

NIKHIL KRISHNAN

# Una aventura terriblemente seria

La filosofía en Oxford de 1900 a 1960



PAIDÓS

**NIKHIL KRISHNAN**

# **UNA AVENTURA TERRIBLEMENTE SERIA**

---

La filosofía en Oxford de 1900 a 1960

Traducción de Pablo Hermida Lazcano

**PAIDÓS Contextos**

Título original: *A Terribly Serious Adventure*, de Nikhil Krishnan

El texto de *Autumn Journal* escrito por Louis MacNeice (Faber and Faber) ha sido reproducido con el permiso de David Higham Associates.

El texto de *The Less Deceived* escrito por Philip Larkin (Faber and Faber) ha sido reproducido con el permiso de Faber and Faber.

1.<sup>a</sup> edición, octubre de 2023

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Nikhil Krishnan, 2023

© de la traducción, Pablo Hermida Lazcano, 2023

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2023

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

ISBN: 978-84-493-4151-9

Fotocomposición: Realización Planeta

Depósito legal: B. 15.242-2023

Impresión y encuadernación en Liberdúplex

Impreso en España – *Printed in Spain*



# SUMARIO

Personajes . . . . .	9
Prefacio. Vértigo . . . . .	13
1. Niebla . . . . .	25
2. Sinsentido . . . . .	53
3. Trifulcas . . . . .	79
4. Sangre . . . . .	101
5. Sábados . . . . .	133
6. Corrupción . . . . .	173
7. Natación . . . . .	205
8. Deshielo . . . . .	227
9. Burros . . . . .	265
10. Fantasmas . . . . .	297
Epílogo . . . . .	313
Agradecimientos . . . . .	325
Glosario . . . . .	327
Apéndice de nombres . . . . .	329
Notas . . . . .	333
Bibliografía . . . . .	371
Índice onomástico y de materias . . . . .	395

## CAPÍTULO

# 1

---

## Niebla

Gilbert Ryle (n. 1900), el primogénito de los protagonistas de esta historia, se crio en Sussex, el más soleado de los condados ingleses. Más adelante contaría una historia acerca de su origen. Un joven y brillante maestro de la escuela del pequeño Ryle, que acababa de terminar sus estudios en Oxford, formuló a su clase el tipo de pregunta que habría deleitado a Sócrates:

—¿Qué es el color?

—Pintura —respondió un modesto muchacho.

Ryle sonrió con suficiencia deliberadamente. Cuando el maestro le preguntó si se le ocurría una respuesta mejor, dijo algo así como que un color es la capacidad de un objeto de producir una cierta clase de sensación en nosotros. Aquella era lo que, unos años más tarde, sabría definir como «una respuesta de tipo lockeano». «Mi sapiencia me valió un positivo», recordaría en sus memorias el adulto sabelotodo.<sup>1</sup>

Ryle pertenecía a una generación de hombres que acababan de empezar a dirigirse unos a otros por sus nombres de pila, pero él era voluble al respecto.<sup>2</sup> Más nos vale jugar sobre seguro y llamarlo Ryle. Su abuelo fue el primer obispo de Liverpool, y el autor de un flujo constante de amenos tratados teológicos, con títulos tales como *Nudos desatados*. El viejo obispo Ryle buscaba la salvación en la Palabra de Dios, «la Palabra aclarada para la cabeza y aplicada al corazón».<sup>3</sup> La vaguedad era el principal instrumento del diablo, su manera de dividir a los cristianos; la obra de Dios reclamaba que sus siervos hicieran mejor las cosas. «Si los hombres definieran con precisión los términos teológicos que emplean, muchas disputas morirían. Monto-

nes de litigantes alterados descubrirían [...] que sus disputas han surgido de su propio incumplimiento del gran deber de explicar el significado de las palabras.»<sup>4</sup>

Logró criar a un hijo agnóstico, el padre de Gilbert, que llegó a ser un próspero médico de cabecera con propensión a la especulación filosófica; fue uno de los primeros miembros de la Sociedad Aristotélica. Sus diez hijos, inteligentes y con variados talentos, jamás tuvieron una fe que perder. Gilbert Ryle repudiaba la herencia evangélica, pero se imbuyó de la actitud de la familia y escribió siempre con el vigoroso estilo de su abuelo.

Nació a finales del verano de 1900, un año afortunado para el nacimiento de un niño inglés. Solo un año mayor y hubiera tenido una alta probabilidad de haber sido uno de los 149 chicos del Brighton College que murieron en Ypres, en el Somme o en Palestina, y cuyas muertes fueron anunciadas en asamblea escolar. En cambio, Ryle sobrevivió, con dieciocho años en el Armisticio, y listo para dirigirse a —o «ingresar en»— Oxford, armado con la confianza de una infancia feliz pasada bajo el sol de Brighton.<sup>5</sup>

Su *college* de Oxford era Queen's, en High Street, descrito por Pevsner como «la obra más grandiosa de la arquitectura clásica de Oxford», un producto de «la breve etapa que tenemos derecho a denominar barroco inglés, esto es, barroco con reservas inglesas».<sup>6</sup> Una fotografía conservada de un Ryle veinteañero podría ser la de un oficial licenciado o la de un joven maestro de escuela, capaz de pasar del desenfado a la severidad en un abrir y cerrar de ojos. Tiene la mandíbula apretada y los ojos endurecidos; su frente despejada presagia la calvicie de la mediana edad. El único toque decorativo es el brillo húmedo del aceite de Macasar, que mantiene en su sitio su immaculada raya lateral.

El grado que estaba estudiando era Literae Humaniores, con sus dos fases: «Moderations» [«Moderaciones»] y «Greats» [«Grandes»]. Mods —Oxford no deja nada serio sin un apodo— terminaba con un extenuante conjunto de exámenes, con un promedio de dos diarios, de lengua y literatura griega y latina. Se ha dicho que solo es superado en dureza por los diez días de calvario del examen de ingreso a la función pública china. Ryle vivió con poco entusiasmo esos cinco primeros trimestres, una sucesión de ocho intensas semanas al-

ternadas con largas vacaciones. Logró destacar como remero, y llegó, como más tarde contaría, «a la vertiginosa altura de Capitán de Barcos». No obstante, descubrió asimismo que «carecía del oído, el olfato, el gusto y el tacto» del auténtico erudito clásico.<sup>7</sup> Eso no le impidió graduarse con honores, de la única manera posible en Oxford: sin proponérselo.

El primer amor clásico de Ryle fue Aristófanes, cuyas obras teatrales subidas de tono no dejaban títere con cabeza, pero eran especialmente groseras con los filósofos. (En *Las nubes*, Sócrates está interesado básicamente en examinar el trasero de un mosquito.) Su otro amor temprano fue la lógica, «una disciplina adulta en la que seguía habiendo problemas no resueltos».<sup>8</sup> «No resueltos» significaba, entre otras cosas, que la única ventaja con la que contaban los viejos sobre los jóvenes era la de haber tenido más tiempo para pensar en las preguntas.

Greats [Grandes] era una combinación peculiar y asistemática de Historia (griega y romana antigua) y Filosofía (antigua y moderna). Ryle «pensaba que la Academia era más importante que la guerra del Peloponeso» —en referencia a la Academia platónica original—, pero le dejaba frío la actitud de sus tutores hacia la *República*. Recordaba que estos la trataban «como la Biblia y, a mi juicio, la mayor parte de ella no parecía mejor en términos filosóficos».<sup>9</sup>

Su tutor en Queen's era Herbert James «Hamish» Paton (n. 1887), un glasguano de treinta y pocos años que había llegado a Oxford con una beca del siglo XVII de la que había disfrutado en su momento Adam Smith. Paton tenía un vivo interés, pero, tal como Ryle lo recordaba, «nada fanático» en la filosofía de un contemporáneo italiano, Benedetto Croce (n. 1866), que a su vez era un seguidor nada fanático de Hegel (n. 1770).<sup>10</sup> El culto a Hegel en Alemania había tendido —o eso parecía ciertamente en Inglaterra— al fanatismo de una u otra índole. Pero Croce, a la sazón autor de un vivaz librito titulado *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, prefería al Hegel que censuraba la especie más mística de filosofía, «con sus frenesíes, sus suspiros, sus ojos levantados hacia el cielo, su nuca doblegada y sus manos entrelazadas, sus desmayos, sus acentos proféticos, sus misteriosas frases de los iniciados». No, decía el Hegel presentado por Croce, «la filosofía debería tener una forma racional e inteligible». Debería ser «exotéri-

ca», es decir, abierta a la interpretación, «no una cosa de sectas, sino de la humanidad».<sup>11</sup>

Cuando Ryle empezó en Oxford, Paton acababa de regresar de Versalles, donde había asistido a la Conferencia de Paz de París como experto en asuntos polacos. Había adquirido su competencia como miembro de la división de Inteligencia del Almirantazgo, donde había pasado sus años de guerra, al igual que otros pocos afortunados catedráticos de la década, que se las ingeniaron para no ver jamás el interior de una trinchera. A sus alumnos les parecía con frecuencia «reservado», pero eso podía significar simplemente que rehusaba darles las respuestas.<sup>12</sup>

No ofrecer las respuestas a los estudiantes estaba en el corazón del estilo distintivo de enseñanza que Ryle se habría encontrado en Oxford. Tras haber sido uno de unas cuantas docenas de muchachos del Brighton College, pasó a encontrarse él solo en un estudio con Paton —u ocasionalmente con otro estudiante— y a descubrir que sus opiniones recibían la máxima atención de alguien inmensamente mejor informado sobre el asunto. Siempre ha habido muchas formas de dirigir una tutoría en Oxford, pero el modelo de Paton para la tarea era el del conrainterrogador de la sala del tribunal. Ryle era uno de los pocos que hallaban provocación y entusiasmo en su cuasieslogan «Veamos, Ryle, ¿qué quiere decir *exactamente* con...?».<sup>13</sup>

Ryle tuvo la suerte de que Paton le allanase el camino hacia la filosofía en Oxford. Paton era de uno de los pocos miembros de «la generación perdida» que cabía encontrar en las salas de profesores de Oxford a principios de la década de 1920. R. G. Collingwood (n. 1889) era uno de los otros pocos; tal como cuenta Paton en sus memorias, «los generales no habían descubierto por entonces que los cerebros pueden tener un valor militar mayor del que pueden exhibir los comandantes de pelotón en la guerra de trincheras».<sup>14</sup> Ambos eran «un esbelto puente entre sus predecesores al menos diez años mayores y sus sucesores al menos diez años más jóvenes».<sup>15</sup> «Para bien y para mal —recuerda Ryle—, las tradiciones y los hábitos de los filósofos oxonienses antes de 1914, a la altura de 1925, por ejemplo, pendían de un hilo muy fino».<sup>16</sup>

En los recuerdos de Ryle de los años veinte, «la tetera filosófica de Oxford estaba apenas tibia».<sup>17</sup> Y eso a pesar de la presencia allí de secretarios de al menos tres especies. Y en otras latitudes, la batalla entre cosmovisiones profundamente distintas es la materia del *Sturm und Drang* y el entusiasmo estudiantil. Estaba ese solitario «pragmatista», F. C. S. Schiller (n. 1864) de Corpus Christi, que consideraba que la verdad era una cuestión de utilidad práctica y él mismo se dedicaba a tareas tan útiles como gestionar las finanzas de la Mind Association (creada para supervisar el funcionamiento de la floreciente revista homónima), la cacería de fantasmas (una ocupación respetable todavía para los caballeros) y la esterilización de los pobres. Luego estaba el último de los metafísicos «idealistas» victorianos, enormemente interesados en la brecha entre Apariencia y Realidad, lo múltiple y lo Absoluto (y muy dados a las mayúsculas germánicas). En su auge en el siglo XIX, el idealismo hablaba en los inspiradores tonos de Thomas Hill Green (n. 1836), muy querido por sus estudiantes por liberarlos, como decía uno de ellos, «del temor al mecanicismo agnóstico. Él nos ha devuelto el lenguaje del autosacrificio, y nos ha enseñado que pertenecemos unos a otros en la vida del alto idealismo. Hemos tomado vida de él en su valor espiritual».<sup>18</sup>

La voz argumentativa y filosófica del idealismo británico era la de Francis Herbert Bradley (n. 1846), quien declaró en 1893 que «la realidad es experiencia sintiente». Las famosas líneas prosiguen: «Lo que yo repudio es la separación entre el sentimiento y lo sentido, o entre lo deseado y el deseo, o entre lo pensado y el pensamiento, o la división [...] entre una cosa y cualquier otra».<sup>19</sup>

La realidad, estaba diciendo Bradley, no es algo distinto de y exterior a la mente; el error tanto de la filosofía como del «sentido común» (que es casi igual de malo) consiste en separar lo inseparable. En su juventud fue un polemista formidable y un estilista de gran talento. Sin embargo, por 1920, Bradley se había convertido en un ermitaño al que le fallaban los oídos y los riñones, y cuyos instintos polémicos se habían sublimado en expediciones nocturnas armadas por los jardines del Merton College, que acababan en un recuento de gatos muertos. (Amaba los pájaros.)<sup>20</sup> Collingwood, un alma gemela que «vivió dieciséis años a unos centenares de metros de él», no lo veía nunca; Ryle lo vio en una ocasión, pero no se dijeron nada.<sup>21</sup>

Ciertamente, había figuras tales como Paton y Collingwood, y algunos de sus profesores, que mantenían vivo el viejo espíritu bradleyano, si no el viejo fuego bradleyano, pero parecían, incluso para un benévolo Collingwood, «los epígonos de un gran movimiento; y como todos los epígonos, sentían que lo que era preciso decir se había dicho ya y no necesitaba repetirse».<sup>22</sup>

Todos ellos en conjunto serían etiquetados como *idealistas* o, lo que es peor, *hegelianos*. La etiqueta era aplicada principalmente por sectarios de la tercera escuela de Oxford: los *realistas*. A la cabeza teórica de esa escuela estaba el temible John Cook Wilson (n. 1849); según la descripción de Collingwood, «un hombrecillo pugnaz y fogoso, apasionado de la controversia y con un ojo instintivo para sus tácticas».<sup>23</sup> Cook Wilson examinó lo que veía como la tesis central del idealismo: la interdependencia del conocedor y lo conocido. Tal como la veían los idealistas, no existe ninguna realidad separada de la mente, por lo que el conocimiento no podía concebirse como una simple cuestión de que la «mente» entra en contacto con el «mundo». Entre los numerosos y sutiles argumentos que Cook Wilson presentaba contra la concepción idealista, el más efectivo era el más simple: supongamos que concebimos el conocimiento en términos de una analogía con la colisión de cuerpos: «la propia naturaleza de la colisión entre dos cuerpos, A y B, necesita que A y B sean diferentes entre sí».<sup>24</sup>

Esta era la doctrina de Cook Wilson, y la observación encarna asimismo su estilo sin concesiones, con su *necessitates* («necesita») y la innecesaria notación algebraica. El estilo no se prestaba a una fácil lectura, pero la dificultad no radicaba en el asunto. H. A. Prichard (n. 1871), alumno y colega de Cook Wilson, expresó la idea con más fluidez:

Para que exista conocimiento, primero ha de *haber* algo por conocer. En otras palabras, el conocimiento es esencialmente descubrimiento, o el hallazgo de lo que ya es. Si una realidad solamente pudiera ser o llegar a ser en virtud de alguna actividad o algún proceso por parte de la mente, esa actividad o proceso no consistiría en «conocer», sino en «hacer» o «crear».<sup>25</sup>

Un joven Ryle apreciaba a Prichard por sus provocaciones, su «vehemencia, su tenacidad, su falta de contemplaciones y una perversa

consistencia que nos ponía furiosos, como nada lo hacía por aquel entonces». <sup>26</sup> Llegó incluso a describirse a sí mismo como un «inquieto cook-wilsoniano». <sup>27</sup> Con el tiempo rechazaría todas las etiquetas, tacharía de «falsas cruzadas» las historias estándar de las crónicas filosóficas, y simplemente ignoraría a quienes se preguntaban «¿Cómo se puede avanzar si no es detrás de una pancarta?». <sup>28</sup>

Cierto es que habían sobrevivido hasta los años veinte «los últimos coletazos de la competición partidaria entre algo llamado “idealismo” y algo llamado “realismo”» entre los que tenían que decantarse los jóvenes, pero lo importante para ellos no era el nombre. <sup>29</sup> Ryle tenía la ventaja de los desafíos habituales de sus hermanos, ninguno de ellos filósofo, pero no por ello más estúpidos. «Recuerdo que pensaba que me costaría bastante convencer a mis escépticos hermanos de que mi peculiar materia de filosofía pudiera tener mucha importancia si equivalía únicamente a una defensa del realismo o, alternativamente, a una defensa del idealismo. Habrían dicho: “¿Por qué no dejas de preocuparte por ambos *ismos*?” y eso fue lo que hice enseguida.» <sup>30</sup>

«Para bien y para mal», había dicho Ryle. «Las preguntas, los acentos y las impacencias» de su generación no eran los de sus «abuelos pedagógicos». «Las devociones, los saberes, las sagacidades, los equipamientos, sí, y también los fetiches» del Oxford prebélico: <sup>31</sup> todo ello no conseguiría llegar al otro lado del «ilimitado cementerio militar» que separaba las generaciones. <sup>32</sup> La guerra había tenido algo que ver con ello, incluso para los pocos afortunados, como Ryle, para quienes esta no había implicado el pie de trinchera, sino el anuncio casi diario en la asamblea escolar de otro prefecto muerto: «Nuestras ambiciones, aspiraciones y resoluciones personales con frecuencia temerarias eran las de unos jóvenes que sabían que tal vez no hubiese mucho tiempo». <sup>33</sup>

Entre esas temerarias aspiraciones figuraba la de escribir, e incluso la ambición de ser publicados y leídos. Los viejos tendían a no preocuparse de semejante vanidad; cada palabra publicada era una nueva confesión de vulgaridad. «La letra (impresa) mata», había dicho Cook Wilson. Un elogio a un colega recientemente fallecido, H. W. B. Joseph (n. 1867), rezaba: «Su mejor memorial, a diferencia del de muchos otros profesores, quizá consista en los libros que sus alumnos se abstuvieron de escribir». <sup>34</sup>

Este recelo hacia la palabra escrita se remonta, como tantas otras cosas de aquella época, a la creencia, puesta en boca de Sócrates en el diálogo platónico *Fedro*, de que la filosofía resulta *demasiado* accesible cuando se pone por escrito, incluso para aquellos «que no tienen ningún trato con ella». Mucho mejor es «el discurso lleno de vida y de alma que tiene el que sabe», un discurso escrito solo de forma figurada, «en el alma del que aprende». <sup>35</sup> La modalidad escogida por Platón, el diálogo socrático, puede haber sido una tentativa de cuadrar el círculo: escribir, pero solo como una manera de evocar esa otra cosa superior, la conversación.

La conversación, más que el mero discurso, era el quid de la cuestión. Si no fuera así, los filósofos podrían haber sacado más partido de esa otra posibilidad de cuasipublicación: la clase o conferencia (*lecture*). Pero las clases nunca fueron populares ni en Oxford ni en Cambridge, posiblemente porque a nadie le interesaba mejorarlas: ningún puesto de profesor dependía de que sus clases tuvieran una nutrida asistencia, y los resultados de los exámenes de los estudiantes nunca dependían de que estos hubieran asistido a clase. No obstante, persistían. Abolirlas simplemente porque nadie asistiera a ellas habría sentado tal vez un precedente peligroso.

En Cambridge, la clase tenía formidables adversarios: el reformista académico Henry Sidgwick (n. 1838) había abogado por deshacerse de ellas o, al menos, por transformarlas en algo más socrático. Sin embargo, lo máximo que consiguió fue la reforma de la supervisión (el término empleado en Cambridge para la tutoría), que pasó de ser otra ocasión de pronunciar una conferencia improvisada a una oportunidad para aclarar una confusión. El progreso en filosofía provenía —escribió— de «formular las perplejidades con claridad y precisión. El arte que ha de aprenderse con el fin de lograr ese resultado que se ha dado en llamar el arte de “concentrar la niebla”». <sup>36</sup>

Las nieblas intelectuales, decía Sidgwick, eran «susceptibles de envolver grandes porciones de un asunto». El reto pedagógico no consistía en disiparla —una tarea imposible—, sino simplemente en «concentrarla». ¿Cómo se hacía eso? Forzando al estudiante «a formular la dificultad sobre el papel. A veces, en el mero proceso de ponerla por escrito, la dificultad desaparecerá como la bruma matinal, sin que se sepa cómo». <sup>37</sup>

Ahora bien, la escritura nunca había sido un fin en sí mismo. El objetivo ulterior del ejercicio era la clarificación de la mente, y las mentes podían clarificarse igual de bien en una oración hablada que en una escrita. Pero, en cualquier caso, el primero en hablar era el estudiante, y no el profesor; y también en esto el encuentro tutorial era socrático, y como tal se reconocía.

La tentación de hacer el papel de Sócrates debió de haber sido fuerte entre los profesores. El sistema tutorial de Oxford ciertamente alentaba la imagen: el viejo en conversación con el joven; sabiduría e ingenuidad; sofisticación y seriedad. La tutoría era supuestamente cooperativa, y en las manos de algunos de los profesores conseguía serlo. No obstante, existían otras prácticas conversacionales, especialmente cuando se trataba de un encuentro entre supuestos iguales. Estas conversaciones no tutoriales no recordaban a una charla amistosa con Sócrates, sino a las prácticas pseudogladiatorias de la antigua «dialéctica». Pero antagonistas o no, la idea era que la filosofía prosperaba en conversación.

A veces, la conversación necesitaba una chispa, y de ello se encargaba el ensayo del estudiante, depositado en el casillero del *college* del profesor unas horas antes o, con mayor probabilidad, leído en voz alta durante la propia tutoría. Pero el ensayo no era el fin: cumplía la misma función que el comentario ingenuo de uno de los jóvenes interlocutores de Sócrates que desencadena el diálogo que lleva su nombre. «El saber es percepción», dice Teeteto. ¿De veras lo es?, se pregunta Sócrates.<sup>38</sup> Y allá vamos, en un viaje de clarificación, contraejemplo, objeción, hasta que nos quedamos con nuestra pregunta original: «¿Qué es el saber?», sabiendo solamente que no sabemos la respuesta.

La institución de la tutoría tenía, notoriamente, posibilidades eróticas (Platón les saca mucho partido). Pero son escasas las evidencias de que los filósofos oxonienses de principios de siglo XX aprovecharan alguna vez las oportunidades que el sistema tutorial les ofrecía. Las tutorías daban mucho trabajo. Los obituarios de muchos filósofos señalaban, con una combinación de envidia, orgullo y compasión, la gran cantidad de horas que estos habían dedicado a ofrecerlas. Semejante disciplina hacía enormes demandas al cuerpo y al alma, «incluso de los más robustos» (los practicantes actuales confirmarán que sigue haciéndolo).<sup>39</sup> Pero el foco de atención en las tutorías tendía a alentar

«la creencia de que la filosofía vive en la relación de una mente con otra, más que en los libros y los sistemas». Había algo de cierto en ello, si bien tendía a «conducir a una peligrosa disipación del esfuerzo».<sup>40</sup> Para decirlo con más claridad, las tutorías se revelaban con frecuencia una terrible (y costosa) pérdida de tiempo, transmitiendo en un marco íntimo con un célebre veterano lo que se podría haber hecho igual de bien o mejor en una clase impartida por un maestro competente.

La ubicuidad de la tutoría ejercía asimismo un efecto peligroso sobre las concepciones de los individuos de estar haciendo bien las cosas. «Resulta demasiado fácil —decía Paton— que un grupo de hombres inteligentes [...] llegue tras la discusión a alguna conclusión que consideren definitiva.»<sup>41</sup> Producía un efecto igualmente paralizante en la preocupación de las personas por la posibilidad de equivocarse: «La práctica de la dialéctica puede tornarse asimismo demasiado gladiatoria y puede provocar en los tímidos un miedo a la publicación que crezca naturalmente con el paso de los años y con el renombre local».<sup>42</sup> Y la cosa deriva en un círculo vicioso: uno está demasiado exhausto para tener ideas nuevas, por lo que tiene miedo de escribir; presa del pánico ante la idea de no escribir, asume más docencia para llenar las horas vespertinas. El sistema tutorial tenía mucho por lo que responder, para bien y para mal, y no mejoró con el cambio de guardia.

Ryle triunfó en los Grandes; tanto que le pidieron que se quedara un par de años y se presentara a los exámenes de una nueva licenciatura, con el fin de establecer el estándar para unos resultados de primera categoría en los «Grandes Modernos», o «Filosofía, Política y Economía» (*PPE*, por sus siglas en inglés). Oxford había comenzado a admitir a estudiantes en el programa de PPE en 1920; los primeros llegaron en el trimestre de otoño (Michaelmas) de 1921, y en 1924 se estaban preparando para hacer sus exámenes finales. La demanda de ese curso se sentía desde hacía algún tiempo, especialmente entre los filósofos de Oxford. J. A. Smith (n. 1863), el viejo tutor de Paton en el Balliol College, fue el probable autor de un panfleto anónimo publicado en 1909 con el título *Wanted! A New School at Oxford* [¡Se busca! Una nueva escuela en Oxford].

*Escuela* se estaba utilizando en su sentido oxoniense de «licenciatura» o «grado». El panfletista abogaba por llevar la filosofía a quienes no dominaban el griego. La filosofía, decía el panfleto, «es la única que impone a la mente un análisis sistemático de los términos ordinarios empleados». <sup>43</sup> Y en buena parte de la vida, y, más concretamente, en gran parte de la política, «las disputas y los malentendidos comunes se deben a la ausencia de los hábitos mentales generados de esa guisa». <sup>44</sup> ¿Por qué restringir la oportunidad de adquirir esas felices disposiciones a aquellos que deseen estudiar —y a quienes se les exige por tanto que sepan ya— griego antiguo?

El autor señalaba, desapasionadamente, que «cada vez son más los hombres que llegan a Oxford con escasas nociones de griego» y, por desgracia, escogían Historia. Ello significaba que «un número considerable y creciente de aquellos que sacarían más provecho de un componente de filosofía en su educación se ven privados de toda oportunidad de recibirlo». <sup>45</sup> Pero ¿qué pasaba con los viejos Grandes? Bueno, aquellos que querían estudiar griego y latín lo harían de todos modos, habiéndose preparado para ello durante años de escolarización. ¿Y eso apartaría a los estudiantes de la historia? Quizá, concedía el panfletista. Pero los defensores de la historia lo tenían fácil: «Nada será más sencillo que apelar a la arraigada desconfianza hacia la filosofía y la lógica que los padres británicos comparten con la mayor parte de la nación». <sup>46</sup> Y así, diez años después, a una velocidad fulgurante para Oxford, se promulgó esa norma decisiva designada como *Stat. Tit. VI. Sect. I C*: «El objeto de la Escuela de Honor de Filosofía, Política y Economía será el estudio de la estructura, y los principios filosóficos y económicos, de la Sociedad Moderna». <sup>47</sup>

La nueva escuela llegaría a ser la salvación de la filosofía oxoniense, al enganchar su vagón al reciente auge de la economía y la política, y promocionarse a sí misma como una formación esencial para futuros estadistas, funcionarios y hombres del imperio. La publicidad no era descaradamente falsa, ni tampoco parecían insinceros sus defensores, pero la idea, debatible desde el comienzo, parece haber sido ampliamente aceptada.

Más estudiantes implicaban más empleos de profesores. Ryle, sin un título de posgrado a su nombre, consiguió directamente un puesto de profesor en Christ Church. Su nuevo *college* estaba a poca distan-

cia de Queen's siguiendo la High Street, donde ocupaba una idílica extensión de terreno a lo largo del Isis, el nombre que adopta el Thames durante la primera parte de su curso. La jubilación del profesor titular de Filosofía dejó a Ryle a cargo de la enseñanza de la filosofía en el *college*. Convertido ahora en un profesor, Ryle asistía semanalmente a los Tés de los Jueves, donde los Prichard, los Cook Wilson y los demás filósofos de su generación libraban las viejas batallas mientras comían bollitos a las cuatro en punto. Las reuniones eran «concurridas y presurosas». Para cuando habían circulado los bollitos y se había servido el té, eran ya las cuatro y media, lo cual dejaba veinte minutos hasta que los profesores subalternos tuvieran que salir pitando para su sesión de tutorías de cinco a siete. Los filósofos más jóvenes rara vez se atrevían a hacer algo más que algún ocasional comentario deferente.<sup>48</sup>

«No se podía iniciar —se quejaba Ryle— ni mantener de algún modo una discusión sobre cualquier asunto sin que se cambiara enseñanza de tema al preguntar: “¿En qué diálogo dijo eso Platón? ¿Y se refería realmente a eso?” y “¿Cabría interpretar el griego de otra manera?”.»<sup>49</sup> Los «grandes y gloriosos muertos» perseguían a los vivos, y nadie estaba dispuesto del todo a exorcizar sus espíritus de la conversación. Corrían rumores de que las cosas se hacían de otra manera en Cambridge; de vez en cuando se mencionaba a unos hombres llamados Russell y Moore, se hablaba de los desarrollos de algo llamado *lógica simbólica* y se murmuraba que cierto joven de origen austriaco había escrito un libro interesante, un *Tractatus* o algo por el estilo. Un joven galés contemporáneo de Ryle, Henry Price (n. 1899), había llegado incluso a visitar el otro lugar con el fin de averiguar si los rumores eran ciertos. Pero no había apetito de noticias de Cambridge en el Té de los Jueves. Si la vieja lógica había sido suficientemente buena para Aristóteles, también lo era para Oxford.

Ryle y Price tenían más libertad para hablar cuando los mayores estaban acurrucados en sus camas, y las mesas estaban repletas de mejor comida y bebidas más fuertes. Eso sucedía en la reunión quincenal de los filósofos más jóvenes en un club llamado los Wee Teas (una broma profesoral que jugaba con el nombre campechano de la Iglesia Libre de Escocia: *los Wee Frees*). Uno de los profesores se encargaba de organizar la cena e invitar a las bebidas (cerveza, no vino,

y nunca más de tres platos). Después de que todos estuvieran debidamente lubricados, el anfitrión presentaba un artículo, y acto seguido comenzaba la discusión. «Nuestras lenguas se soltaban y nuestro ingenio se desenvolvía con menos deferencia», decía Ryle.<sup>50</sup> Los Wee Teas, a lo largo de sus cuarenta años de existencia, contaban con muchos miembros influyentes. Además de Price, estaba Frank Hardie (n. 1902), más tarde autor de dos buenos libros sobre Platón y Aristóteles; y en años posteriores se unirían a ellos William Kneale (n. 1906), que escribiría, junto con su mujer, Martha Kneale (n. 1909), la estudiosa de Leibniz, una acreditada historia de la lógica; John Mabbott (n. 1898), quien sería un aliado de Ryle en la reforma de la educación posgraduada en Oxford, y Oliver Franks (n. 1905), un filósofo que jamás pudo resistirse a la llamada al servicio público y sirvió, en uno u otro momento, como «profesor, mandarín, diplomático, banquero, rector, pilar del Estado».<sup>51</sup>

También entre los Wee Teas originarios estaba un hombre más conocido por sus conexiones con otro club profesoral. Pero el tiempo que C. S. Lewis (n. 1898) pasaba con un grupo literario llamado *los Inklings* («Indicios»), así como la asociación con J. R. R. Tolkien (n. 1892), vendrían un poco más adelante. Lewis era un par de años mayor que Ryle y había mostrado un potencial académico similar durante su licenciatura en Clásicas y Filosofía. Si Ryle había estudiado un par de años adicionales de Política y Economía, Lewis cursó un año más de lengua y literatura inglesa (al igual que PPE, una materia relativamente nueva en Oxford y contemplada con un comparable desdén). Encargado en un principio de enseñar filosofía en el University College, donde había estudiado su licenciatura, acabó convirtiéndose en *fellow* y tutor de inglés en el Magdalen College, donde permanecería los treinta años siguientes.

Los Wee Teas tenían el mismo espíritu de «absoluto candor» que la Sociedad Conversazione de Cambridge, más conocida como *los Apóstoles*. En las palabras de Henry Sidgwick, que escribió en los últimos años de siglo XIX, su espíritu era el de «la búsqueda de la verdad con absoluta devoción y sinceridad por un grupo de amigos íntimos, que eran perfectamente francos entre sí, se permitían cualquier cantidad de cómico sarcasmo y bromas juguetonas, y, sin embargo, cada uno respeta al otro y, cuando debate trata de aprender de él y ver lo

que él ve». <sup>52</sup> «Nunca aspirábamos a la unanimidad —decía Ryle de los Wee Teas—, ni la conseguíamos; pero podíamos probar cualquier cosa unos con otros sin que nadie se sintiera sorprendido, ni fuese grosero ni cortés. Cada uno de nosotros tenía cinco amigos y ningún aliado.» <sup>53</sup> En los Wee Teas no había idealistas ni realistas, de hecho, ni siquiera había facciones permanentes ni «palabras de campaña electoral». La amistad, como escribiría Lewis, comienza con la idea: «¿Qué? ¿Tú también? Pensaba que yo era el único». <sup>54</sup> «Descubrimos —decía Ryle— que era posible ser serios y felices al mismo tiempo.» <sup>55</sup> Solo su matrimonio, decía John Mabbott, había sido más feliz. <sup>56</sup>

Los primeros años de los Wee Teas coincidieron con aquellos en los que se ambientan los primeros párrafos de *Brideshead Revisited* (*Retorno a Brideshead*) de Evelyn Waugh. Oxford, en los recuerdos de Waugh —tornados sentimentales por las privaciones de la guerra—, «era todavía una ciudad de aguatina». En otoño era brumosa, en primavera gris y en verano gloriosa, exhalando «los suaves vapores de mil años de aprendizaje». <sup>57</sup> La juventud que recuerda Waugh es la de unos hombres jóvenes sumamente felices en mutua compañía.

Para cuando Ryle entró en el mundo de la filosofía académica, esta ya había cambiado en un aspecto importante. Un joven E. H. Bradley, que todavía no era el asesino de gatos de su chochez, vivió en una época en la que todos los profesores de los *colleges* oxonienses habían pertenecido a órdenes sagradas; la mayoría de los estudiantes estaban destinados a la vida de la vicaría y el púlpito. Cuando Ryle llegó a ser profesor, sus colegas eran científicos, matemáticos, historiadores y eruditos literarios. En Christ Church, cuya capilla es también la catedral de la diócesis de Oxford, habría habido asimismo un flujo constante de teólogos a su alrededor, pero ampliamente superados en número por aquellos que enseñaban disciplinas seculares. En otros *colleges*, fundados como instituciones teológicas, era enteramente posible que no hubiese ningún teólogo. <sup>58</sup> Las controversias de la juventud de Bradley las motivaban las preocupaciones relativas a la liturgia y a los orígenes del cristianismo; cuando uno de los colegas de Ryle hablaba de ir a Roma, era más probable que estuviese planeando unas vacaciones que una conversión. <sup>59</sup>

Algo más había cambiado desde la alta época victoriana de la juventud de Bradley. John Stuart Mill, T. H. Huxley, Leslie Stephen —las principales figuras de la filosofía victoriana— se habían mantenido a una distancia prudente de las universidades, y publicaban en órganos tales como *Westminster* o *Edinburgh Review*. No escribían *papers*, sino ensayos, y los supuestos lectores eran legos instruidos. Su vocabulario era amplio, pero nada técnico; su sintaxis, compleja, pero idiosincrásica. Poseían estilos individuales que ningún profesor había tratado de someter a las demandas de alguna convención disciplinar.

A mediados de los años veinte, las viejas *reviews* habían desaparecido o, al menos, habían sido despojadas de académicos, que ahora preferían publicar en revistas llamadas *journals*. Escribían los unos para los otros, lo que implicaba, por una parte, la necesidad y la tolerancia del vocabulario especializado, y, por otra, una profunda autoconciencia respecto de ser y parecer rigurosos. En conjunto, esto se plasmaba en un estilo de prosa novedoso y sorprendentemente no ensayístico. «La elocuencia no silenciará a los expertos rivales y la edificación no es del agrado de los colegas —comentaba Ryle a propósito del cambio—. Los filósofos tienen que ser ahora filósofos de los filósofos.»<sup>60</sup>

La más ilustre de las revistas era *Mind*, fundada en 1876 como una publicación trimestral. Los artículos presentados en las reuniones semanales de Bloomsbury de la Sociedad Aristotélica para el Estudio Sistemático de la Filosofía se publicaban en sus *Proceedings* (Actas) anuales. La Asociación *Mind* y la Sociedad Aristotélica llevaban uniéndose desde 1910 para las Sesiones «Conjuntas» anuales, celebradas cada año en una sede diferente. Los filósofos oxonienses veteranos rara vez se dignaban a asistir a esas reuniones; bien abastecidos con la audiencia que deseaban para su filosofía en Oxford, no veían razón alguna para acudir. Con Ryle y su generación, eso comenzó a cambiar. Los jóvenes profesores de Oxford vieron por vez primera la energía de la filosofía en otros lugares cuando conocieron y charlaron con filósofos escoceses, filósofos irlandeses, filósofos galeses, incluso filósofos de tierras exóticas tan remotas como Cambridge.

De boca de Henry Price, Ryle había conocido ya la leyenda de George Edward Moore (n. 1873) del Trinity College de Cambridge. Pero las Sesiones Conjuntas le dieron su primera visión del unicornio.

«Él recordaba una —escribió Ryle en un encomio póstumo para *New Statesman*—, en rápida sucesión, de un Duns Escoto, una tonelada de ladrillos y el tío granjero de alguien en unas vacaciones.»<sup>61</sup> Unos lo veían como un santo loco; otros lo consideraban una especie de Cristo o —lo que para un filósofo era un cumplido inmensamente mayor— el segundo advenimiento de Sócrates.<sup>62</sup>

Sus clases en Cambridge se consideraban un modelo de la forma: todo había sido revisado obviamente con cuidado y atención, una y otra vez, pero la clase en sí misma no era un mero recitado. Un estudiante recordaba que solía llegar «con la cabeza evidentemente llena del problema».<sup>63</sup> Entonces abandonaba su manuscrito e intentaba examinar detenidamente el asunto desde cero, de pie ante la audiencia. No había ningún consejo explícito de perfeccionismo, nada de la sonoridad del sermón del director exhortando al sexto curso a la búsqueda de la verdad. Simplemente vivía sus máximas, buscando mejores palabras para expresar sus ideas, nunca satisfecho con ninguna formulación. ¿Cuál era la mejor forma de decirlo? Sus oyentes, recordaba un miembro, «no eran excluidos como meros espectadores, sino que quedaban atrapados en su actividad», y cada uno de ellos se preguntaba cuál era la mejor forma de decirlo.<sup>64</sup>

En su juventud había sido un hombre de gran belleza, «casi etérea», y conservó hasta su vejez «una sonrisa extraordinariamente adorable».<sup>65</sup> Pero su rostro era capaz de una enorme expresividad: una absurdidad de un interlocutor podía activar todos sus rasgos a la vez: los ojos abiertos de par en par, las cejas rebotando hasta la línea del cabello, la lengua saliendo disparada de su boca. Podía agotar una caja entera de cerillas intentando encender una pipa en medio de un argumento.<sup>66</sup> No era ingenioso; nadie lo recordaba contando un chiste. Su genio consistía en una comprensión instintiva de lo que era importante y lo que resultaba irrelevante; «buscaba la verdad», decía Leonard Woolf (n. 1880), un estudiante de Cambridge cuando Moore estaba en la cúspide de su influencia, «con la tenacidad de un bulldog y la integridad de un santo».<sup>67</sup>

Moore había tenido una aventura juvenil —como muchos— con el idealismo en su más mordaz variedad hegeliana, encarnada por el ligeramente mayor J. M. E. McTaggart (n. 1866). McTaggart llevaba con orgullo sus excentricidades. Montaba en triciclo. Caminaba «arras-

trando curiosamente los pies, de espaldas a la pared, como si esperase una súbita patada desde atrás», un hecho que puede o no explicarse por haber sufrido acoso en el internado.<sup>68</sup> Saludaba a todos los gatos que encontraba. Su disertación para una beca en Trinity, posteriormente publicada como *Studies in the Hegelian Dialectics* [Estudios de dialéctica hegeliana] había suscitado de aquel apóstol de más edad, Henry Sidgwick, el comentario: «Veo que esto es un disparate, pero lo que quiero saber es si es la clase adecuada de disparate».<sup>69</sup> Aparentemente lo era.

«Qué claro era, comparado con la mayoría de los filósofos», decía Moore de McTaggart, con tímidos elogios.<sup>70</sup> Agradecía los intentos de McTaggart de hacer más claro a Hegel, de traducir las proféticas sonoridades del alemán a oraciones del (más o menos) limpio anglosajón, y creía que «había logrado, en efecto, encontrar muchas cosas lo suficientemente precisas como para ser discutidas».<sup>71</sup> Si eran lo bastante precisas para ser discutidas, entonces también eran lo bastante precisas para ser refutadas. C. D. («Charlie») Broad (n. 1887), el albacea testamentario de McTaggart, escribiría: «Si Hegel es el profeta inspirado y con demasiada frecuencia incoherente de lo Absoluto, si Bradley es su galante caballero, McTaggart es el devoto y extremadamente agudo abogado de su familia».<sup>72</sup> Moore no era menos agudo: su propia escritura tenía ciertamente el sabor (como decía un lector hostil) de «un astuto abogado que subsana lagunas en una transmisión de propiedad».<sup>73</sup>

Pero Moore tenía asimismo una imagen forense, y su arma en todas las conversaciones con los idealistas era la devastadora fórmula: «*Simplemente* no entiendo *qué* quiere decir».<sup>74</sup> El tiempo, había declarado McTaggart siguiendo a Bradley, era irreal.<sup>75</sup> Moore recibía semejantes pronunciamientos con la pregunta: ¿qué significaba eso? Tal vez una traducción del hegeliano podría servir de ayuda. Supongamos que reemplazásemos la abstracción en mayúscula Tiempo por «antes», «después», «pasado», «futuro», «ahora», «entonces». «Si el Tiempo es irreal —decía—, entonces sencillamente nada sucede jamás antes o después de otra cosa; [...] nunca es cierto que algo sea pasado; nunca es cierto que algo ocurrirá en el futuro; nunca es cierto que algo esté sucediendo ahora; y así sucesivamente.»<sup>76</sup> Pero —y aquí podríamos imaginar a Moore con esa sonrisa seráfica por la que era

tan querido— es innegable sin duda que he desayunado *antes* de comer.<sup>77</sup> Y si es así, unas cosas suceden realmente antes que otras. ¿E implica mucho más que eso la afirmación de que el tiempo es real?

Moore blandía su ingenuidad como una daga, haciendo explotar, pinchando, desinflando cualquier cosa que sospechase que era pura palabrería. Pero nada de ello era mera técnica. Si su literalidad implicaba que estaba pasando algo por alto, entonces hacía saber que lo único que haría falta para convencerlo sería una simple explicación de lo que estaba olvidando. Quizá el tiempo fuese real en algún sentido altamente abstruso, en cuyo caso nuestros pensamientos cotidianos que implican el tiempo no se ven amenazados por la metafísica. Ahora bien, ¿cuál es ese sentido nuevo y abstruso? ¿Por qué emplear las palabras cotidianas para formular una idea que suena poco cotidiana?

Los defensores de Bradley «pueden decir que está usando la palabra *real* exclusivamente en algún sentido altamente inusual y especial», haciendo que el aparente conflicto con la concepción del sentido común del tiempo y de su paso nazca de la incomprensión. Pero eso no convencía a Moore. «No obstante, lo que no puedo evitar pensar es que, incluso si quiere decir algo más, *también* quiere decir lo que querría decir la gente ordinaria.»<sup>78</sup>

Las palabras tenían que ser simples, de ahí la novedad de sus afirmaciones, su radicalismo, su perturbadora extrañeza. Pero los argumentos señalaban hacia alguna idea más técnica y más oscura, algo muy apartado del sentido común y, en cuanto tal, absolutamente nada amenazador para las concepciones cotidianas. Los idealistas se enfrentaban a un dilema. O bien se referían a algo tan oscuro y técnico que su verdad carecía de interés real, o bien se referían a algo tan alejado de la vida cotidiana que era imposible de aceptar. La tesis plausible carecía de interés, la tesis interesante era inverosímil.

Lo mismo sucedía con la pesadilla del filósofo, que se remontaba cuando menos al siglo XVII: los escépticos. ¿Qué cabía decir a quienes negaban que pudiéramos saber nada sobre el mundo «exterior»? ¿Acaso no parecería exactamente igual el mundo si fuera el producto de una alucinación diseñada por un genio maligno? ¿Y qué prueba existía de que todo esto —montañas, ríos, desayunos— no formase parte de un sueño muy elaborado? El argumento era irresistible: solo si sé que no estoy siendo engañado por un genio maligno puedo saber

algo acerca del mundo exterior; no sé si no estoy siendo engañado por un genio maligno. Por tanto, no sé *ni puedo* saber nada acerca del mundo externo. ¿Dónde está el error?

Moore tenía una respuesta. He aquí una mano, decía. Y he aquí otra.<sup>79</sup> Esto lo sé. Y si sé estas cosas, sé al menos dos cosas sobre el mundo exterior. Y si sé esas cosas sobre el mundo exterior, sé que no estoy siendo engañado acerca de él por un genio maligno. La pelota vuelve a estar en el tejado del escéptico.

Nadie estaba a salvo de las explosiones de «genial ferocidad» de Moore.<sup>80</sup> Cuando su hermano, el poeta Thomas Sturge Moore (n. 1870), escribió un libro que contenía las palabras «Concibo la razón humana como la antagonista de todas las fuerzas conocidas distintas de sí misma»,<sup>81</sup> G. E. Moore envió una carta a su colega, el apóstol Leonard Woolf, a la sazón funcionario público en Ceilán, para decirle: «Me gustaría que la gente no escribiera semejantes tonterías [...] vagas, y obviamente inconsecuentes, y repletas de falsedades». Declaraban que aquello era filosofía, pero en realidad aspiraban a que fuese y a que sonase como «un sermón, a hacernos apreciar las cosas buenas; y a veces me pregunto si es posible hacer eso sin decir lo que es falso. Pero me irrita terriblemente que la gente admire tales cosas».<sup>82</sup>

A Ryle le parecía «una dinamo de coraje»: envalentonaba a los jóvenes, no poniéndoles fáciles las cosas, sino poniéndoselas exactamente tan difíciles como a todos: a los mayores, a los famosos, incluso a sí mismo.<sup>83</sup> Su severidad cuando se enfrentaba a la evidencia de sus propios embrollos pasados era tristemente célebre. En un simposio, un orador citó con aprobación unos comentarios de un viejo artículo de Moore. Este reconoció que aquellas palabras eran suyas, pero declaró que le parecía una lástima que los participantes en el simposio les estuviesen dedicando tanta atención. Para empezar, simplemente no entendía de qué estaba hablando su yo más joven. En la medida en que acertaba a comprenderlas, las palabras le parecían sencillamente falsas. ¿Qué *había* estado pensando? En una conferencia tras otra, sonaba la voz de la insatisfacción.<sup>84</sup>

La exigencia de explicarse no podía, como tal, haber sido nueva para Ryle, un veterano de la persistente pregunta de Paton: «Veamos, Ryle, ¿qué quiere decir *exactamente* con...?». Ni tampoco la oposición al idealismo, después de todos esos jueves untando con mantequilla

los bollitos para Cook Wilson. Pero Moore parecía incorporar inconscientemente a su estilo personal algo de lo que carecían los realistas oxonienses: una visión *moral* alternativa.

Los idealistas —su idealismo metafísico encajaba cómodamente con su idealismo político— tenían más que ofrecer en este terreno a la manera de lo que se considera ordinariamente «una filosofía». Incluso en el siglo XIX, había quienes consideraban sospechosos semejantes objetivos en un auténtico filósofo. El viejo profesor de Moore, Henry Sidgwick, escribió acerca de su sensación de que «la verdad más profunda que tengo que contar no son en absoluto “buenas nuevas” y, por consiguiente, renunció naturalmente a ejercer sobre los demás la influencia personal que haría que los hombres [se asemejasen] a mí». <sup>85</sup> Las polémicas de Bradley le repugnaban, toda vez que «caían en mera retórica de club de debate». A su parecer, Bradley era un retórico, es decir, un falso filósofo: «pues la crítica realmente penetrante [...] requiere un paciente esfuerzo de simpatía intelectual que el señor Bradley jamás ha aprendido a hacer, y una tranquilidad de temperamento que él parece incapaz de mantener».

Las sonoridades de T. H. Green tenían el mismo escaso atractivo para él: «Ni querría ni podría decir nada que hiciera popular la filosofía, mi filosofía». <sup>86</sup> Charlie Broad, un colega más joven de Moore en Cambridge, veía el problema: «Incluso un pensador totalmente de segunda fila como T. H. Green, al desprender un agradable y reconfortante aroma de “elevación” ética, probablemente haya convertido a muchos más universitarios en mojigatos de los que Sidgwick convertirá jamás en filósofos». <sup>87</sup>

Los viejos idealistas se habían encargado de expresar su metafísica en la voz del señor Pecksniff de Dickens: las doctrinas sobre la naturaleza espiritual de la realidad sientan mejor cuando se sirven con una llamada a las armas moralmente edificante. Moore no tenía nada comparable que ofrecer, pero, de algún modo, su tratado juvenil de 1903, grandiosamente titulado *Principia Ethica*, ejerció un cierto impacto sobre los jóvenes del incipiente Grupo de Bloomsbury —John Maynard Keynes (n. 1883), Lytton Strachey (n. 1880) y Leonard Woolf—, que lo leyeron en sus años universitarios en Cambridge. Keynes creía que el atractivo tenía algo que ver con la tesis del libro tal como ellos la interpretaban. En su (idiosincrásica y parcial) síntesis:

lo único que importaba eran los estados mentales [...]. Esos estados mentales [...] consistían en estados de contemplación intemporales y apasionados [...]. Los objetos apropiados de contemplación y comunión apasionadas eran una persona amada, la belleza y la verdad, y nuestros objetivos primordiales en la vida eran el amor, la creación y el disfrute de la experiencia estética y la búsqueda del saber. De ellos, el amor aventajaba con creces a los demás.<sup>88</sup>

Al menos así es como Keynes parece haber interpretado el libro: como un romance, una biblia para estetas seculares, indiferentes a las cuestiones relativas a lo que solía llamarse moralidad.

Para Leonard Woolf, por otra parte, el efecto real de Moore y los *Principia* no tenía nada que ver con sus doctrinas. Antes bien, «apartaban súbitamente de nuestra vista una ensombrecedora acumulación de básculas, telarañas y cortinas, revelándonos por primera vez, al parecer, la naturaleza de la verdad y la realidad, del bien y del mal, y del carácter y la conducta».<sup>89</sup> No se trataba tanto de que Moore estuviese instaurando una nueva metafísica en el lugar de la vieja. El lugar donde se había establecido la vieja metafísica era un lugar en el que nada necesita ser, nada salvo «el aire fresco y la luz pura del mero sentido común».<sup>90</sup> La única exigencia de Moore a los jóvenes, decía Woolf, era «asegurarnos bien de saber lo que queríamos decir cuando hiciéramos una declaración». Haced esto, y una voz divina responderá todas las preguntas: no Jehová ni Cristo, sino tan solo «la mera voz divina del puro sentido común».<sup>91</sup>

En la década de 1920, el sentido común empezó a ser escuchado en las Sesiones Conjuntas y sus declaraciones eran fielmente retransmitidas a aquellos que se habían perdido la última explosión de Moore. Los tabúes de los viejos no lograban calar entre los jóvenes, y así terminó el infeliz aislamiento de la filosofía de Oxford respecto de lo que estaba sucediendo a tan solo unas horas en autobús. Price había sido el primero en caer; ahora era Ryle quien «se entregaba por completo a Cambridge».<sup>92</sup>

El ejemplo personal de Moore solo podía haber fortalecido el impulso hacia la concepción clara y precisa implantada ya en Ryle por cinco

años de tutorías. Donde Cambridge ofrecía algo enteramente novedoso era en la obra del amigo y colega más mundano de Moore, Bertrand Russell (n. 1872). Habían llegado noticias a Oxford de que un tal Russell estaba labrando su propio surco antiidealista en la región de los Fens. El realismo estaba bien, pero ¿por qué tenía que estropear las cosas ese hombre con tantas matemáticas? Ryle tenía tres años cuando Russell publicó sus *Principles of Mathematics* (*Principios de la matemática*) (1903), pero incluso en 1928, ningún filósofo oxoniense de la generación anterior parecía haberlos leído.<sup>93</sup> «Parcialmente impulsado por una cierta contumacia natural hacia la línea oficial», decía Ryle, había aprendido algo de Russell «para no perderme algo que uno no debería perderse».<sup>94</sup>

En el relato de Russell de su juventud, también él había sucumbido brevemente al canto de sirenas del idealismo, pero él y Moore lograron «salir de esa prisión mental y se encontraron de nuevo en libertad para respirar el aire puro de un universo que había recobrado la realidad».<sup>95</sup> Russell era la liebre para la tortuga de Moore. Sus destrezas matemáticas eran inmensamente superiores a las de Moore (y, de hecho, a las de casi todos los demás). Los problemas con los que se ejercitaba yacían en la inexplorada intersección entre las matemáticas y la filosofía.

El idealista, entendía Russell, estaba negando que pudiésemos tener acceso directo a la realidad; él proponía que podíamos tenerlo mediante una relación con ella que él denominaba *familiaridad* (*acquaintance*, palabra que llegaría a emplear como un término técnico).<sup>96</sup> Yo puedo estar familiarizado con los «datos sensoriales (las manchas de color, los fragmentos de sonidos, los olores y las texturas del mundo); asimismo, puedo estar familiarizado con los conceptos, por ejemplo 'hermandad'».

Esto lo llevaba al segundo pilar de su realismo: la solución del problema de la intencionalidad o referencialidad (*aboutness*). El idealista, recuerda, rechazaba «la separación entre [...] lo pensado y el pensar»; todo pensar es, en cierto sentido, sobre el pensamiento, y todo conocimiento es autoconocimiento. El realista discrepaba. Nuestros pensamientos sobre las montañas eran sobre montañas, no sobre pensamientos. Eso significaba que el realista tenía que decir algo en respuesta a la pregunta de cómo nuestros pensamientos y nuestras palabras podían ser *sobre* cosas distintas de sí mismos.

Un sinnúmero de nuevos estudiantes de Filosofía se sienten desconcertados por la manera de complicar preguntas tales como «¿Cómo es mi *pensamiento* sobre Cambridge un pensamiento sobre *Cambridge*?». Pero la preocupación por la pregunta cobra más sentido una vez que la vemos como algo que los realistas de principios del siglo xx tenían que responder antes de que el idealista pudiera ser arrojado finalmente al vertedero de la historia intelectual. Y la respuesta de Russell era simple: mi pensamiento sobre Cambridge —por ejemplo, «Cambridge es tranquilo en invierno»— es una *proposición*, «formada totalmente por componentes con los que estamos familiarizados»,<sup>97</sup> tales como «Cambridge», el concepto de «tranquilidad» y, por desgracia, «invierno».

Pero ¿qué sucede entonces con nuestros pensamientos sobre cosas con las que *no* estamos familiarizados mediante nuestros sentidos? Supongamos que pienso: «Bertrand Russell es bastante bueno en matemáticas». Mi pensamiento es sobre un hombre a quien jamás he conocido. Russell proponía que el nombre —en este caso, «Bertrand Russell»— corresponde a una «descripción definida» asociada: habitualmente una frase de la forma «el tal-o-cual». Bertrand Russell, para mí, podría estar asociado con cierta descripción: digamos, «el ahijado de John Stuart Mill» o «el primer presidente de la Campaña por el Desarme Nuclear» o «el hombre que refutó el idealismo». Eso nos permite reescribir nuestra oración original, sustituyendo el nombre «Bertrand Russell» por la descripción definida asociada, por ejemplo: «El primer presidente de la CDN era bastante bueno en matemáticas». Pero hay otro paso, porque algo en la nueva oración suscita ahora preguntas: «Podría considerarse excesivo —escribió Russell en su *Introducción a la filosofía matemática*— dedicar dos capítulos a una palabra, pero para el matemático filósofo es una palabra de extraordinaria importancia». <sup>98</sup> La palabra era *the* ('el').

Russell proponía que una oración que contuviera el artículo determinado, de la forma «El F es G», podría ser, por así decirlo, descompuesta en este conjunto de oraciones: «Al menos una cosa es F; no más de una cosa es F; cualquier F es G». <sup>99</sup> O, por aplicar la idea al caso presente: «Al menos una persona fue el primer presidente de la CDN; no más de una persona fue el primer presidente de la CDN, quienquiera que fuese el primer presidente de la CDN era bastante bueno

en matemáticas». Esto podría expresarse igual de bien en la notación formal todavía nueva en la vanguardia de la lógica alemana:  $\exists x \forall y ((Fy \leftrightarrow y = x) \wedge Gx)$ . ¿Quién hubiera pensado que el viejo *el* tuviera tanta sangre?

La promesa de la nueva lógica, al menos su promesa filosófica, no era evidente. ¿Con cuáles de los problemas tradicionales de la filosofía ayudaban los nuevos métodos? Russell y Moore habían sido los primeros en verlo, y ahora Ryle estaba a punto de captarlo también: con todos ellos. La especial tarea de la filosofía, según esta concepción, era raspar las oraciones hasta que se revelase el contenido de los pensamientos que subyacían a ellas, con su forma libre de las estructuras distorsionadoras del lenguaje y la expresión. Decía Russell que la actividad se asemejaba bastante «a la de observar un objeto acercándose a través de una niebla espesa: al principio es solamente una vaga oscuridad, pero a medida que se aproxima, van apareciendo las articulaciones y uno descubre que es un hombre o una mujer, o un caballo o una vaca o lo que fuere».<sup>100</sup> El término convenido para designar esta actividad era *análisis*.

El ensayo en el que Russell expresaba estas ideas llenó a Ryle de creciente emoción y de la sensación de posibilidades radicalmente novedosas. La notación lógica era nueva; Ryle, que no era matemático, no estaba muy interesado en el simbolismo.<sup>101</sup> Pero la notación le parecía solamente una nueva forma de impulsar un viejo objetivo de la filosofía, quizá el más viejo de todos: aclarar lo que es confuso. ¿Acaso no era eso lo que Sócrates había estado intentando? «¿Qué es el saber?», había preguntado, pero ¿no podría haber dicho asimismo «*analicemos* el saber»? Y, de hecho, ¿no habría sido mejor si en lugar de tomar la palabra aislada, *saber*, como el objeto de su análisis, hubiera tomado la frase completa, «Sé que...», a la manera en que Russell había procedido con *el*? No era probable que nadie llegase lejos completando la oración «*El* significa...», pero cabía parafrasear las clases habituales de oración en las que aparecía *el* o, para el caso, *un* o *saber*, con el fin de exhibir su «forma lógica». Finalmente, al parecer, la filosofía había encontrado las llaves del reino.

Ryle siguió trabajando en su alemán, indispensable para mantenerse en contacto con la filosofía proveniente de Alemania y Austria. Viajaba allí con frecuencia, habitualmente para practicar senderismo

durante las vacaciones, y abordaba las nuevas publicaciones con un diccionario a su lado, como había hecho con el italiano unos cuantos años antes, cuando atacó las obras de Croce similarmente pertrechado. Estaba ansioso por compartir sus descubrimientos, dando conferencias sobre figuras tales como Bernard Bolzano (n. 1781), Franz Brentano (n. 1838), Edmund Husserl (n. 1859) y Alexius Meinong (n. 1853); o, como decían los ingeniosos oxonienses: «tres estaciones ferroviarias austriacas y un juego de azar chino de Ryle».<sup>102</sup>

Con el tiempo, llegó a estar preparado para presentarse ante la Jowett Society de Oxford —que llevaba el nombre del maestro victoriano del Balliol College cuyas traducciones de Platón habían contribuido significativamente a reactivar tanto la filosofía como los estudios clásicos—, armado con nombres extranjeros, complicadas paradojas, astutos argumentos y una concepción radicalmente novedosa de la filosofía. Sócrates, anunció, había ido por el buen camino: el análisis era, en efecto, la tarea propia de la filosofía. No obstante, era una lástima que Platón se hubiera extraviado en la espesura de la metafísica, buscando «Ideas» incorpóreas detrás de los términos cotidianos como *justicia*, *piedad* o *saber*. La auténtica tarea, anunció con la arrogancia de un joven con una idea nueva, consistía en examinar los *significados* de las expresiones. Pero Hamish Paton, un poco mayor, y más sabio ahora ante los entusiasmos de la juventud, estaba preparado con su acostumbrada cautela: «¡Ah, Ryle, ¿cómo distingue usted *exactamente* entre filosofía y lexicografía?».<sup>103</sup>

Por aquel entonces, Ryle habría tenido que admitir que no lo hacía ni podía hacerlo, o al menos no exactamente. Tal vez la filosofía fuese, en efecto, una clase de lexicografía (¿y qué importaba eso?). O tal vez fuese la lexicografía de un idioma que nadie hablaba, pero en el que todo el mundo pensaba. Unos pocos años más de lecturas separaban a Ryle de la concepción que llegaría a adoptar. Había sido un error, decidió finalmente, pensar que el objetivo de la filosofía era coger esta o aquella expresión y preguntar «¿Qué significa?» o «¿Tiene sentido?». Las auténticas preguntas, llegó a pensar (y descubrió que Russell y Moore habían llegado allí primero), eran: «¿Por qué esta o aquella expresión es un sinsentido?» y «¿Qué *clase* de sinsentido es?».<sup>104</sup>

En 1932, Ryle estaba preparado para arrojar el guante. «Los argumentos filosóficos —dijo inocentemente a su audiencia en la Sociedad

Aristotélica que se reunió en Russell Square a principios de la primavera de aquel año— han consistido siempre en buena medida, si no enteramente, en intentos de discutir a fondo “lo que significa decir esto o aquello”.»<sup>105</sup> Eso implicaba que todos, desde Russell hasta Sócrates, estaban alistados en el nuevo proyecto de análisis: después de todo, los filósofos siempre habían aspirado a saber lo que significaban las cosas. No obstante, eso no daba muchas pistas.

Ryle estaba preparado para ser más específico, describiendo «una clase entera de expresiones de un tipo que ocurren, y ocurren de un modo perfectamente satisfactorio en el discurso ordinario, pero que son [...] sistemáticamente engañosas». Las expresiones sistemáticamente engañosas, tal como él las definía, «están formuladas con una forma sintáctica inapropiada para los hechos registrados y apropiada para hechos de una forma lógica muy distinta de los hechos registrados». <sup>106</sup> Por ejemplo: «Las vacas carnívoras no existen». La oración parece conferir a las vacas carnívoras la propiedad de la no existencia, pero las cosas han de existir sin duda para tener alguna propiedad. Un momento de reflexión puede dar al enunciado (inobjetable) el aire de paradoja; un momento de reflexión, y una hábil traducción («No hay vacas carnívoras», o, mejor aún, aunque más torpemente, «No es el caso de que exista algo que sea tanto una vaca como carnívoro») bastará para disiparla. <sup>107</sup>

Ryle abordaba de la misma manera «La impuntualidad es reprehensible»: no existía tal *cosa* como la impuntualidad, solo personas que nunca llegaban a tiempo y otras personas que las reprendían. Y, de hecho, «Poincaré no es el rey de Francia», en la medida en que implicaba que existía un puesto semejante que *podría* haber ocupado. Nuestro lenguaje, pensaba, era inadecuado para la forma de los hechos.

En consecuencia, no había ninguna necesidad de cambiar nuestro lenguaje; después de todo, nadie había sido realmente engañado como resultado. Pero necesitábamos estar atentos a las excentricidades de los filósofos, quienes eran demasiado propensos a inferir a partir del ropaje de nuestro lenguaje la existencia de un universo espectral de cosas invisibles: «En parte mediante la aceptación de la forma gramatical a primera vista de tales expresiones, los filósofos han creído [...] devotamente en la existencia de “ideas”, “concepciones” y “pensa-

mientos” o “juicios”». <sup>108</sup> Pero no existían tales cosas y no tenía ningún sentido investigar qué clase de cosas eran.

Los filósofos tenían que ser traductores, si no era eso lo que siempre habían sido. Cuando encontraban una expresión que no acertaba a exhibir, o incluso «ocultaba o disfrazaba» activamente la «auténtica forma del hecho», sabían lo que tenían que hallar: «una nueva forma de palabras que exhiba lo que la otra no lograba exhibir». La conclusión era en cierto sentido decepcionante. ¿Era eso todo cuanto estaban llamados a hacer? Ryle concluía con una confesión: «Yo preferiría adjudicar a la filosofía una tarea más sublime que la detección de las fuentes de las tergiversaciones recurrentes y las teorías absurdas en los modismos lingüísticos». <sup>109</sup> Tal como ahora se veía obligado a pensar en ella, parecía que a la filosofía le habían bajado los humos desde su exaltado sentido de sí misma. Pero ahí estaba: la filosofía era *al menos* eso, y solo los sentimentaloides y los nostálgicos podían encontrar en este hecho un motivo de grave pesar.

Y así eran las líneas trazadas en la arena proverbial. Podías estar del lado de los viejos idealistas (que se deleitaban, se decía, con el «parloteo») o podías estar del lado de los nuevos realistas, cook-wilsonianos con rasgos cantabrigenses (los idealistas los acusaban de causar «trifulcas»). <sup>110</sup> La facción de las trifulcas estaba ganando. Los pocos idealistas supervivientes podían seguir emitiendo bocanadas de gases, pero con los albores del análisis, sin duda la larga noche de niebla había llegado a su fin.