

y vivir como un noble arruinado
entre las ruinas de mi inteligencia.

(*De vita beata*, p. 173)

Pero, por el momento, Gil de Biedma no cede a esta tentación y busca otra salida. Una salida que consiste en reducir a un mínimo la presencia visible del personaje en el poema: en la medida de lo posible, volverse impersonal. Esto, desde luego, implica un acercamiento peligroso a la visión absoluta del mundo que la poesía de la experiencia rechaza; sin embargo, manejada con el firme dominio que demuestra tener Gil de Biedma, esta reestructuración de los elementos del poema puede dar resultados de una belleza extraordinaria. Es en el acercamiento a la visión absoluta del poeta clásico, por cierto, donde creo encontrar la verdadera clave del título de este libro. Con respecto a esto, conviene recordar ciertas palabras que escribió Cernuda al hablar de Garcilaso (palabras que Gil de Biedma comenta, a su vez, en uno de sus ensayos). En la poesía de Garcilaso, afirmó Cernuda, "aparece la vida con la serenidad de lo contemplado después de la muerte, y a veces hasta creeríamos que el alma del poeta, en una transmutación panteísta, habita aquello mismo de que habla" (Cf. *El pie de la letra*, p. 327). Gil de Biedma no es un poeta clásico, pero en poemas como "Canción de verbena", "Últimos meses" y "Canción final", su visión se acerca muchísimo a la visión "póstuma" descrita por Cernuda. ¿Y no sería la serena aceptación de la muerte la razón por la cual su expresión ahí se vuelve a la vez tan sencilla y tan intensa? Léase, por ejemplo, el poema "Últimos meses", que el poeta dedica a Modesta, una de las sirvientas de sus padres:

Habitaba un país delimitado
por la cercana costa de la muerte
y el jardín de la infancia, que ella
nunca olvidó.

Otro mundo más cándido era el suyo.
Misterioso, por simple,
como un reloj de sol.

(p. 166)

El poema, por estar escrito desde una perspectiva parecida, tiene toda la sencillez y el misterio de la experiencia que

celebra: la conciencia que tiene el poeta de sí mismo casi se disuelve en la conciencia de la muerte. Pero, aun así, la identificación no es total. El poeta se acerca pero no se sume totalmente en esta visión "infantil". El mundo de Modesta, a fin de cuentas, era diferente, "más cándido": más cándido, se entiende que el mundo del propio poeta. Es decir, Gil de Biedma no pierde de vista al "hijo de vecino": simplemente reduce al mínimo necesario su intervención en el poema; y al hacerlo, como acabamos de ver, logra crear imágenes de una gran nitidez, de una transparencia casi mágica.

¿Será este el camino que tome en el futuro la poesía de Gil de Biedma? ¿O se trata solamente de una modificación transitoria mientras el poeta busca perfilar su nuevo personaje, su nueva "persona del verbo"? A estas alturas toda especulación resulta vana. Lo que sí es seguro es que Gil de Biedma ya tiene en su haber una colección de poemas realmente admirables y que, al escribirlos, ha hecho más que ningún otro poeta por transformar la poesía española de su tiempo. Ante el desenfrenado subjetivismo que todavía hoy caracteriza a tanta poesía, ¿cómo no agradecerle su inteligencia, su disciplina, su humor?

James Valender

UN LIBRO EXCEPCIONAL

Dos libros de excepción aparecieron en el año de 1982 escritos por un filósofo mexicano y otro ya largamente miembro de nuestra comunidad filosófica. El primero, admirable por su madurez, el de Luis Villoro, *Crear, saber, conocer*, (Siglo XXI) reseñado por mí con algún detalle y con verdadero entusiasmo en la revista *Vuelta*. El segundo admirable y que aquí examino por lo que ya es y lo mucho que promete, el del Ulises Moulines —catalán-venezolano-mexicano—. Importa decirlo: Moulines es muy joven.

▲ Ulises Moulines: *Exploraciones metacientíficas*, Alianza Editorial Madrid, 1982. 371 pp.

Soy poco partidario de hablar de "filosofías de": filosofía "de" la historia, filosofía "de" la religión, filosofía "de" la ciencia, etc. La filosofía, para mí, tiene un sentido más profundo y más clásico: tal vez podría reducirse, si lo que importa al filósofo es el hombre en su vida, en su comportamiento, en su destino, a teoría del conocimiento, metafísica y ética. Por este motivo me parece justo el título del libro de Moulines: trata de "metaciencia" y no exactamente de filosofía de la ciencia. Es decir, trata de aquellas reflexiones que, sobre la ciencia, hacen los filósofos o, en muchas ocasiones, los mismos científicos. Voy de acuerdo con Ulises Moulines: en el caso de su libro podríamos hablar de "teoría de la ciencia" sin dejar de admitir, puesto que ya son pan de todos los días, los términos de "filosofía de la ciencia". Una vez hecha esta breve observación debo decir que no me enfurece, ni me llena de "sonido y de furia" aceptar esto de "filosofía de la ciencia" siempre que aquí "filosofía" signifique reflexión.

Veo venir la objeción: el lector de este mi comentario podrá decir: el que escribe estas líneas no es científico ni es pensador de la ciencia. No lo soy, en efecto; no soy ni una cosa ni otra. Suple, tal vez, esta carencia mía mi entusiasmo por la ciencia así como por los análisis acerca de ella, es decir, estos análisis acerca de la ciencia —que no otra cosa significa *meta-ciencia*.

Pero, además el libro de Moulines es también y acaso sobre todo, un libro de filosofía. Lo he leído de la primera a la última página —cosa que deberían hacer los reseñistas aunque no siempre lo hagan. He aprendido muchas cosas y, entre ellas, que no puedo comentar sus partes más "técnicas" (análisis estructural de la ciencia y génesis y desarrollo de los programas científicos). El propio Moulines anda por estos vericuetos con lo que el llama "pies de plomo". En suma, dejaré a un lado, aun cuando pueda percibir acá y acullá su tono y sentido originales, aquello en que no me siento a mis anchas, aquello que, por decirlo brevemente, va más allá de mis conocimientos. Por lo tanto este comentario remite al principio del libro de Moulines, donde se define su actitud filosófica y al final, donde se discute el materialismo.

No tema el lector; no soy de aquellos que, como los físicos Eddington y James

Jeans, hacen entrar el "espíritu" por los "huecos" que la ciencia deja. *And yet* —como diría Borges— y "sin embargo", como decimos en castellano. Pero queden "yet" y "sin embargo" para mis dos últimas frases finales.

Para determinar la actitud de Moulines —reflejada a lo largo del libro— acerca de la filosofía (primera parte), emplearé las metáforas que él mismo emplea. La filosofía contemporánea (probablemente también mucha filosofía moderna o clásica) tiende a ser "extremista". En primer lugar existen las filosofías que desean que todo sea "blanco o negro"; en segundo lugar las que reducen sus métodos y objetos de estudio a una suerte de "todo gris". Ejemplo de las primeras —Moulines da otros ejemplos— la separación tajante entre ciencia y filosofía. La verdad es que existen relaciones íntimas entre una y otra; la verdad es que estas relaciones existen desde Platón y Aristóteles. ¿Habrá que adoptar la posición que declara que todo es "gris"? No lo cree, con razón, Moulines porque no todo es lo mismo: las diferencias de grado, por ejemplo en cuanto a las diferencias de precisión en nuestro conocimiento, son importantes. Mejor pensar que una teoría de hecho puede ofrecer todos los colores que deslinda un prisma. El cuento del universo es un cuento a todo color.

¿Qué hacen el teórico de la ciencia o, en general, el filósofo? Entre otras cosas pensar acerca de aquello que hacen y aquello que hacen muestra —o se lo muestra a Ulises Moulines y también a mí— que la ciencia y la "filosofía" de la ciencia son parte integrante de las ciencias de la cultura sin que exista, como lo quieren muchos pensadores, una división entre cultura y ciencia; lo cual no significa que deban confundirse ciencia y sociología, ciencia y psicología; tampoco que sean, totalmente, ajenas entre sí.

Un caso para ilustrar lo que Moulines dice. Prácticamente desde su fundación se ha discutido en la UNESCO —me ha tocado discutirlo sin llegar a ninguna solución— el significado de estas siglas. UNESCO significa Organización de las Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura. Pues bien, estas siglas son terriblemente ambiguas puesto que leídas con mala fe o con poca fe, indican que hay algo —la cultura— que se separa de la educación

y de la ciencia. ¡Cuidado con la UNESCO! —por otra parte más útil de lo que suele pensarse. ¡Cuidado, sobre todo, con distinciones demasiado radicales, con los excesos de "radicalismo", en filosofía!

Al analizar el materialismo, Moulines toma en cuenta, en primer lugar, la dificultad del materialismo; en lugar segundo, los problemas que el materialismo plantea.

Dificultades. Las que presenta el "concepto" de "materia". Estamos justamente aquí en un campo en que no vale la distinción entre lo blanco y lo negro, sea lo blanco la filosofía y lo negro la ciencia (o, para quienes prefieren la ciencia, sea ésta "lo blanco", etc).

El análisis de la materia remite al mundo, a "lo que hay" y de esto, de "lo que hay", hablan tanto la ciencia como la filosofía y, muchas veces, ambas a la vez. En estos días que corren es frecuente escribir la palabra "ontología" en cuanto nos acercamos a los objetos del mundo o aun del pensamiento. No soy partidario de este uso de la palabra "ontología" porque ésta, a partir del siglo XVII y XVIII, significó la teoría del Ser absoluto, del Ser en cuanto Ser hacia el cual apuntaba Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*. No hay duda: "lo que hay" no es EL SER (nadie lo ha encontrado de veras en el mundo); lo que hay son "seres", "entes" particulares. Hecha esta salvedad, que tampoco entraña por mi parte sonido ni furia, quedamos en que filosofía y ciencia teorizan sobre la "realidad", sea cual sea, en este momento, la definición que demos de lo "real".

Cuando decimos que tal o cual cosa es material (que *x* es material), la palabra "materia" tiene varios sentidos. Moulines, sin tratar de dar una definición única de la materia —lo cual, sea dicho de paso, sería muestra de "extremismo" —prefiere "considerar varias alternativas".

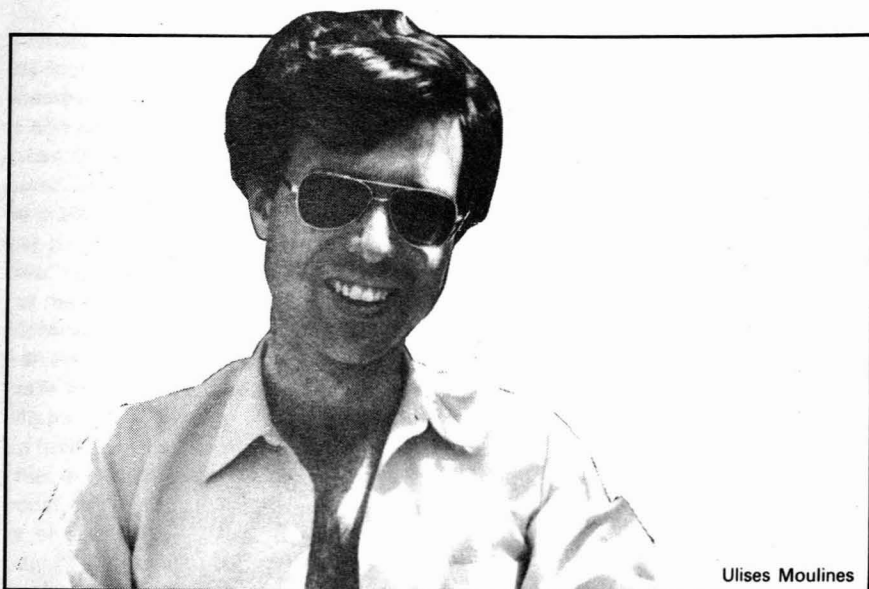
Primero: existen motivaciones, casi siempre pre-científicas, que conducen a pensar que el universo es materia. Las siguientes:

a) Se tiene la intuición, no demostrada, de que el universo es material, es decir, se tiene la "impresión", más o menos fundada de que es mejor ser materialista pero tal intuición es una mera intuición vagorosa que no resiste —lo veremos— al análisis;

b) se tiende a ver la materia bajo cuatro esquemas (el de la materia como sustrato, el de la materia como "algo" opuesto al espíritu, el de la materia como un "plenum"; el de la materia como una realidad indivisible). El primer esquema es objetable porque decir que la materia es lo real conduce a no decir nada, puesto que no se define lo "real", o bien a decir que la materia es la materia o que lo real es real, todo lo cual es decir muy poco. Tanto valdría, en este caso, decir que la materia es la realidad como decir que la realidad es el espíritu. En el segundo esquema parece claro que, además de la materia existe el espíritu —lo cual es poco materialista. El tercer esquema identifica materia y espacio cuando, nuevamente, la palabra "materia" queda indefinida y cuando ignoramos si el espacio es materia o no lo es, sobre todo si pensamos en el espacio como un ente abstracto y de índole matemática, como lo pensó Descartes sin ser, naturalmente, materialista. Pero, además, esta teoría supone la *continuidad* de la materia cuando la física ha mostrado, reiteradamente y progresivamente, que la materia es divisible, formada, como lo está, por átomos y por partículas sub-atómicas y, más recientemente, por "quarks" y otras partículas.

c) el cuarto esquema pretendería afirmar que las partículas sub-atómicas son materiales pero, ¿qué sucedería en este caso con el "vacío" de los antiguos o los "campos", algo menos vacíos, de la física actual? ¿habría que declararlos materiales? Si aceptamos el atomismo o, por así llamarlo, el sub-atomismo, tal como parece que debemos hacerlo, "la idea de la materia como algo precisamente delimitado en el espacio ha perdido su sentido".

Hasta aquí cuatro "esquemas" posibles. Podría añadirse un quinto "esquema" sobre todo si pensamos que la filosofía de la ciencia es también, aunque no únicamente, cosa social. Se trata del llamado "materialismo histórico" que llevaría a discusiones muy complejas. Para abreviar, me sitúo en el punto de vista de Bertrand Russell, que descreía de teorías universales para explicar la historia. Escribía Russell como conclusión a "Materialismo dialéctico" (en *Libertad y organización*): "Sugiero, sin indebida solemnidad, la siguiente teoría alternativa de la causación de la revolución industrial. El industrialismo se



Ulises Moulines

debe a la ciencia moderna, la ciencia moderna se debe a Galileo, Galileo se debe a Copérnico, Copérnico se debe al Renacimiento, el Renacimiento se debe a la caída de Constantinopla, la caída de Constantinopla se debe a la migración de los turcos, la migración de los turcos se debe a la desecación del Asia Central. Por lo tanto, el estudio fundamental si buscamos causas históricas es la hidrografía." No pretendo aquí discutir si existe una sola teoría para explicar la historia de todo el devenir humano aunque sospecho —solamente sospecho— que tal teoría, si existe, puede no tener un sentido muy claro. Por lo pronto no olvido que Russell concebía la historia como un arte y prosigo con el libro de Ulises Moulines.

Problemas del materialismo. En esta parte se reiteran algunos de los argumentos ya presentados en la anterior. Me referiré, principalmente, a aquello que no es reiteración.

Ulises Moulines escribe: "El materialismo es una doctrina confusa" porque "nadie sabe hoy a ciencia cierta qué es la materia". En cuanto al materialista se encuentra ante dos callejones sin salida.

Callejón primero. El materialismo —ingenuo, "lego" o no —podrá tratar de distinguir entre lo que está "dentro" y lo que está "fuera". Pero si lo que está "fuera" es lo único que puede llamarse material, resulta que lo que está "dentro" tiene que ser espiritual o, en alguna forma, no-material. Lo cual sería más cartesianismo que materialismo y conduciría a un dualismo en el cual la ma-

teria, o la materia-espacio, carecería de toda relación con esta "interioridad" que llamamos espíritu o conciencia.

Callejón segundo. Suponiendo que tenga algún sentido pensar que lo que está "fuera" es materia, la indefinición del término "materia" es tan palmaria que lo mismo daría llamarla "espíritu", como por cierto lo hizo Leibnitz. Además, no es nada claro que la estrella esté fuera de mí; está también en mí.

Por lo que toca al "atomismo" y al "subatomismo" hemos visto ya las objeciones al materialismo cuando se trata de un mundo divisible. Añadamos únicamente que puede concebirse un atomismo que Moulines llama "liberal"; según éste el vacío no sería del todo materia pero nos ayudaría a entender lo que es materia. En este caso debemos estar dispuestos "en principio a admitir también cualquier tipo de entidades no materiales" (...) "desde los dioses infinitos hasta las mónadas leibnizianas pasando por las formas platónicas y las almas cristianas. Un materialismo, en verdad, muy aguado". Quedaría la posibilidad de un materialismo geométrico basado fundamentalmente en la teoría de la relatividad generalizada. Pero reducir la materia a "puntos espaciales" o a "instantes temporales" es cosa difícil porque no es nada claro que lo que llamamos materia pueda reducirse a fórmulas matemáticas sin presencia "física".

La única "salida" para esta última teoría consistiría en ver el universo como un todo unitario, pero, en este caso, no sería el materialismo "el que sal-

dría ganando", sino las matemáticas.

Termina la crítica de Ulises Moulines con una suerte de declaración. Ver las dificultades del materialismo no le conduce a ser idealista. Moulines, en última instancia, prefiere el materialismo al idealismo —aunque no quiere de verdad elegir entre una posición y otra. Lo prefiere porque el idealismo es todavía más confuso que el materialismo y porque "el materialismo suele ser antioscurantista, anti-místico, anti-religioso, anti-romántico, anti cuento-de-hadas". Estas afirmaciones son, por lo menos, extrañas. Solamente se entienden si se parte de cierto temple de ánimo, temple que por cierto Moulines acepta como el suyo propio. Por lo que a mí toca —por lo que nos toca a muchos que queremos ser religiosos y, más específicamente, cristianos—, la mística, la religión, el romanticismo no son "oscurantistas": constituyen experiencias fundamentales para cualquier hombre y para cualquiera que quiera estudiar la historia de la India, el Japón o Europa. No es deseable despachar, de un solo brochazo, tamañas experiencias. Además, los cuentos de hadas también pueden ser hermosos.

Hermoso, sobre todo, ver que hay en Moulines, más allá de posibles discrepancias, un filósofo que en serio piensa.

Ramón Xirau

ÚLTIMOS DESTELLOS DE DOS LUMINARIAS

Desde *Los días enmascarados* (1954), su primer libro, Carlos Fuentes mostró los dos extremos que habría de seguir durante los casi treinta años de vertiginosa actividad mantenida hasta hoy: la historia y la fantasía, claves originarias de una literatura fundamental. Obra íntegra, a pesar de que la mayor parte de los comentarios acerca del escritor repiten los rasgos generales de unos cuantos libros —quizá los que llevan de un solo golpe al interior del mundo del autor, lo que pronto se vuelve una superficial aproximación. Así, y aunque el crítico que repasa los títulos de esos

▲ Carlos Fuentes: *Orquídeas a la luz de la luna*. Seix Barral, Barcelona 1982, 111 pp.