actividad humana se justifica como un acto exclusivo de amor y de abandono a Dios, quien obra sobre todas las cosas del Universo. Tal doctrina, profundamente religiosa, contenida en el "Bhagavat-Gita", aparece siempre como algo inhumano para el pensamiento occidental, aun para el más religioso, en donde domina el principio de la actividad y de la aceptación del mundo. Con todo, en estos intentos de justificar por algún medio la participación activa del hombre en el mundo, es preciso ver, como pretende demostrarlo Schweitzer, una cierta atenuación de esta actitud negativa del pensamiento hindú.

En los últimos tiempos las atenuaciones a esta doctrina de negación del mundo y de la vida, cada día son más notables y definitivas. Así, el pensamiento de Gandhi está completamente dominado por la nueva idea de una ética activa, aunque conserve aún algunos matices de la antigua negación. La doctrina de Rabindranath Tagore abandona más resueltamente la negación del mundo para acogerse a las concepciones éticas del pensamiento occidental, aunque las armonías y las modulaciones de su idioma continúen fieles a las tradiciones de sus antepasados.

Fundándose en las consideraciones anteriores, Schweitzer deduce de ellas, algunas conclusiones de gran importancia respecto del fructuoso porvenir de estas relaciones e influencias recíprocas, que tienden a consolidarse cada vez más fuertemente entre el pensamiento de occidente y las concepciones orientales. Según él, este contacto del mundo occidental con el pensamiento del Oriente, sin hacerle perder su actitud fundamental ante la vida y el mundo, le restituirá un poco de esa antigua sabiduría con cuyo auxilio las ideas dejan de ser algo muerto y puramente especulativo para transformarse en verdadera acción, vida y dinamismo. A su vez, la influencia del pensamiento occidental sobre las ideas de Oriente harán que éste se desvincule cada día más de aquel estrecho círculo infecundo en que se encontraba encerrado para respirar definitivamente un aire más puro y para sentir más perfectamente un completo anhelo de conocimiento.

ESTAMPA Y APOLOGIA DE GABRIEL MIRO

I

INTRODUCCION A GABRIEL MIRO

Un poco posterior a la generación del 98, Gabriel Miró, con Azorín, su paisano de región, con Valle Inclán y con algunos poetas como Rubén Darío, integra el denominado preciosismo español, sólo que en Miró este preciosismo reviste caracteres especiales.

Azorín, unos cuantos años anterior al autor del "Obispo Leproso", más que un preciosista propiamente dicho es un estilista: moviliza la prosa periodística, le da color y sobriedad y en general, sobre todo en sus mejores libros, alcanza una elegancia peculiar, una emoción a veces lírica y un sello personalísimo. Gabriel Miró, en cambio, es siempre artífice minucioso, se determina en una pulida orfebrería literaria y sus ideas, sus inquietudes, sus temblores, se circunscriben a las cosas, a los paisajes y a todo lo que está visible en el espacio, dentro del campo visual del pintor, pero como Gabriel Miró dibuja con la pluma, manejando palabras, su emoción ante el mundo visible asocia sensaciones distintas a las del arte pictórico.

Azorín, tan levantino como Miró, y su precursor, es más desigual en el logro de sus creaciones y cultiva la prensa diaria, tarea en la cual nunca tuvo actividad Miró, siempre dentro de los límites de un escritor puro, como Flaubert, al que sólo se parece en el procedimiento, siendo muy distinto en conjunto.

Las ideas encontradas y candentes, los choques bruscos sentimentales, las hogueras del alma sacudida, la duda, la angustia metafísica, las pasiones de llama y el tumulto interior unamunesco —para compararlo con un español—, amén de las inquietudes de espacio y de tiempo, no entran en la naturaleza artística de Miró.