

UMA ENTREVISTA A M.S. LOURENÇO (Miguel Tamen)¹

Wittgenstein referia-se a si próprio como uma pessoa que fabricava o seu próprio oxigénio. A descrição ocorre a seu respeito. Os modos mais convencionais de ensinar e aprender filosofia ou literatura (por exemplo em universidades) tiveram para si quaisquer vantagens?

Quero começar por agradecer a oportunidade que me é dada de reflectir sobre alguns aspectos da minha biografia. Na esperança de que uma posição é melhor apreendida quando é confirmada pela vivência subjectiva, vou adoptar continuamente um ponto de vista autobiográfico e, em última análise, defender aquelas posições cuja correcção tive ocasião de verificar na minha própria experiência. Vista do exterior, posso compreender que a minha biografia dê a impressão de uma procura incessante da atmosfera propícia (o *oxigénio* da metáfora de Wittgenstein) para a utilização estética da linguagem. Mas sou no entanto forçado a constatar que, visto do meu ângulo interno de observação, não encontro qualquer evidência do esforço de ter conduzido uma procura, muito menos ainda de ter criado a atmosfera que tornasse possível as peculiaridades (semânticas e sintáticas) da minha linguagem: ao contrário, só a inversão da metáfora de Wittgenstein pode explicar uma tal atmosfera.

Essa inversão é lapidarmente expressa pela fórmula da Vulgata *spiritus ubi vult spirat*, o Sopro sopra onde quer; se eu o respiro ou não é ao Sopro completamente indiferente. A fórmula de Wittgenstein, em contraste, promove o *mito da liberdade*, na forma de uma sobreavaliação, em que não quero incorrer, do papel do sujeito reflectivo.

Os modos convencionais de aprender (volto à frente aos modos convencionais de ensinar) não tiveram para mim quaisquer vantagens, em virtude do facto de ter tido uma pouco significativa exposição a esses modos.

Na realidade, só na escola primária estive completamente exposto à pedagogia oficial. Mas penso no entanto que as desvantagens da pedagogia da época foram enormemente compensadas pela personalidade do meu professor, o senhor Rovisco de Andrade, o qual seria *hoje* considerado um homem de uma cultura invulgar. A ele fiquei a dever dois dos *étonnements ravis de mon enfance*: o tom grave, de uma deliciosa melancolia, com o qual ele lia os textos do P. António Vieira, de Camilo ou de Eça, na pequena Selecta que se usava então no ensino da língua e, em geometria, a experiência fascinante das *fórmulas* das áreas do plano, da perplexidade perante a fórmula que permitia determinar a área de qualquer círculo: uma das letras era uma *constante* (π), mas a qual tem um valor *não integralmente especificável*...

O ano de 1945 mudou não só o mundo inteiro mas também o meu pequeno mundo: descobri em casa, numa estante, um par de livros, impressos num alfabeto mágico e de uma grande beleza visual. Um deles era uma Gramática de Alemão, que tinha logo nas primeiras páginas uma tabela para traduzir as letras do alfabeto gótico em letras do alfabeto romano e as regras básicas da pronúncia alemã; o outro era uma colecção de textos com o título *Deutsches Lesebuch* e que continha, entre muitas outras coisas, a lenda de Siegfried e o poema de Goethe *Über allen Gipfeln ist Ruh*.

Em breve aprendi de cor alguns dos poemas, dos quais no entanto não sabia bem nem o significado nem o sentido, e fiz a seguir um caderno de cópias das poesias, o qual foi o meu primeiro *Thesaurus*. Um tal entusiasmo não deixou de tocar os meus pais e assim comecei a ter lições com uma Fräulein Hertha Michelsohn, que vivia perto da igreja da Misericórdia, e que ficou igualmente estupefacta com os frutos do meu autodidactismo.

Com ela comecei a corrigir a minha pronúncia, a dar os primeiros passos na gramática e em 1946, o ano que trouxe para a minha escola dois novos alunos, ambos alemães, o Peter Zwick e o Ekkehard Zander, eu já tinha um *modicum* de competência na pronúncia da língua para falar com eles sem procurar adaptar palavras alemãs ao sistema sonoro do português. E com eles entrei definitivamente para o círculo da pequena mas diferenciada comunidade alemã em Sintra.

¹ Publicada em A. M. Feijó & M. Tamen (eds.) *A Teoria do Programa. Uma homenagem a Maria de Lourdes Ferraz e a M. S. Lourenço*. Lisboa: Programa em Teoria da Literatura. 2007. 313-64. © Copyright dos autores.

A mãe do Peter, Frau Elisabeth Zwick, também dava lições e os meus pais passaram-me da Fräulein Michelsohn para a Frau Zwick, para lições diárias e horas de estudo com uma *Jause* de pão com atum e pepino. Acompanhei assim o Peter e o Fritz (o nome com que abreviadamente nos referíamos ao Ekkehard) nos meus dois últimos anos da escola primária, em português e alemão, em todas as disciplinas e, com o exame de admissão ao Liceu, terminei o período mais convencional de aprendizagem da minha biografia intelectual.

Como em Sintra não havia Liceu e os meus pais me quiseram poupar às estrapácias de ir todos os dias para Lisboa no comboio a vapor, passei todo o tempo do meu período secundário no chamado ensino doméstico, mais conhecido por “explicações”, às vezes individuais, às vezes num pequeno grupo, às vezes com explicadores portugueses, às vezes com uma outra senhora alemã, Frau Ernestine Kohlmorgen, que ensinava não só alemão mas também Matemática e Física. Assim, o meu ensino secundário pode-se caracterizar na sua totalidade como uma forma de *autodidactismo tutelado* e não foi por isso certamente convencional.

O acontecimento mais importante da minha biografia intelectual de adolescente foi completamente extra-curricular: encontrei, na única livraria que havia em Sintra, um livro em francês, cujo título continha uma combinação de palavras para mim tão enigmática como a Esfinge: *Introduction à la Philosophie Mathématique* de Bertrand Russell. Por amor ao enigma li o livro diversas vezes, sem todavia o poder compreender, mas fiquei desde logo a saber que é possível ler apaixonadamente mesmo quando não se compreende uma palavra. Ainda hoje conservo essa tradução; hoje o livro faz parte de quase todas as bibliografias dos meus trabalhos, incluindo o recente *Acordar para a Lógica Matemática*. Das disciplinas curriculares eram para mim irradiantes o Português, o Latim (e depois a Literatura) e nas disciplinas científicas a Matemática e, a alguma distância, a Física. Mas foi logo nesta disciplina que se revelou a mais grave desvantagem do ensino doméstico, a qual consistiu em aprender uma ciência experimental sem ter um laboratório.

E assim quando me foi imposto escolher um exame final, em Letras ou em Ciências, como eram as designações da época, tive que escolher Letras porque, embora os meus melhores resultados fossem em Matemática, a competência obtida no ensino doméstico em Física, Química e Biologia era grosseiramente insuficiente para o estudo da Matemática na Universidade.

Retrospectivamente, acho em especial intrigante o facto de estas circunstâncias não me terem levado a desistir definitivamente do estudo da Matemática. Para isso contribuiu enormemente o facto de a Frau Kohlmorgen ter estudado, como era usual na universidade alemã, Filosofia em Hamburgo e Matemática em Göttingen. Assim mesmo já depois do meu ingresso na Universidade de Lisboa, continuei o meu estudo da Matemática com ela. Foi de resto em sua casa que pela primeira vez estudei os *Grundzüge der theoretischen Logik* de Hilbert e Ackermann.

Julgo que o curriculum da licenciatura em Filosofia data em Portugal de 1958 e, nesse ano, eu fui um dos cinco alunos do seu primeiro ano. Frequentei apenas como aluno ordinário o 1º ano e os anos seguintes como aluno militar. O ambiente intelectual nesse primeiro ano era caracterizado pela divisão dos professores em dois campos, um campo de heideggerianos, ao qual pertenciam os professores de temas clássicos, os Professores Manuel Antunes e Ribeiro Soares, e o campo da Lógica, do Prof. Vieira de Almeida. Como no ano seguinte o Prof. Vieira de Almeida se reformou e eu passei a aluno militar, acabei, afinal, por não sofrer uma influência directa e premente das correntes existentes no departamento.

Assim toda a minha preparação foi feita mais uma vez no modelo do *autodidactismo tutelado*, em que a tutela agora não era a de uma pessoa individual mas a da bibliografia exigida para o exame. Mas do ponto de vista do conhecimento, o encontro importante para o meu desenvolvimento posterior foi com Eduardo Veloso, que tinha frequentado em Paris o Seminário Bourbaki e era na altura assistente em Matemática na Faculdade de Ciências. Foi ele quem me iniciou na Teoria dos Conjuntos e na Álgebra e de quem ouvi, pela primeira vez, falar de um novo fundamento para a Matemática, a Teoria das Categorias.

Julgo que é em si próprio revelador o facto de no Verão de 1965, quando fui admitido em Oxford, a *bagagem* que levava da Universidade de Lisboa consistir apenas nos já mencionados *Grundzüge* de Hilbert e Ackermann, os *Elements I e II* de Bourbaki e o *Cours d'Algèbre* de Godement.

O estudo da Filosofia da Matemática como investigação autónoma, i.e., independente de História e Filosofia da Ciência era possível em Oxford desde o fim da II Guerra Mundial, quando Friedrich Waissmann, anteriormente do Círculo de Viena, fora o seu primeiro titular. A Waissmann seguiu-se depois Hao Wang e em 1965 havia apenas um *Reader* em Filosofia da Matemática, que era Michael Dummett em All Souls College. Tive assim pela primeira vez a oportunidade de, durante três anos, deixar de lado o autodidactismo tutelado e beneficiar das vantagens conjuntas do ensino tutorial e do sistema de aulas.

O ensino tutorial em Filosofia da Matemática tinha lugar uma vez por semana em All Souls e as aulas a frequentar eram-me em parte prescritas por Michael Dummett e em parte escolhidas por mim, (muitas fora da Filosofia da Matemática, em Música e em Literatura, como na então nova disciplina de Teoria da Literatura!). As aulas em Oxford tinham em geral a característica de ser material já publicado ou prestes a ser publicado pelo professor, pelo que tinham uma forma de apresentação mais ou menos perfeita e a sua frequência era por isso um prazer.

Mas o ensino tutorial é não só a relação permanente entre duas pessoas, o aluno e o seu tutor, mas pode ser também uma relação temporária entre o aluno e diversos outros tutores, como era o meu caso com os meus inúmeros *remedial courses* em Matemática. Mas só a relação permanente imprime carácter. A superioridade do ensino tutorial consiste no facto de o aluno *ver e ouvir o professor a pensar*, e assim ir gradualmente aprendendo ele próprio a pensar.

Dos seus anos de aprendizagem filosófica em Lisboa deixou uma versão deflacionada e cáustica. Imagina-se a voltar a estudar filosofia em Lisboa? Recomendaria a alguém que o fizesse agora?

Não olho para trás com raiva e, numa atitude de equilíbrio reflectivo, vou procurar mais uma vez desenhar uma imagem imparcial do que foi a minha experiência na licenciatura em filosofia em Lisboa, entre 1959 e 1964.

Pelo lado positivo, devo salientar imediatamente que já tive a vantagem de usufruir de um curso autónomo de filosofia, em vez do anterior curso bifronte de história e filosofia. O novo curso foi também o primeiro a ter disciplinas opcionais, com a opção infelizmente restrita a disciplinas ensinadas na Faculdade de Letras. Finalmente, a separação do grupo de disciplinas de história da filosofia (e disciplinas afins de história da cultura) do grupo das sub-disciplinas filosóficas tradicionais foi também consagrada e aumentada.

Mas a realização do novo programa estava condicionada não só por factores pessoais, como o talento individual dos professores e a concepção afrancesada da filosofia como uma forma inconsciente de história universal das ideias vagas, mas acima de tudo por factores de carácter estrutural: em primeiro lugar o isolamento nacional-chauvinista de todo o país e, em segundo lugar, a mendicidade das bibliotecas disponíveis.

Esta mendicidade fazia com que o ensino das disciplinas históricas fosse feito sem recurso à bibliografia original e, na generalidade dos casos, desculpava-se o facto de os professores não terem sequer a competência linguística necessária para ler e interpretar as obras clássicas da disciplina, fosse em grego, em inglês, ou em alemão. O isolamento cultural fazia com que, no ensino das disciplinas históricas, os novos exegetas recomendados em Lisboa só tivessem sido “novos” muito antes da II Grande Guerra.

A mesma modéstia bibliográfica e o mesmo anacronismo cultural eram patentes também nas sub-disciplinas tradicionais da filosofia, as quais muitas vezes tinham os mesmos tópicos das disciplinas históricas e estavam, por isso, sujeitas às mesmas dificuldades. Como aluno militar, este estado de coisas era-me particularmente conveniente, uma vez que, com o mesmo trabalho, preparava muitas vezes dois exames.

Assim a licenciatura em filosofia não proporcionava nem um núcleo útil de formação básica, como teria sido uma competência privilegiada numa disciplina científica ou em línguas clássicas, nem meios avançados de análise conceptual, que permitissem ou formular a arbitragem independente de posições filosóficas em disputa, ou derivar o significado filosófico implicado por uma teoria científica.

É claro que entre 1964 e 2006 os meus dois factores, mencionados acima, se alteraram gradualmente: mas enquanto que o desenvolvimento da informática veio pôr um fim ao isolamento cultural e bibliográfico, a frivolidade temática ainda não foi ultrapassada. Um exemplo dessa frivolidade temática é, entre outros, o ensino, em Filosofia Antiga, dos paradoxos de Zenão: os alunos em vez de beneficiarem da definição moderna de limite e da solução dos paradoxos *veem* a uma perplexidade que hoje não há razão para ter. Um outro exemplo da mesma frivolidade é, em Filosofia Moderna, o ensino da filosofia de Descartes ou de Leibniz sem se explicar o que é a geometria analítica ou, mais chocante ainda, a *Characteristica Universalis* de Leibniz, e insinuar a ideia de que estas descobertas ou são *apenas* científicas ou não têm importância de maior em filosofia.

Se hoje tivesse que escolher um *primeiro* curso universitário não escolheria filosofia. O motivo crucial tem que ver com o facto de, à luz da minha experiência, eu ter chegado à conclusão de que um exercício da filosofia

que vise a *determinação do sentido* tem que ser uma actividade de segunda ordem, o vocabulário do qual (e as suas aplicações) só se forma no contacto com uma actividade de primeira ordem, a qual seja produtora de problemas que se poderão baptizar ou como *problemas de estratégia*, ou como *problemas de fundamentos* ou *problemas filosóficos*, adoptando estes três termos como sinónimos.

Em particular, o meu paradigma de uma actividade de primeira ordem é a matemática e procurei por isso, no meu ensino e nas minhas publicações, pôr em prática a concepção de Leibniz segundo a qual sem a matemática não se compreende de todo o que é profundo em filosofia (daí a frivolidade de que me queixava acima) e, reciprocamente, sem filosofia não se compreende de todo o que é profundo em matemática.

Assim *na actual situação curricular*, quer no ensino secundário quer na universidade, a minha recomendação seria revitalizar a prática em curso na Academia de Platão: entrar para uma licenciatura em filosofia *só depois da conclusão* de uma licenciatura em matemática. Isto faria de um filósofo um portador de duas licenciaturas, actualmente um período de estudo de doze semestres, o qual é um intervalo de tempo razoável para tentar cruzar ideias em duas disciplinas difíceis. À objecção de que nem todas as pessoas têm doze semestres para uma tal preparação em filosofia, respondo que nem todas as pessoas têm que ser filósofos. Em todo o caso, tive recentemente o prazer de saber que alguns alunos, dos meus últimos cursos de Lógica Matemática, ao terem que escolher disciplinas de opção, fizeram essa escolha no Departamento de Matemática.

Fora da actual situação curricular e como *desideratum* devo mencionar o programa pós-graduado criado por Tarski em Berkeley, mas o qual no entanto depende, por sua vez, da estrutura do ensino secundário e sub-graduado americano e por isso de difícil transposição à escala de 1 para 1.

Até que ponto foi a sua aprendizagem filosófica o resultado de problemas herdados de professores que teve?

Não foi. Como já delineei acima, havia dois conjuntos de problemas criados pela então nova licenciatura em filosofia: dez semestres (menos dois do que na minha proposta acima) de um trabalho no fim do quais por um lado não se tinha adquirido qualquer competência científica específica e, por outro lado, também não se tinham adquirido quaisquer técnicas de análise conceptual suficientemente rigorosas para poderem ser aplicáveis a uma teoria científica ou a qualquer objecto de pensamento.

Quero por isso apressar-me a dizer que esta dupla inabilidade da licenciatura em filosofia de modo algum determinou a minha escolha de temas e de focos de interesse. Os meus interesses começaram a definir-se logo no início da puberdade e a filosofia matemática de Russell passou a ser a estrela da minha orientação de tal modo que, quando entrei para a licenciatura em filosofia em Lisboa, os meus focos de interesse já estavam definidos pela primeira *apenas presentida* consonância da matemática com a filosofia, a qual depois tive o prazer de encontrar também defendida no ensaio de Robert Musil de 1911 *Homo mathematicus*.

E o facto é que, uma vez em Oxford, onde não havia isolamento cultural e onde as bibliotecas estavam amplamente equipadas, a minha orientação não mudou e, antes pelo contrário, o contacto ao vivo com as grandes figuras da disciplina só veio tornar mais nítida a trajectória indicada pelo astro da minha adolescência.

Ensinou sempre coisas muito diferentes a pessoas, presumivelmente, muito diferentes. O que foi para si mais exótico ou mais difícil: falar de Babel e Sião a undergraduates americanos, falar de Hilbert a undergraduates portugueses, ou dar exemplos musicais ao piano?

Os diversos graus de dificuldade e de sucesso das minhas actividades de ensino resultaram da precária inserção, na profissão universitária, do meu estudo da filosofia da matemática em All Souls, com Michael Dummett.

Como discípulo de Wittgenstein, Michael Dummett não considerava a filosofia da matemática do ponto de vista de uma profissão universitária; assim nunca fizemos planos para o que seria para mim *uma vida depois de All Souls*, com uma profissão num departamento específico e por isso ele nunca fez depender o meu programa de estudos da sua eventual utilização profissional: para um discípulo de Wittgenstein, o conhecimento é um fim em si próprio e *aquilo que só tem valor se for utilizável numa profissão não tem valor algum*.

Um primeiro sinal, a genuína prolepse do que veio a ser para mim um problema crónico de adaptação surgiu com uma vaga para filosofia da matemática na Universidade de Bangor, no Norte do País de Gales. Apesar das suas convicções, Dummett recomendou-me e eu tive que apresentar um programa para o departamento

de filosofia. O meu programa não foi aceite por ter sido considerado inexecutável num departamento de filosofia.

Classifico a minha posterior actividade de ensino nas três áreas em diversos graus de dificuldade e de sucesso e, para fins de exposição, vou começar pelo menor grau de sucesso e o maior grau de dificuldade.

Trata-se de um período de dois anos em que, no Programa em Teoria da Literatura, no intuito de aprofundar as minhas aulas sobre as relações entre a literatura e a música, fui levado a pensar que os alunos precisavam de um mínimo de educação musical para poder ler a maior parte da literatura sobre o tema. Inscrevi-me por isso em diversos cursos da Academia de Amadores de Música, para conhecer os métodos de ensino e a ordenação de tópicos nos níveis mais elementares (os dois primeiros anos).

Embora os alunos de teoria da literatura não tivessem a menor dificuldade em apreender a parte conceptual da teoria da música, não tinham todos no entanto a acuidade auditiva média de um aluno da Academia de Amadores de Música. Tive por isso as maiores dificuldades em tudo o que dependia da apreensão auditiva e, ao fim de dois anos de experiência, em nome de um em mim ainda hoje deficiente *Realitätsprinzip*, abandonei com relutância o meu projecto.

Com um maior grau de sucesso e diferentes graus de dificuldade foi o meu ensino de literatura portuguesa e de teoria da literatura em Oxford, na Universidade da Califórnia em Santa Barbara, na Universidade de Indiana em Bloomington e na Universidade de Innsbruck na Áustria.

As minhas aulas de literatura portuguesa em Oxford ficaram-se a dever a uma iniciativa do Prof. Rosado Fernandes e, pelo menos nos três anos lectivos que tive a oportunidade de as dar, eram fixadas pelo catedrático da disciplina, o Prof. Peter Russell, que ensinava literatura medieval portuguesa, na qual era e é uma reconhecida autoridade. Os meus tópicos iam da literatura do renascimento aos sermões do P. António Vieira e a Almeida Garrett.

As minhas aulas de teoria da literatura foram uma iniciativa do Prof. Russell e os meus tópicos gravitavam em torno do New Criticism, da teoria dos arquétipos de Northrop Frye e, já no último ano, do Anti-Formalismo de Geoffrey Hartmann.

Nessa época, os alunos de literatura em Oxford tinham um tal domínio da literatura, da história e da mitologia clássicas que as alusões dos autores portugueses não me causaram qualquer dificuldade explicativa. Alguns dos meus alunos dedicaram-se depois aos estudos portugueses e o actual professor de literatura portuguesa em Oxford, o Prof. T. F. Earle, foi um desses alunos.

Os estudos portugueses na Universidade da Califórnia em Santa Barbara eram uma criação (e estavam a cargo) de Jorge de Sena e ele achou que eu devia tentar adaptar os meus tópicos de Oxford ao novo público. A vantagem de trabalhar sob os auspícios de Jorge de Sena consistia em que ele tinha também criado um programa de estudos em literatura comparada e teoria da literatura, de modo que as minhas incursões na teoria da literatura *com temas portugueses* eram francamente bem vindas por ele.

Sucedeu que os alunos de literatura da Universidade da Califórnia não tinham qualquer preparação anterior em temas clássicos, de modo que, por exemplo, duas aulas (uma hora e meia) projectadas para falar da *Écloga dos Faunos* se transformavam em semanas de explicações auxiliares no mundo de alusões de Camões. As redondilhas *Babel e Sião* deram origem a uma longa batalha campal quando comecei a expor a teoria das formas de Platão, sem a qual grande parte do significado das redondilhas não se compreende. Via-me assim arrastado para uma situação de incumprimento crónico do programa estabelecido.

Mas alguns dos alunos acabaram por ver a sensatez do meu ponto de vista e vim a saber, mais tarde, que o facto de eu expor a teoria da tragédia de Aristóteles, como propedêutica às aulas sobre a *Castro* de António Ferreira, foi recebido muito favoravelmente. Alguns dos meus alunos seguiram uma carreira em estudos portugueses, como William Rougle e Leland Guyer. Este último é um dos autores da Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

A dificuldade de ensinar Lógica no departamento de filosofia em Lisboa (o meu primeiro curso foi em Outubro de 1975) foi semelhante à de ensinar a teoria da música para alunos de teoria da literatura. Como os únicos cursos de Lógica que conhecia até aí eram os de Oxford e de Berkeley, comecei por tentar adaptar o material que me parecia mais acessível para o meu primeiro curso em Lisboa.

Não consegui de modo algum antecipar as dificuldades que iam surgir. Essas dificuldades rodavam todas à volta de um feixe de preconceitos, não só da parte dos alunos como também da parte dos outros professores. Estes insurgiam-se contra a escolha do programa, o qual na sua opinião devia ser de *História da Lógica*. Era uma opinião ingénua e mal informada, uma vez que os livros de História da Lógica para levar a sério já eram escritos do ponto de vista da lógica matemática moderna, como o magistral *Desenvolvimento da Lógica* de W. & M. Kneale (que eu traduzi para a Fundação Gulbenkian).

Os alunos insurgiram-se essencialmente contra a ruptura de hábitos de pensamento e de exposição que as minhas aulas representavam. Os seus hábitos mentais tinham sido consolidados num estilo de *pensamento por associação livre* e tiveram a maior dificuldade em aceitar um estilo de *pensamento por cadeias de inferências*, que forçam uma conclusão. Como o foco da atenção muda constantemente na associação livre, a prática da associação livre é um estado flutuante de desconcentração e não é, por isso, condutivo a uma capacidade de concentração rigorosa. A generalidade dos alunos tinha por isso uma capacidade de concentração ínfima. Esta incapacidade de concentração era agravada ainda por uma reduzida capacidade de memorização (indispensável para fazer deduções), a qual era justificada por uma concepção tida por “progressista”, segundo a qual memorizar é a negação da inteligência.

Por outro lado faltava-me uma noção útil da adequação didáctica do meu material a estudantes sem hábitos de concentração e de memória. Gerou-se assim um conflito que se foi agudizando de aula para aula e que atingiu um ponto máximo numa aula em que eu vivi, durante algum tempo, uma situação de sequestro.

Era no tempo em que numa pequena sala de aula se acumulavam diversas dezenas de alunos e eu ainda escrevia as minhas fórmulas no quadro, de costas viradas para a audiência. Logo no início da aula apercebi-me de uma dificuldade acrescida em fazer-me ouvir para lá da terceira fila. Todos os alunos falavam e discutiam ao mesmo tempo num crescendo perturbante. Lembro-me perfeitamente que o tema da minha aula era sobre a necessidade de aprender a distinguir, no uso do sinal “=”, dois sentidos diferentes: como identidade lógica e como igualdade. E estava a escrever os meus exemplos de identidade e de igualdade quando um grupo se aproximou do quadro e me garantiu que a última fórmula era incorrecta. Tentei explicar que a fórmula estava correcta mas o barulho já era tal que não me fiz ouvir. Decidi então abandonar a aula e, depois de apagar o quadro, comecei a arrumar as minhas notas para sair quando reparei que não podia sair. Na linha do meio, na sala, e junto a ambas as paredes, tinha-se acumulado um número suficiente de alunos para constituir uma verdadeira paliçada. Voltei para a secretária e começou então uma barragem de perguntas sobre temas entre política, religião e direitos humanos e para mim ficou inesquecível a pergunta:

“E o senhor o que é que faz na Califórnia para acabar com a discriminação racial?”

Tive a sorte de improvisar a resposta:

“Nada, mas a Califórnia não é sequer o pior estado em matéria de discriminação racial.”

e fui recebido com uma gritaria que hoje reconheço que também podia ser um aplauso, embora eu na altura estivesse demasiado enervado para uma tal interpretação. A gritaria acalmou e aproximou-se da secretária um aluno que já tinha captado a minha atenção em aulas anteriores pelo seu aspecto brutalizado e que me disse *mezzo forte* para realçar a ameaça:

“O chôr não sabe quem eu sou, mas eu sou campeão amador de pesos médios. Eu posso-lhe fazer muito mal se o chôr não acaba com essas fórmulas.”

Como eu não tinha uma resposta à altura, ele foi-se embora com um ar imponente e eu, com dificuldade, consegui deixar a sala por um dos lados, agora com menos alunos. Escrevi então ao Conselho Directivo que enquanto a situação disciplinar não melhorasse não dava mais aulas e voltei para a Califórnia.

Só em 1979, quando regresssei de Bloomington, é que acabei por reconhecer que tinha que ser eu a mudar e não os alunos. O meu novo projecto *teórico* foi encontrar a articulação entre um mínimo de resultados que eu pudesse supor que os alunos soubessem de facto e o meu programa. Como esse mínimo é a aritmética dos números inteiros e as operações da lógica tradicional, o meu problema ficou resolvido com a divisão (binária) de um novo programa que consistia na apresentação desse mínimo no sistema de exposição dos novos cálculos lógicos, o sistema axiomático, de modo a estabelecer uma perfeita continuidade entre o que era sabido e o que se passava a saber com um sistema de axiomas.

O meu novo projecto *prático* foi atacar o problema de concentração oferecendo uma hora extra, por semana, para a resolução de exercícios de diversos graus de dificuldade. Os exercícios eram corrigidos por mim, individualmente, com discussão com o aluno, logo a seguir à solução. Ainda hoje penso que adoptei o que se pode chamar uma estratégia de vitória. A partir daí, a disciplina deixou de ser inacessível e sem futuro em filosofia para passar só a ser difícil: e os alunos que iam a exame final obtinham todas classificações muito elevadas.

Quanto ao seu futuro, se 30 anos é uma boa medida de futuro, o Centro de Filosofia da FCT publicou entretanto duas selecções das minhas aulas, *Os Elementos do Programa de Hilbert e Acordar para a Lógica Matemática*.

Tem dois chapéus: o de escritor prático e o de filósofo? Mudou de opinião quanto à coexistência desses dois chapéus? Ou, pelo contrário, vê-se como tendo um único chapéu e o problema nunca lhe ocorreu?

O problema ocorreu-me por mais do que uma vez e em ocasiões diferentes fiz avaliações diferentes do problema e da sua solução.

Uma primeira fase, a que se poderá chamar uma fase inocente, começou conscientemente por volta dos meus 13 anos, quando reconheci que não me era possível hierarquizar o meu interesse pela filosofia matemática de Russell e os poemas do meu *Deutsches Lesebuch* e, sem necessidade de me justificar perante terceiros, continuei, sem quaisquer segundos pensamentos, a minha subida de um monte que, para mim, podia ter dois cumes com a mesma altura.

Fui atraído, como era de esperar no fim da minha puberdade, em Portugal, por uma forma de literatura que não aspirava a articular *nuances* de conhecimento consciente, mas antes de conhecimento aleatório ou por acaso. E foi-me possível adquirir uma certa destreza no método da *écriture automatique*, de que os meus dois primeiros livros são um exemplo. E se em 1960 me fosse perguntado se uma tal poesia e a filosofia da matemática são incompatíveis, eu teria ingenuamente respondido que são tão incompatíveis como os dois cumes da mesma altura.

Esta inocência alegre foi destruída em Oxford pelo meu *moral tutor*, Mr. Harré, na altura um nome importante na filosofia da ciência e responsável pela execução do meu plano de estudos. Em Oxford, nos anos 60 do séc. XX, um estudante ainda tinha além do seu tutor pessoal na disciplina, no meu caso Michael Dummett, também um tutor administrativo, que tinha a incumbência de vigiar a execução do plano de estudos e de se interessar pela vida pessoal, e eventualmente ajudar nas dificuldades, do seu *tutee*. Quando Mr. Harré soube que, fora do meu plano de estudos, eu frequentava aulas do departamento de literatura sobre James Joyce, chamou-me ao seu gabinete e disse-me, depois de outras sobre o cumprimento das minhas obrigações, estas frases que ainda hoje ecoam na minha cabeça: “*Mr. Lawrendzon, such nonsense! Reading James Joyce, are you? Do you know what you are doing to your future?*”

E assim Mr. Harré introduziu a segunda fase do meu problema, a fase do meu, segundo Freud, segundo *Ur-trauma*, que contém a minha primeira e as subsequentes experiências de *Entfremdung*, ou alienação e de culpa sobre a dualidade dos meus interesses. De alienação por ter de separar dolorosamente as duas actividades, de modo a impedir qualquer contacto entre elas, ferindo a continuidade; de culpa por nunca ter deixado de prosseguir os meus interesses literários e, como me parecia então, em prejuízo do meu trabalho em filosofia da matemática.

Atingi finalmente uma terceira fase, a que se poderia chamar a fase holista, quando tive que preparar a segunda edição de *Os Degraus do Parnaso* para a Assírio & Alvim. Tinha então diante de mim um conjunto de textos em prosa de intenção ostensivamente artística mas os quais, como percebi, surpreendido, durante a revisão, não poderiam ter sido escritos sem a participação da outra e supostamente segregada actividade.

Factum est que, apesar da intenção artística, se ouve em cada página a voz de um professor de lógica que zela não só para que cada texto seja consistente e que as partes se organizem numa estrutura, como também muitos dos temas tratados têm que ver com sistemas de pensamento e *erros de pensamento*, dentro de cada sistema. Assim compreendi que não só as duas actividades não se inibiam mutuamente como existia uma forma de fertilização cruzada e contínua, de modo que a experiência com a lógica era coadjuvante da composição literária. Reciprocamente, a minha actividade literária está presente em todos os textos das minhas aulas, não só na acuidade estilística e sintáctica mas também pelo recurso a processos retóricos, como a minha metáfora de que uma demonstração é como uma narrativa ternária com situação inicial,

desenvolvimento com ponto crítico e conclusão. Alguns dos meus ensaios, apesar do seu conteúdo técnico, exigem técnicas sofisticadas de composição literária, como o ensaio sobre Gödel “Um Filósofo da Evidência”.

Longe de mim querer dar a impressão de que se trata de um problema meu, no sentido de unicamente meu. Sem me querer comparar, um olhar mesmo sinóptico sobre a história mais recente (que para mim começa com Leibniz) é suficiente para mostrar a emergência, de tempos em tempos, do que em alemão se chama *Doppelbegabung*.

Os exemplos clássicos são os de Schumann e Nietzsche para a literatura e a música, mas eu vou considerar apenas o cruzamento da literatura com a ciência.

O primeiro e abundantemente conhecido caso desta *Doppelbegabung* é o de Goethe, que sacrificou doze anos da sua actividade literária aos seus trabalhos em Física e em Biologia. Em Física, a sua teoria anti-espectral da luz teve imenso eco na altura, embora a teoria hoje adoptada seja justamente o que ele chamava “o erro de Newton”.

Em Biologia, a sua principal contribuição foi uma teoria, diríamos hoje estrutural, sobre o desenvolvimento das plantas a partir de um padrão inicial por processos de sucessivas metamorfoses, donde o seu nome de teoria da metamorfose das plantas. A teoria também não é hoje aceite em Biologia mas tem alguns aspectos suficientemente interessantes, de tal modo que Wittgenstein julgou que poderia fazer com a sua teoria dos jogos de linguagem o mesmo que Goethe tinha feito com as metamorfoses das plantas. Eckermann conta nas suas *Conversas com Goethe* que este, ao fazer uma avaliação retrospectiva dos seus trabalhos científicos, chegou à conclusão de que eles tinham sido prejudiciais à sua produção literária, não pela deformação de pensamento imposta pelo trabalho científico, mas pela sua duração.

No século XIX, um exemplo fascinante de *Doppelbegabung* é o de Lewis Carroll, que era justamente professor de Lógica em Oxford, em Christ Church. É talvez interessante especular sobre o facto de, para a autoria de *Alice no País das Maravilhas*, o Reverendo professor de Lógica ter adoptado um pseudónimo. A especulação seria que o Reverendo Dodgson só foi capaz de se conciliar com a sua *Doppelbegabung* criando uma segunda identidade, a do literato Lewis Carroll.

Deve-se ter em conta que a *Doppelbegabung* é em geral vivida pelo próprio como uma deformação que se deve esconder, e sobre a qual se tem uma experiência de culpa. (O já citado Eckermann narra que Goethe se inculpava por ter usado doze anos do seu tempo para uma auto-complacência.) No caso de Dodgson trata-se de um interessante erro de auto-percepção, uma vez que o leitor de *Alice* descobre, a breve trecho, que muitas das subtilidades dos diálogos só poderiam ocorrer a uma mente treinada em Lógica de modo que, em última análise, se pode dizer que Dodgson não conseguiu esconder Dodgson com Carroll.

Aproximadamente o mesmo tempo que Goethe dedicou aos seus trabalhos científicos dedicou Valéry ao estudo da matemática e, em particular, ao estudos dos Fundamentos da Matemática. No seu ensaio sobre Mallarmé, Valéry compara justamente o papel de Mallarmé na poesia lírica com o de Hilbert na geometria: ambos descobriram, através de um processo de análise, os princípios que constituem a estrutura última da linguagem da poesia lírica e da linguagem da geometria. E, assim como Goethe abandonou o trabalho científico, também Valéry abandonou a matemática para se dedicar exclusivamente à literatura.

Lewis Carroll não é o único professor de Lógica de Oxford que é um exemplo de *Doppelbegabung*: para mim Georg Kreisel é também um exemplo especialmente fascinante por ir na direcção inversa da que tenho estado a considerar; Kreisel não é um literato fascinado pela matemática, é um matemático com um transbordante talento literário, do qual os seus ensaios em Filosofia da Matemática são provas mais do que abundantes. Ele é não só o único autor na disciplina *dont le style a des airs si élevés*, como no mesmo ensaio faz um uso apropriado de Goethe, Musil, Verlaine ou Baudelaire. As suas aulas, no então novo Instituto de Matemática em St. Giles, eram frequentadas por lógicos e não lógicos, por pessoas apenas interessadas em ouvir a sua pirotecnia expositiva. Não tenho conhecimento que Kreisel tenha publicado qualquer trabalho literário, em pseudónimo ou em seu próprio nome. Mas não ficaria nada surpreendido se os seus executores testamentários um dia vierem a encontrar a sua obra literária secreta.

Um submarino é construído de acordo com o princípio do isolamento estanque dos espaços estratégicos, de modo a que a inundação de um não leve à inundação do espaço estratégico contíguo. Mas para mim foi confortante descobrir que não me foi possível organizar a minha mente como um submarino, e que a concepção dos dois compartimentos estanques da mente, como a do Reverendo Dodgson, em que podia esconder de um o que o outro podia saber, é uma fantasia narcisística de onipotência, na qual uma pessoa

se pode deleitar quando passeia, depois das aulas, entre as brumas de Christ Church Meadow, mas que a experiência posterior vem mostrar ser uma ilusão tão deformada como a do *self-made man*.

Nunca se sentiu tentado a continuar a sua tradução do Finnegans Wake? Traduzir é para si resolver problemas de linguagem? E é parecido com resolver problemas de lógica? E existem soluções literárias para certos problemas de lógica? Até que ponto um certo tipo de prosa em que se procura resolver problemas é em si o modelo para o tipo de literatura que lhe interessa?

Já estive interessado em continuar com a tradução de *Finnegans Wake* mas deixei completamente de o estar quando fiz as traduções de Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* e *Investigações Filosóficas*. Enuncio agora as minhas razões.

O meu ideal de tradução literária foi para mim revelado em primeiro lugar pela teoria da tradução de Ezra Pound e pela sua execução do ideal na tradução de *As Traquíneas* de Sófocles e dos poemas de Propertius, em segundo lugar pela tradução de Eliot da *Anabase* de Saint-John Perse e, em terceiro, pelas traduções de Robert Lowell de Juvenal, em particular da Sátira X conhecida em inglês por *The Vanity of Human Wishes*.

A ideia principal de Pound era simples, como todas as suas ideias, e era a de que em cima da mesa de trabalho de um poeta existem, em diferentes estágios de preparação, diversas obras de arte literária: algumas são textos originalmente imaginados pelo poeta, alguns são textos imitados de outros poetas, outros são traduções de outros poetas: mas todos aspiram a ser obras de arte.

Assim uma tradução é uma obra de arte ou não é coisa alguma. Distância ou vizinhança em relação ao original é um factor secundário para a avaliação da tradução literária; o factor primário é decidir se o novo texto, realizado a partir de um original, é uma obra de arte literária *na nova língua* em que está expresso.

A tradução de uma obra de arte literária pressupõe uma estética, i.e., um conjunto de opções que fixa decisões básicas sobre estilo, sobre a escolha de vocabulário, sobre sintaxe, sobre a transponibilidade de imagens simples e de metáforas complexas.

Relativamente a *Finnegans Wake*, estas opções estão permanentemente cativas da necessidade premente de concatenar palavras que, em princípio, têm que dar a impressão de serem *novas* embora, em geral por meio de eco e ressonância, se ouçam palavras já existentes, mas conhecidas noutros contextos. Assim as palavras antigas, as palavras novas e ambos os contextos fundem-se, como se fossem a escala dos tons harmónicos de uma nota dada.

Os meus esforços de tradução literária foram precisamente neste sentido e, quer o pouco que traduzi de Oscar Wilde (*Salomé*), de Joyce (*Finnegans Wake*), quer o pouco que traduzi de Beckett, (*Imaginação Morta* *Imagina*), teve uma boa recepção, em especial do próprio Beckett, o qual depois me confiou a preparação de uma tradução inglesa do seu texto *Sans* e que foi adoptada por ele quase *ipsis verbis*. Como Beckett conhecia bem problemas de tradução literária, em virtude das suas traduções de poesia sul americana, adquiri assim, pela sua autoridade, confiança na minha compreensão do que há a fazer na tradução literária.

E tudo o que eu alguma vez gostaria de atingir com a tradução literária procurei realizar nas minhas traduções de Wittgenstein. A razão pela qual elas não tiveram a recepção, junto do público da especialidade (mas não do público em geral: *Investigações* já tem duas edições) igual à das minhas outras traduções deve-se ao facto de os especialistas em filosofia e os especialistas em literatura acharem, cada um por seu lado, que *Investigações* pertence à *outra especialidade*.

Num sentido muito estrito, a tradução literária é a resolução de problemas de linguagem. Mas esta constatação é imediatamente trivializada pelo facto de haver muitas soluções de problemas de linguagem que não constituem tradução literária. Um exemplo simples é o da descodificação: se é conhecida a chave do código é possível traduzir a mensagem em código para a mensagem em linguagem corrente.

E assim uma mensagem escrita em algarismos árabes pode ser posta em linguagem corrente, se se souber que letra é codificada por que número (ou sucessão de números). Esta tradução não merece no entanto o predicado de “literária”: mas eu não vou agora definir o que se deve entender por “literário”, uma vez que a

definição a propor, por exemplo, “*um conjunto de palavras que é belo só pela forma*”, levar-me-ia, a curto prazo, a um círculo lexicográfico.

Os problemas de lógica que são problemas de tradução, como por exemplo traduzir na chamada notação conceptual, inventada por Frege, uma frase declarativa quantificada como “*Alguns políticos são biltres*”, não ultrapassa o domínio da codificação; não tem por isso também qualquer dimensão estética e não chega por essa razão a entrar no círculo da tradução literária.

As soluções para problemas de lógica são avaliadas à luz das regras da lógica. Uma obra de arte literária, se de todo obedece a regras, não são as regras da lógica, porque estas têm que ser verdades necessárias e o *charme* da obra de arte literária consiste em que as suas verdades *não são* verdades necessárias. Não pode por isso haver uma solução literária para um problema lógico.

O meu ideal na chamada prosa de arte, o termo pelo qual eu traduzo *Kunstprosa*, teve uma formulação para mim definitiva no ensaio de Walter Pater “On Style”. E foi só quando li o ensaio de Pater que compreendi a razão pela qual me tinha interessado, em tempos, pela prosa de alguns filósofos: embora se coloquem num ponto de vista de *problem-solving*, estes autores satisfazem quase todos os requisitos da definição de estilo de Pater.

Apreso-me a acrescentar que este é um fenómeno, na minha experiência, restrito na Europa ao mundo de língua inglesa e que resulta de uma conjunção de forças: a tradição britânica da *Essay Composition*, em todos os níveis de ensino, é apoiada pela excelente educação clássica (e por isso retórica) de um estudante de filosofia inglês (isto era verdade pelo menos até aos anos 60 do século passado).

Michael Dummett é um dos seus últimos e melhores exemplares e é por isso revelador que o seu *Grammar and Style* seja uma corajosa tentativa de travar a decadência do ensaio em prosa. Hoje a prosa dos filósofos que praticam a solução de problemas não tem qualquer pretensão literária, atrevo-me a julgar que nem mesmo inconscientemente, e não alimenta por isso o meu ideal oxoniano e pateriano (Pater foi toda a vida professor em Oxford) de *integritas, consonantia et claritas*.

Na sua carreira filosófica teve alguma vez a impressão de que tinha feito descobertas? Ou vê-se a si próprio como um historiador da filosofia (embora com interesses diferentes da maioria de tais historiadores)?

Vou inverter a ordem das perguntas para poder prosseguir, neste caso, do mais simples para o mais complexo.

De modo algum me considero um historiador da filosofia, em virtude de os meus trabalhos *A Espontaneidade da Razão* e *Os Elementos do Programa de Hilbert* não poderem ser considerados como exemplos de história da filosofia. Na verdade, eles não têm por objectivo (nem por conteúdo) explicar os seus temas em termos da inserção destes na rede dos trabalhos afins proveniente do passado da disciplina ou do seu próprio tempo. Antes pelo contrário, ambos os trabalhos são exemplos de uma confiança leibniziana na análise conceptual (e portanto *a priori*), como o único agente da explicação.

A história da filosofia requer além disso uma competência específica, a técnica de investigação histórica, que eu não adquiri nem em Lisboa nem em Oxford, em Lisboa pelo simples facto de ela não existir no curso de filosofia, ao tempo em que eu era estudante; em Oxford ela existia de facto e tinha uma presença de prestígio, mas os meus estudos orientaram-se para uma especialização diferente. Esta especialização determinou o meu perfil profissional e foi por isso responsável pela minha reduzida exposição às outras sub-disciplinas da filosofia.

Comecei a perguntar-me relativamente cedo se é em geral de todo possível fazer descobertas em filosofia da matemática e, em particular, se me seria a mim dado fazer tais descobertas, quando, a partir de 1969, depois do meu episódio com a Universidade de Bangor, deixei mesmo de acreditar na possibilidade de uma *profissão* num departamento de filosofia.

A minha principal razão para duvidar da possibilidade de tais descobertas foi-me fornecida pela constatação de que as filosofias da matemática hoje conhecidas são todas reelaborações de posições anteriormente assumidas por outros autores, os clássicos da disciplina, eventualmente com designações ligeiramente diferentes, ou para o nome da teoria ou para as suas teses principais. Cada geração traduz para o seu próprio idiolecto a filosofia da matemática de gerações anteriores: e assim Frege dá origem ao neo-fregeanismo e ao

neo-logicismo, Dedekind dá origem ao neo-dedekindianismo e ao estruturalismo, Hilbert dá origem ao neo-hilbertianismo e ao neo-formalismo, Kronecker e Lesbesgue dão origem ao semi e ao neo- intuicionismo de Brouwer e Heyting.

Não existindo assim uma teoria que não seja uma metamorfose de uma outra que tenha existido previamente, confirma-se o princípio *nihil sub sole novum* e a minha esperança, e portanto a minha motivação, para a descoberta eventual de uma nova teoria ficou completamente inibida e, como me parecia óbvio, aquilo que eu não acredito que exista não vai naturalmente ser objecto de uma descoberta minha. (É claro que o ateu que se converte é com certeza um contra-exemplo, visto que descobre aquilo em cuja existência não acreditava. Mas esta situação é de tal maneira excepcional que o Evangelho nos ensina que há mais alegria no céu por *uma* alma que se converte do que pelos *muitos* fiéis que já lá cantam hossanas!)

Tanto maior foi o meu espanto quando a Universidade de Lisboa, em 1975, me fez voltar a acreditar não na possibilidade da descoberta de uma filosofia da matemática mas simplesmente na possibilidade de uma *profissão* em filosofia. Assim a minha transferência para Lisboa trouxe consigo também uma transferência do centro de gravidade dos meus projectos, da investigação para o ensino.

E foi assim que, logo após as minhas primeiras aulas, se me tornou completamente claro que o meu problema em filosofia tinha que passar simplesmente a ser, não como descobrir resultados novos mas antes como tornar acessíveis, a um público completamente *albeio* à disciplina, alguns resultados importantes já existentes. Esta constatação foi para mim especialmente difícil de aceitar e de realizar, em virtude do facto de eu ter crescido no desprezo pela acessibilidade e na sobrevalorização da atitude (de espírito) chamada *hermética*. O nome da atitude, narra Frances Yates em *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, provém do *Corpus Hermeticum*, um conjunto de textos que circulava entre os *iniciados* em círculos neo-pitagóricos e cuja autoria é atribuída ao deus Hermes, o inventor da linguagem, da escrita e da Aritmética, por isso Hermes *Trimegistos* (Três Vezes Grande).

Como já escrevi acima, a solução deste novo problema também não me foi imediatamente visível e só depois de algumas tentativas infrutíferas julguei ter encontrado a fórmula certa. O meu trabalho subsequente e o ensino resultaram desta fórmula; ela não serviu no entanto para travar o excessivo número das minhas publicações, como se vê pelas considerações seguintes.

Já em 1970 se poderia dizer que uma vida inteira não seria suficiente para ler toda a literatura existente em filosofia da matemática. Em filosofia em geral, e em filosofia da matemática em particular, vive-se um fenómeno de super-produção, em face do qual os sistemas de controlo de qualidade criados pela arbitragem (em revistas) e pelo leitorado (em casas editoras) se revelaram impotentes para travar a inflação resultante desta super-produção. Acresce a isto que a publicação online não tem qualquer controlo de qualidade, o que evidentemente não significa que o trabalho online não tenha qualidade, como se viu recentemente com o caso Perelman, mas permite no entanto um crescimento também incontrolado da quantidade de material disponível.

Quem começa hoje uma carreira de investigação em filosofia da matemática vê-se confrontado, em qualquer tema, com uma montanha de literatura para a qual não existe um processo de selecção. Assim a escolha desta especialidade implica não só a renúncia a estar em contacto com a literatura das outras sub-disciplinas da filosofia, como também a consciência de que, mesmo dentro da especialidade, só se conhece uma fracção do material existente. Uma grande parte do tempo é na verdade consumida com a selecção dos trabalhos a considerar relevantes e esta selecção é arrastada e prolongada pelo fenómeno da super-produção.

Como única defesa aqui só resta ao investigador individual o boicote à pressão da super-produção, como faz por exemplo Michael Dummett, num livro fundamental sobre Frege com 330 páginas, cuja bibliografia ocupa meia página e consiste numa lista com 7 entradas! (O leitor interessado na doutrina da abstinência de Dummett pode ler o documento traduzido por mim como “Dummett e o Perfeccionismo”).

E como os sistemas de arbitragem e de leitorado não são só por si capazes de promover a deflação e a publicação online não passa por um controlo de qualidade, a única possibilidade que resta à disciplina, antes de ser definitivamente esmagada pelo ruído da super-produção, é o investigador renunciar voluntariamente à publicação, excepto quando está sinceramente convencido de ter descoberto algo de essencial e até agora desconhecido.

A literatura filosófica actual é comparável a um sistema de comunicação em ruptura, no qual 90% já é ruído e só 10% é informação. Por isso quem quer hoje publicar tem que ser capaz de decidir, sem auto-complacência,

se os *danos* que são causados à disciplina (e aos colegas) pelo aumento do ruído são compensados pela *qualidade* do trabalho a publicar.

É claro que esta decisão vai dar origem a um conflito de interesses, em que os interesses do indivíduo são incompatíveis com os interesses da disciplina.

Enquanto para esta é benéfico que se publique um mínimo, mas de qualidade superior, para o investigador é benéfico que publique um máximo, de qualquer qualidade, uma vez que o *número* de publicações passou a ditar o futuro na profissão. Mas quem, contra o *Zeitgeist* dominante, se decidir pela disciplina e não pela sua carreira, pode-se confortar com o pensamento de que quem não pode servir directamente a sua disciplina situando-se na banda dos 10%, pode ainda servi-la indirectamente, recusando aumentar o ruído. Em caso de dúvida, como se vê pelo exemplo de Wittgenstein, recomenda-se escolher o silêncio.

Pareceu por vezes defender que era possível integrar as descobertas filosóficas da tradição que se seguiu a Frege com modos de fazer perguntas aparentemente muito diferentes, por exemplo a psicanálise. Isso afectou a sua noção de verdade? E a sua noção de descoberta?

No ano em que eu estive no National Humanities Center, em Chapell Hill, no ano lectivo de 1979-1980, a classe de filosofia tinha um grupo fixo de pessoas em residência e a este grupo juntavam-se, por vezes, não só os colegas do departamento da Universidade em Chapell Hill como também colegas do departamento da Universidade em Durham.

Na selecção da classe de filosofia, John Searle desempenhava um papel importante, visto ser ele próprio membro do Board of Trustees. Mas a classe de filosofia, apesar de John Searle, não era de modo algum homogénea: além de nomes fortes, na altura, em filosofia analítica, como Kurt Baier e David Falk, o Centro tinha também feito a surpreendente escolha de Paul Ricoeur. Constituíram-se imediatamente dois sub-grupos na classe de filosofia, um com o centro de gravidade em Oxford, com Kurt Baier, David Falk e eu próprio e um outro com o centro em Paris, com Paul Ricoeur e o representante da lógica da argumentação, Perelman, da Universidade de Bruxelas (não confundir com o matemático Perelman, mencionado atrás, que demonstrou a conjectura de Poincaré num trabalho *apenas publicado online* e recusou a medalha Fields, o prémio Nobel da Matemática).

Havia um seminário de filosofia com uma sessão por semana, na qual um membro apresentava um trabalho que obrigatoriamente tinha que ter previamente circulado entre os colegas, de tal modo que durante a sessão não era preciso ler o trabalho, bastava delinear a ideia geral e depois seguia-se logo o chamado *question-time*, que constituía a razão de ser e a substância do seminário. Este tempo de questões era aberto por um *question-time leader*, que tinha que ter lido previamente o texto com mais detalhe do que os outros membros, para poder apresentar depois um catálogo de problemas suscitado pela sua leitura. Com a composição heterogénea da classe de filosofia que mencionei, o dia do seminário era esperado com impaciência, uma vez que os métodos de exposição e depois de crítica diferiam enormemente entre os participantes.

Um dia, Ricoeur ficou de apresentar um trabalho seu, já publicado não me lembro onde, com um título insólito sobre ou à volta de verdade e teoria da demonstração em psicanálise, embora esta expressão não reproduza rigorosamente o título do trabalho original, tal como publicado. Como todo o trabalho estava saturado de um vocabulário imponente de termos como “axiomas”, “teoremas”, “metalinguagem” e outros termos afins, Kurt Baier achou que eu devia introduzir o período de *question-time* sobre o trabalho de Ricoeur.

Eu li de facto o trabalho com todo o detalhe que me foi possível e tive que constatar e relatar depois na sessão que, em primeiro lugar, num universo sem objectos, como se diz no trabalho que a psicanálise é, não faz sentido usar a definição de “verdade” de Tarski e, em segundo lugar, que o vocabulário lógico do texto tinha apenas um valor *suggestivo*, e não era de modo algum usado em conformidade com a definição dos termos na teoria da demonstração de Hilbert, cujo nome também ocorria no trabalho.

Depois da sessão, já no Common Room do Centro, Kurt Baier e David Falk acharam que eu tinha que, numa próxima sessão, mostrar o que seria *logicamente* possível dizer sobre a eliminação do conceito de verdade em psicanálise e, eventualmente, encontrar um cálculo ou um conjunto de regras *à la Gentzen* para a linguagem da psicanálise. Vou esboçar por isso qual foi a ideia principal do meu trabalho.

Depois de diversas horas de discussão com David Falk no seu gabinete, no primeiro andar do Centro, (o meu, como *junior fellow*, era no rés-do-chão) acabei por ficar pelo seguinte programa: não me seria possível analisar logicamente *toda* a linguagem da psicanálise.

A linguagem da psicanálise podia-se dividir essencialmente em dois grandes blocos, um bloco T, que continha as *teorias* da psicanálise, como a teoria sobre o complexo de Édipo, ou sobre a organização e caracterização dos instintos, ou sobre a origem da religião, que eu propunha ser insusceptível de uma descrição *lógica*, e um segundo bloco, que consistia numa linguagem I, usada na *interpretação* em psicanálise, i.e., a linguagem usada pelo psicanalista, numa sessão, em que tipicamente faz afirmações da forma “O sentido de C é B” i.e., uma asserção *sobre o sentido* de um fragmento do *comportamento* do seu cliente, seja ele uma frase, um sonho, um lapso ou um sintoma neurótico. Portanto I era uma linguagem essencialmente intensional.

A minha hipótese de trabalho era a seguinte: uma interpretação consiste na apresentação de uma proposição P por parte do psicanalista e da aceitação, da rejeição, ou parte de uma ou parte de outra, de P, pelo cliente. A este processo, que o cliente pode tornar bastante longo e ter ou não um fim, chamava eu sugestivamente *testar P*. (Deixo de lado o conteúdo preciso de um teste, i.e., que espécie de informação tem o cliente que reunir para tomar eventualmente uma decisão).

Em geral, um único teste era insuficiente e tive assim que supor uma *sucessão de testes*, o último dos quais indicaria o estado da decisão por parte do cliente.

Para descrever a lógica de I julguei ser suficiente descrever o fragmento proposicional de I, uma vez que, presumia, numa sessão não se fala sobre objectos infinitos de qualquer espécie de modo que de facto as quantificações podem ser reduzidas a expressões proposicionais de acordo com a fórmula conhecida:

“**Todo o X é Y**” podia ser reduzido a $(x_1 \text{ é } Y) \text{ e } (x_2 \text{ é } Y) \text{ e } \dots \text{ e } (x_n \text{ é } Y)$
 “**Algum X é Y**” pode ser reduzido a $(x_1 \text{ é } Y) \text{ ou } \dots \text{ ou } (x_n \text{ é } Y)$.

O problema principal ficava assim reduzido a explicar o sentido das operações da lógica proposicional. A minha explicação era a seguinte:

- i) “**P e Q**” é aceite *é a mesma coisa do que* ter aceitado P e ter aceitado Q. Ambos os testes terminaram com a aceitação e estes testes podem ser agora usados para legitimar a aceitação de “**P e Q**”.
- ii) “**Não-P**” ser aceite significa simplesmente que existe de facto um teste para P que terminou pela rejeição de P.
- iii) Para aceitar “**P ou Q**” é preciso aceitar pelo menos um dos termos, i.e., tem que existir pelo menos um teste que termina pela aceitação de pelo menos uma das propostas.
 Se se juntar ii) e iii) vê-se que “**P ou não-P**” não é geralmente sempre aceite, uma vez que qualquer proposta P pode ser aceite, pode ser rejeitada, pode precisar de mais testes etc.
- iv) - Para aceitar “**se P então Q**” é preciso ter testes que, juntos aos testes para P, testam Q.

A sucessão de testes era necessária porque o meu modelo para a interpretação das operações lógicas era baseado na idealização seguinte: em cada sessão, o psicanalista e o cliente estão envolvidos na procura da solução (positiva) para a proposta (do psicanalista) “*o sentido de... é...*”.

Para mim, a interpretação pretendia descrever um processo de procura, idealmente a começar com um estágio inicial e um primeiro teste e, eventualmente em estádios ulteriores, depois de a proposta ter sido submetida a mais testes, com o cliente a atingir um estágio final de decisão em que aceita ou rejeita que o sentido de... seja o que o psicanalista diz ser. Esta sucessão de estádios tinha que ser cumulativa, no sentido em que o que era aceite num estágio continuava a ser aceite no estágio seguinte.

Esta interpretação das operações lógicas é conhecida na literatura intuicionista, aparece em diversas variantes, mas a sua caracterização axiomática, que eu não vou apresentar aqui, foi feita inicialmente por Heyting logo nos anos 30 do século anterior.

O tema da sua aplicação a uma situação particular, como a da interpretação psicanalítica, é certamente interessante; mas eu não voltei a ter ocasião para me ocupar dele e para prosseguir uma qualquer estratégia de investigação. Mas ainda hoje penso que o modelo dos testes pode ser útil na explicação do que se passa *na cabeça do cliente*, quando é confrontado com uma interpretação do seu comportamento.

É a atenção que dedicou a Wittgenstein, e as teses principais da sua exegese de Wittgenstein, incompatível com a esperança e.g. do Círculo de Viena, de que todas as perguntas legítimas podem ser resolvidas pela ciência e de que todas as perguntas que não podem ser resolvidas pela ciência estão mal-formuladas?

Não há qualquer incompatibilidade. A pouca exegese que fiz tem por finalidade ilustrar as diferenças entre as posições que Wittgenstein tomou, inicialmente no *Tractatus Logico-Philosophicus* e depois mais tarde nas *Investigações Filosóficas*.

Vou mostrar que a tese atribuída ao Círculo é uma *popularização* que teve que ser abandonada a seguir aos anos 30, por ser demonstravelmente um erro e portanto incapaz de fundamentar uma incompatibilidade.

Acerca do Círculo de Viena, da sua história e do seu programa, aprende-se, mais do que em qualquer outra publicação que conheço, com o livro de Rudolph Haller *Neopositivismo: Uma introdução histórica à filosofia do Círculo de Viena* (Darmstad 1993), que o Círculo não constituía uma unidade de doutrina, apesar da existência do Manifesto.

Aprende-se ainda que a redacção do Manifesto se deve essencialmente a Neurath, embora os outros dois subscritores, Hans Hahn e Rudolph Carnap tenham colaborado numa versão final, a qual, segundo o próprio Carnap, não teria a forma que tem sem o trabalho de Herbert Feigl, na altura colaborador de Schlick.

Mas a eminência oculta do Círculo e do Manifesto era Wittgenstein, cujo trabalho *Tractatus Logico-Philosophicus* ainda não era percebido pelos departamentos de Filosofia como uma obra da disciplina, embora já fosse ensinado *no departamento de Matemática* da Universidade de Viena, nas aulas de Hans Hahn sobre Fundamentos da Matemática.

Do *Tractatus Logico-Philosophicus* provém o dictum “*o que se pode de todo dizer, pode-se dizer com clareza*” e é este dictum que está na origem do *topos positivista-popular* de que se um problema está sintacticamente bem formulado tem uma solução científica e, por contraposição, problemas sem solução científica não foram sintacticamente bem formulados. O *topos positivista-popular* em breve deu origem à forma de *abusus* pela qual é melhor conhecido, nomeadamente o moto de que fora da ciência só há ignorância. Acontece que esta posição já nem sequer era defendida no *Tractatus Logico-Philosophicus*, onde os domínios dos juízos de valor e do que Wittgenstein chama o *Misticismo* não são de modo algum a linguagem da ignorância, mas apenas uma linguagem diferente da linguagem da ciência, e o que os caracteriza é que acerca deles não se pode falar logicamente, i.e., com uma *sintaxe previamente* fixada. No seu trabalho posterior, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein alterou a sua posição de modo a propor uma concepção de linguagem onde também se pode falar sem uma *sintaxe previamente* fixada.

Na nova concepção, as regras por meio das quais os intervenientes numa transacção linguística conseguem comunicar podem ser apenas definidas *ad hoc* e é o consenso sobre esta definição que torna a transacção linguística com sentido. Wittgenstein chamou a estas transacções jogos de linguagem e, em diversos exemplos, procura mostrar a *constituição do sentido* durante o desenvolvimento do jogo e não como um constrangimento exterior pre-existente.

O *topos positivista-popular* foi definitivamente demonstrado como um erro logo em 1931, depois da descoberta por Kurt Gödel da existência de proposições indecidíveis. Estas proposições estão sintacticamente bem formadas, são reconhecivelmente verdadeiras e no entanto não existe para elas uma demonstração que possa legitimar o seu valor de verdade. Esta descoberta foi feita por um associado do Círculo, mas proveniente do Departamento de Matemática, e Gödel conseguiu mostrar que este fenómeno de indecidibilidade tem um conteúdo matemático, que se exprime, por exemplo, pela existência de problemas insolúveis na teoria dos números. A insolubilidade não resulta de o problema estar sintaticamente mal formulado, resulta antes de não existir meios dentro do sistema para a sua solução. E hoje já faz parte do conhecimento geral, pelo menos entre filósofos, a impossibilidade de demonstrar a consistência de um sistema para a aritmética usando apenas meios provenientes do próprio sistema. E assim há que abandonar a redução da ciência à *sintaxe*. Gödel tinha projectado escrever um trabalho sobre este tema para o *Festschrift* de Carnap, no qual, segundo Hao Wang, argumentava contra aquela redução.

E, por outro lado, o seu Wittgenstein tornou-se gradualmente um elemento do complexo cultural a que se chamou a Viena de Wittgenstein: ao Wittgenstein modernista, acabou por preferir gradualmente o Wittgenstein romântico tardio, o herdeiro de Schopenhauer e Nietzsche?

A evolução do meu interesse pela obra de Wittgenstein seguiu muito naturalmente a cronologia da sua publicação e não qualquer critério de preferência pré-determinante.

Na verdade, comecei ainda como estudante de Filosofia em Lisboa com as primeiras leituras do *Tractatus-Logico-Philosophicus* (publicado em 1922), em que o meu único apoio em literatura secundária era o livro de Erik Stenius (Wittgenstein não era ainda conhecido na Filosofia em Lisboa pelo menos até 1965).

Mas só vim a compreender o livro e depois as *Investigações Filosóficas* (publicado em 1953) no regime de *private tuition* que Michael Dummett organizou para mim com Elisabeth Anscombe e, na verdade, em casa dela, em St. John's Street, na mesma casa onde Wittgenstein por vezes passava algum tempo. As circunstâncias foram abreviadamente as seguintes.

Como católico romano (em Inglaterra há católicos não-romanos) eu era membro da Newman Society, na qual se juntavam estudantes pós-graduados e professores para discussão e convívio, em geral precedido de um *paper* lido na altura e depois debatido. Michael Dummett e Miss Anscombe, (como ela era conhecida em Oxford), eram também membros da Newman Society e, numa sessão em que estavam ambos presentes, Michael Dummett apresentou-me à por todos temida Miss Anscombe, com algumas palavras favoráveis a meu respeito, "*he reads Hilbert and Wittgenstein in German*".

Miss Anscombe tinha sido em Cambridge a discípula dilecta de Wittgenstein e em Oxford tinha sido professora de Michael Dummett, quando este era ainda um *undergraduate*. Os seus ares altos juntavam-se a uma expressão nos olhos intensamente sincera e inteligente. Fumava cigarrilhas e era enfim um feixe de excentricidades; inúmeras histórias documentavam o seu obstinado *culto da inacessibilidade* que ela, dizia-se, ferozmente mantinha sem transigências. Recordo que um dos seus *dicta* mais relatados entre *undergraduates* de Filosofia era "*Modern education is a permanent concession to the idiot*".

Imagine-se o meu espanto quando no dia seguinte recebi, no meu colégio, um convite da própria Miss Anscombe para chá em sua casa. Com o conselho de Michael Dummett aproveitei o convite para lhe pedir *tuition* em Wittgenstein, já na certeza de que ela me recusaria, como ela era conhecida por fazer. Tive a felicidade de ela me aceitar (certamente Dummett fez de *souffleur*) e durante dois trimestres deu-me *tuition*, uma vez por semana, com a originalidade acrescida de não cobrar a *tuition fee* a que tinha direito!

Como literatura secundária, usámos essencialmente o livro dela *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (1959) sobre o qual eu tinha compilado um catálogo de problemas. Cada sessão tinha lugar às quintas feiras de manhã, quando, depois de deixar os meus filhos na *Squirrel School* em Rawlison Road, eu descia até Wellington Square e percorria o resto do trajecto a pé, para me preparar para o esfumado e pouco iluminado *study* de Miss Anscombe em St. John's Street.

Eu sentava-me diante dela com o meu caderno e os meus livros; se eu tinha preparado, por exemplo, alguns problemas e dificuldades sobre proposições elementares, a sessão começava com um longo silêncio, durante o qual eu às vezes recitava para dentro o meu *veni creator spiritus, mentes tuorum visita* e ao fim da qual começava um diálogo do seguinte género:

Ela: *Are you thinking?*

Eu: *Yes.*

(Novo silêncio.)

Ela: *Intransitive?*

Eu: *No.*

(Novo silêncio.)

Ela: *What about then?*

Eu: *Elementary propositions.*

(Silêncio mais prolongado).

Ela: *Give me an example of one.*

Eu: *I can't.*

Ela: *Very Good.*

.....

Outras vezes desligava-se do meu catálogo e fazia-me uma pergunta perturbante como “Is ‘somebody’ the name of somebody?” caso em que eu tinha que, para lá das minhas notas e sem dar a impressão de estar enervado, improvisar uma resposta mais ou menos plausível sobre a diferença de denotação entre nomes e pronomes. À minha resposta não se seguia logo o comentário dela mas uma outra longa pausa, ao fim da qual então surgia o comentário, raramente de assentimento, em geral sob a forma de uma objecção, com um contra-exemplo que eu via ter sido inventado por ela no momento.

Uma sessão tinha 50 a 60 minutos, muitas vezes seguida de chá; mas mesmo durante o chá o formato do diálogo usado no tutorial continuava, porque de modo algum se tratava de um momento de menor concentração ou diminuída perspicácia conceptual. As mesmas dificuldades repetiam-se, como quando, por exemplo, pegava numa chávena de chá e me perguntava:

“Would you trust Mr. Ballard’s memory?”

Uma resposta adequada envolve conhecer o passo relevante das *Investigações Filosóficas*, mas (e esta é a essência da atitude oxoniana) não se deve dizer que se reconheceu a alusão ao passo das *Investigações* (I,342), uma vez que o tutor já sabe qual é; é suficiente saber inseri-la na organização da resposta.

Como tradutora das *Investigações Filosóficas*, ela conhecia o texto em qualquer direcção e era capaz de localizar imediatamente cada um dos jogos de linguagem descritos no livro, uma ideia que depois vi ser usada na edição Suhrkamp, em que os jogos de linguagem estão catalogados num índice. Como literatura secundária, falávamos às vezes essencialmente para as *Investigações* sobre a antologia de George Pitcher, sobre o livro dela *Intention*, ou o livro do seu marido, Peter Geach, *Mental Acts*.

Finalmente, o interesse por *Vermischte Bemerkungen*, a obra de Wittgenstein que cobre o que em geral se pode chamar filosofia da cultura, foi-me induzido por Rudolph Haller, da Universidade de Graz, a quando da minha estadia como investigador visitante no Instituto de Filosofia da Matemática. Foi ele quem primeiro me revelou a dívida de Wittgenstein para com Spengler, a qual constituía para mim um vínculo que inicialmente me repugnava conceber. O próprio Haller tem um ensaio sobre Wittgenstein e Spengler em *Fragen über Wittgenstein* (Ed. Rodopi, 1986), o qual por sua vez me levou a ler a maior parte do livro de Spengler e a vencer a minha resistência. De resto, a minha resistência era proveniente de um duplo preconceito, infelizmente muito generalizado, sobre o carácter irracional da teoria de Spengler e sobre o estilo obtuso da sua prosa: a realidade revelou-se-me ser outra, e Spengler não é irracional e escreve, ao contrário uma prosa de um estilo elevado e que nunca é *recherché*.

A minha amizade com Allan Janik, na Universidade de Innsbruck, foi o segundo factor determinante do meu interesse por *Vermischte Bemerkungen* e com Janik discuti amplamente todos os aspectos e um grande número de entradas individuais. Janik é um especialista em história das ideias, com um temível repertório de referências em história da cultura austríaca que é difícil de superar.

Eu escrevi dois ensaios ligeiramente diferentes sobre *Vermischte Bemerkungen*, um para a *Revista da Faculdade de Letras* e o outro para a *Disputatio*, o primeiro de carácter sinóptico e o segundo essencialmente sobre as teses de Spengler adoptadas por Wittgenstein. A comunidade Wittgenstein conhecia já, através do ensaio de Norman Malcolm *A Memoir*, que Wittgenstein não correspondia ao perfil de filósofo desenhado pelo preconceito do positivismo-popular. Segundo este preconceito, a filosofia do Círculo de Viena é, por assim dizer, uma *filosofia de engenheiros*, em que qualquer questão se resolve simplesmente com um lápis, um papel e uma conta. Malcolm estudou e conviveu de perto com Wittgenstein e fez dele um retrato no qual desenha os diferentes focos da personalidade do seu mestre, não só o ligado à filosofia da matemática e da lógica, mas também à filosofia da cultura, da arte e da religião. Mas foi o texto de *Vermischte Bemerkungen*, que só apareceu em 1977, que acabou definitivamente com o mito do Círculo de Viena como produtor de uma filosofia para engenheiros.

Na minha apresentação de *Vermischte Bemerkungen* segui acriticamente a literatura corrente na comunidade-Wittgenstein e ajudei, por isso, a divulgar a imagem de Wittgenstein como o pólo oposto do positivismo-popular. Gostaria agora de aproveitar a oportunidade para fazer uma correcção essencial.

Não quero de modo algum pôr em dúvida que o leitor de *Vermischte Bemerkungen* seja impressionado pela *elevação* dos interesses de Wittgenstein e, por isso, que a aura de uma alta espiritualidade que a comunidade-Wittgenstein acabou por lhe atribuir seja perfeitamente justificada. Mas o que hoje é para mim um facto é que o conteúdo de *Vermischte Bemerkungen* tem alguns limites e também que a atribuição exclusiva desta aura a Wittgenstein é feita em detrimento da personalidade que no Círculo tinha um carisma verdadeiramente superior, Moritz Schlick. Estes dois pontos convergem.

Em *Vermischte Bemerkungen*, Wittgenstein traçou-nos um auto-retrato intenso e dramático, mas as suas posições, além do pessimismo cultural de Spengler, são mesmo para ele inconclusivas e, em todas as entradas sobre religião e experiência espiritual, ele mostra-nos sobretudo as suas hesitações, o que tem o valor de ser autêntico, mas de modo algum desenha uma *concepção* do que seria a plenitude de uma tal experiência, muito menos a sua vivência.

O exemplo absoluto é para mim o pequeno número de entradas sobre a doutrina da Predestinação (que ele junta com a Eleição pela Graça) a qual, desde S. Paulo, Ockham, até Pascal e aos lógicos de Port-Royal, fascinou a inteligência cristã. Sem dúvida que ele presentiu algum desse fascínio, mas acerca dela Wittgenstein apenas tem a dizer que é incapaz de a compreender e que, se a doutrina fosse levada a sério, seria o fim da motivação para a acção ética.

Em contraste, Schlick *alcançou* um nível superior de sabedoria, que o fez capaz de ser, na prática, um inspirador e um guia e, em teoria, capaz de formular o essencial acerca de um tema tão clássico como recalcitrante: tem a vida um sentido? O seu ensaio de 1927 “Vom Sinn des Lebens” (*Symposion I, 1927*) (existe tradução inglesa em *Philosophical Papers*, vol. II) tem a clareza cristalina que resulta de não apenas se ter lido mas de *se ter vivido* aquilo acerca de que se está a escrever.

Na minha opinião, a projecção *espiritual* do Círculo (inicialmente chamado *Schlick-Kreis* e só mais tarde *Wiener Kreis*) pode ser documentada na escolha de professores estrangeiros para as conferências da Universidade sobre as Ciências Exactas. A mim, interessa-me especialmente o convite feito a Brouwer, o fundador do Intuicionismo na Filosofia da Matemática. Brouwer esteve em Viena como convidado para uma dessas conferências, e mais precisamente no dia 10 de Março de 1928 pronunciou a sua na altura impressionante conferência “*Matemática, Ciência e Linguagem*”, na qual as fronteiras entre a filosofia e a matemática são abolidas e na qual ele formula pela primeira vez a sua teoria do *acto gratuito, acausal e ateleológico*.

Wittgenstein estava presente e foi a impressão deixada pela conferência de Brouwer que o fez redescobrir o interesse pela filosofia. Brouwer ampliou consideravelmente a teoria do acto gratuito e transformou-a numa verdadeira filosofia da vida na sua conferência para o Congresso Internacional de Filosofia de 1948 “*Consciência, Filosofia e Matemática*”. Nesta conferência, Brouwer define mesmo a sabedoria como aquela vivência em que o sujeito cognitivo se apercebe de que os poderes que determinam a sua vida (e a vida do mundo à sua volta), não estão eles próprios sujeitos à causalidade e que é assim idêntica à experiência do sublime na arte e à sua definição na filosofia perene.

Não posso provar que Brouwer leu o ensaio de Schlick “Vom Sinn des Lebens” que mencionei acima, mas sem dúvida que Schlick tem a prioridade na formulação da concepção do acto gratuito como o fundamento de uma vida com sentido ou como a forma mais elevada de sabedoria.

É arriscado especular sobre os motivos que levaram a este verdadeiro eclipse, no qual eu inconscientemente colaborei, da projecção espiritual de Schlick em favor do Wittgenstein de *Vermischte Bemerkungen*. É-me por isso especialmente agradável ter tido a oportunidade de me corrigir.

Aliás, das suas inclinações literárias pode dizer-se uma coisa parecida: começou com Joyce, Pound, e Beckett, e agora fala com entusiasmo de Baudelaire e Wagner.

Não há aqui qualquer alteração de modelos ou de objectivos. Todos estes autores têm em comum a concepção da literatura como uma obra de arte musical.

Pound escreveu um tratado de Harmonia, Joyce era um tenor lírico promissor e escreveu música com palavras, Beckett usou um tratado de Harmonia para escrever o seu texto “*Sans*”, Baudelaire escreveu música com palavras e inventou o wagnerismo e Wagner inventou o *Sprechgesang* e ressuscitou a aliteração como forma de rima. A teoria e a prática do Simbolismo é o laço comum entre todos eles e Théophile Gautier o seu *deus absconditus*.

Não é conhecido o seu gosto pela discussão pública. Como é que reage aos disparates que ouve? Reage aos disparates que os seus alunos dizem de modo diferente do modo como reage aos disparates dos seus colegas?

O meu gosto pela discussão pública é de facto inexistente. Acontece, por outro lado, que sou praticamente desconhecido do chamado público, quer do público em geral quer do mais restrito grupo do público

profissional, à volta da filosofia: e os dois factores conjuntos não facilitam por isso a interacção e a consequente criação de uma imagem pública. Em relação ao chamado público em geral, compreende-se que este não se tenha apercebido da minha existência, uma vez que o meu trabalho envolve um elevado grau de especialização; por outro lado, como dei a sugerir acima, as minhas decisões sobre o tema *exposição pública* são tomadas a partir da orientação que me é dada pelo trabalho de Brouwer atrás mencionado, onde é aconselhada uma forma reflectida de abstinência do debate público.

Em relação ao chamado público profissional, constata-se que a exposição pública de um nome (ou de uma pessoa) na profissão depende de factores incontornáveis pela pessoa.

Assim, por exemplo, para se ter uma ideia do meu grau de conhecimento (*Bekanntheitsgrad*) entre o público da profissão, é revelador contrastar a enciclopédica *História da Filosofia em Portugal* de Pedro Calafate, onde na secção de *Lógica, séc. XX*, o meu nome não é sequer mencionado, com o volume de Rudolph Haller *Fragen zu Wittgenstein* onde, na página 170, o autor agradece o proveito que diz ter tido em discussões comigo sobre Wittgenstein. Já mencionei acima o facto igualmente paradoxal de as minhas traduções do *Tractatus* e das *Investigações Filosóficas* terem chegado ao público em geral e não terem sido tomadas em conhecimento pelo público da profissão, quer filósofos quer germanistas.

Para voltar ao problema de base, a questão a colocar é a seguinte: Qual é a ideia de Brouwer que eu adoptei e fiz dela um factor de orientação para a minha vida?

A ideia básica é que neste momento da história da humanidade já se atingiu um estágio de hipertrofia de interacção social. Não se deve por isso colaborar numa expansão desta hipertrofia, a qual se destina a legitimar os objectivos triviais da civilização de massas. Deve-se por isso renunciar a posições de *leadership* na já descontrolada hipertrofia da civilização de massas, exercendo a mencionada abstinência de participação em cliques ou *lobbies*, quaisquer que eles sejam.

Sigo assim Spengler, Brouwer e Wittgenstein na convicção de que o nível de entropia na cultura actual, e o seu consequente processo de desintegração, é neste momento irreversível e que a explosão demográfica, a sobreprodução industrial e científica e a exploração criminosa da natureza atingiram as próprias condições físicas da sobrevivência no planeta. Assim a humanidade, depois da sua morte espiritual pelas mãos da indústria da cultura, terá a sua morte física pela impossibilidade de viver no planeta, e por isso a sua escatologia vai ser em tudo igual à de uma colónia de bactérias que desaparece da face da terra depois de cumprir um limitado ciclo de vida.

Tenho entretanto reacções muito diferentes em relação aos dois grupos mencionados, uma vez que para o grupo dos alunos não se deve sequer usar o conceito de “disparate”.

Na minha experiência, um aluno que incorreu num disparate representou sempre para mim uma oportunidade de crescimento e não uma perda. Um aluno aprende ao ser-lhe mostrado o erro: a sua concentração aumenta, a sua atenção tem um foco e, em geral, erros que são corrigidos a tempo não são repetidos.

Estou a pressupor um caso padrão, de um aluno com uma inteligência média ou acima da média. Infelizmente, tive alguns alunos com uma inteligência abaixo da média, para os quais a situação de erro era tida como uma situação de pânico. Estes alunos são vítimas da ideologia igualitarista, segundo o qual *todas* as pessoas são igualmente inteligentes e tornam-se às vezes agressivos contra a disciplina quando descobrem que são menos inteligentes do que alguns dos seus colegas. Tentei travar a agressividade procurando mostrar que não é a disciplina que está errada mas antes a ideologia igualitarista. É do ponto de vista psicológico no entanto interessante constatar que algumas daquelas pessoas, que viveram na pele o erro da ideologia igualitarista, não a consideram por isso refutada e continuam a insurgir-se contra a disciplina.

Vê-se a si próprio como uma pessoa que acumula e integra os autores que para si são inesquecíveis (filósofos, músicos, escritores) ou uma pessoa que substitui referências e que tem fases intelectuais?

Começo pelo mais fácil, pela Música, onde posso com segurança constatar que nunca tive fases ou períodos, e muito menos mudanças de paradigmas e modelos. Embora me tenha interessado (temporariamente) pela música de outras culturas, esse interesse nunca constituiu uma substituição *centrifuga*.

Com a passagem do tempo, verifico o fenómeno inverso, um gradual desinteresse pela música de outras culturas e a incapacidade, ou a impossibilidade, de encontrar noutras culturas musicais o que a cultura musical

da Europa oferece. É claro que a cultura musical da Europa não é um bloco e, julgo que por razões de ordem biográfica, o meu centro de gravidade foi e continuará a ser a música alemã, embora a palavra “alemã” tenha que ser entendida no sentido que a palavra teve até 1806, i.e., uma música sacra, romana e germânica. O mesmo posso dizer da Filosofia, onde os meus interesses não sofreram redefinições dramáticas e acerca do desenvolvimento dos quais já escrevi acima. Acho interessante notar, como prova dessa invariância, que os primeiros capítulos do meu livro *Teoria Clássica da Dedução* reflectem, de uma maneira que se poderia chamar proléptica, a posição em filosofia da matemática que adoptei nos meus últimos cursos, uma posição que, no momento em que o livro foi escrito, eu não tinha qualquer conhecimento que viria a existir como uma corrente importante. Resta a literatura, onde de facto se constata uma manifesta substituição de modelos e de objectivos, como também já referi acima: de um período inicial de antiliteratura e de produção surrealista, para o género de convicções que acabei por descrever nos textos de *Os Degraus do Parnaso*.

Mas a percepção que tenho de mim próprio revela-me uma estrutura cumulativa, em que, apesar de se desenvolver por estádios, cada estádio não só absorve como organicamente integra e expande o estádio anterior.

Várias vezes experimentou contar bocados da sua vida como ficção. Consegue também contar a história da sua vida intelectual como uma história unificada?

Para narrar a minha vida intelectual como uma história unificada, não posso deixar de pensar no substracto dessa unidade e inevitavelmente nas três unidades: do espaço, do tempo e da acção.

Mas enquanto me é possível identificar o substracto de unidade na minha biografia intelectual e espiritual, as três unidades diferem consideravelmente quanto ao seu grau de realização. A unidade do espaço é relativizada pelo facto de a minha biografia se espalhar por três continentes, com um *experimentum crucis* em cada um deles.

Num primeiro segmento, a geografia que acompanha o meu despertar para a vida do espírito é a geografia da Europa em Portugal, em Sintra e entre Mafra, Santa Margarida e Sintra até 1961. Foi nesta paisagem que aprendi a ler, a ouvir e a pensar e em 1961 cheguei à *écriture automatique*, como disse acima.

Num segundo segmento, em África, a geografia em que me afasto da *écriture automatique* e em que descubro os *Cantos* e a prosa de Ezra Pound, por um lado, e em que procuro as minhas primeiras ideias sobre a filosofia da matemática de Wittgenstein por outro, é a paisagem sublime do norte de Angola, entre Luanda e o Uíge.

Num terceiro segmento, de novo na Europa, a geografia do que veio a ser o meu segundo despertar é a paisagem da *Arvália inglesa*, em Oxford. Não escrevo “segundo despertar” com a intenção de fazer uma hipótese, mas antes para tentar sugerir o que foi na realidade uma reprogramação de toda a minha identidade, onde *de novo* aprendi a ler, a ouvir e a pensar, com consequências até hoje irreversíveis.

Um quarto segmento, onde encontrei a minha definição profissional, nos Estados Unidos, de novo sem unidade de espaço e sem unidade de tempo, entre os estados da Califórnia, da Indiana e da Carolina do Norte, com paisagens tão contrastantes como a paisagem para-mediterrânica entre São Francisco e Santa Bárbara e as paisagens rurais, mas entre si cheias de contrastes, do Midwest e dum estado sulista.

Um último segmento de novo na Europa, na paisagem dos Alpes austríacos, onde realizei a minha utopia musical e escrevi a seu propósito os primeiros esboços de *Os Degraus do Parnaso*.

No que diz respeito à unidade de tempo, a metáfora usual de uma acção que decorre entre o nascer do sol e o seu ocaso só pode ser mantida se se considerar uma vida inteira como um único ciclo, com uma única madrugada e um único crepúsculo. Não foi essa a minha experiência e, como já sugeri acima, vivi pelo menos duas madrugadas e um crepúsculo.

Embora eu tenha exercido uma única profissão, a unidade de acção está também relativizada pela existência da minha dupla actividade, quer em ensino quer em publicações. Assim é de prever que Aristóteles recuaria de espanto e de horror se lhe fosse apresentado um projecto de descrição de uma personagem como “o oficial que em África recebeu de manhã os seus soldados com as *Partitas do Klavier-Übung* de Bach e que como civil estudou filosofia da matemática em Inglaterra e ensinou quem era Diana Nemorensis a jovens estudantes do Estado do Indiana.”

Mas pondo de lado as três unidades, só me resta a Música como o meu fio de Ariana. Formou-se um núcleo, da minha infância até partir para África, em parte determinado pelo repertório de concerto da época. Em África, como não havia concertos, o repertório deixou de ser relevante e comecei a expandir o meu núcleo

inicial para a literatura de órgão e cravo e o repertório de orquestra do classicismo vienense, à custa da Secção de Música da *Livraria Lello* em Luanda.

Só em Inglaterra e nos Estados Unidos entrei verdadeiramente nos detalhes do Romantismo e da música do século XX. Devo no entanto acrescentar que a minha cultura musical em Oxford também não era uma cultura de concerto, uma vez que Oxford não tinha uma vida de concerto comparável à que havia em Lisboa. Mas em Oxford havia a *Blackwell's Music Shop* onde se podia comprar todas as partituras e todas as gravações existentes.

Nos Estados Unidos, só em Bloomington é que encontrei uma intensa vida de concerto, sem ópera mas com uma orquestra própria, música de câmara e solistas, tudo proveniente da excelente escola de música da universidade.

Na Áustria, encontrei finalmente uma vida de concerto superior à de Lisboa e o crescimento da minha cultura musical foi sobretudo a obra de duas instituições, o departamento de música da Universidade de Innsbruck e a Radio Difusão Austríaca. Não é em geral conhecido o papel desempenhado pela Radio Difusão Austríaca na cultura musical do país (até ao advento do actual governo). Era o que se podia chamar o Conservatório da Nação. Desde as 6 da manhã até às 2 da manhã do dia seguinte, dois terços do tempo de emissão era sobre música clássica, desde história da música, teoria musical, interpretação, construção de instrumentos; os maiores nomes da cultura musical austríaca faziam *programas escritos*, e não programas improvisados durante a emissão, cujo texto se podia depois obter.

De modo que toda esta estrutura se assemelha a uma cidade que cresce de um centro, eventualmente clássico ou medieval, para periferias sucessivas, renascentistas, barrocas, românticas, modernas, e só ela foi capaz de me proporcionar o sentido de *continuidade através da diversidade* que as circunstâncias exteriores da minha biografia decididamente ameaçaram.

Existem em sua opinião modos de fazer as coisas que possam ser ensinados com vantagem ao mesmo tempo em aulas de filosofia e em aulas de literatura?

Numa opinião formada a partir da minha experiência com os alunos dos departamentos de literatura, existe para mim em todos eles um deficit gritante: a incapacidade de pensar dedutivamente. Tenho a certeza de que esta incapacidade não resulta de uma disposição congénita dos alunos de literatura mas antes, em primeiro lugar, de uma tradição que vem do antigo Curso Superior de Letras do saudoso D. Pedro V e se prolongou pelas três pardas repúblicas que se lhe seguiram.

Nelas prevaleceu e ainda prevalece a convicção, consciente e inconsciente, de que uma educação literária é essencialmente uma educação no *Trivium* medieval, mas este apenas reduzido à Gramática e à Retórica, com vista a atingir o ideal do *verbum ornatum*, de modo a se ser capaz de falar e escrever ornamentalmente sobre qualquer tema.

Em segundo lugar, a incapacidade de pensar dedutivamente é também resultado do curriculum liceal que os alunos infelizmente têm que cumprir. Mas em última análise, a doutrina do *verbum ornatum* serve apenas para mascarar o medo de se ser refutado na apresentação de um argumento e é esta cobardia institucionalizada que é preciso desmascarar.

Sem entrar na discussão sobre uma reforma do curriculum liceal, quero pelo menos em esboço dizer o que se poderia já fazer para começar a inverter os efeitos da tradição que envenena os estudos de literatura. Dito simplesmente, a minha ideia é a de uma cadeira semestral *obrigatória* no 1º semestre do 1º ano do curso, com o nome singelo de *Métodos Dedutivos* e uma carga horária de 50 horas.

Estas 50 horas teriam que estar a cargo de um professor de Lógica com experiência, o qual fosse capaz de ensinar a matéria essencialmente através de exemplos e de exercícios, sem usar por isso o tempo em discussões sobre teoria da, história da, ou filosofia da lógica, uma vez que estes temas eventualmente interessariam apenas a alunos num estágio posterior de aprendizagem.

No meu último semestre no Programa em Teoria da Literatura tive diversas vezes, por causa do meu tema, que improvisar algumas incursões nas regras do raciocínio dedutivo: e tive assim a oportunidade de constatar que os alunos do seminário receberam avidamente a informação que lhes passei. Isto leva-me a pensar que os alunos de literatura têm pelo menos uma consciência parcial do seu deficit e o correspondente desejo de o superar.

Dado o carácter inovador do Programa em Teoria da Literatura, seria um primeiro passo na direcção certa o programa dar o exemplo e oferecer um curso em raciocínio dedutivo. É de ter a esperança que o exemplo se generalize.

Várias vezes se queixou da iliteracia e da ignorância. Qual é para si o sentido de ‘saber ler’ e como ensina pessoas a ler nesse sentido de ‘saber ler’? Há alguma forma de aprendizagem que possa à partida dar melhores resultados? E há interesse em produzir melhores resultados?

Para definir o sentido de “saber ler” é preciso introduzir, em primeiro lugar, o conceito de *entropia*. Se uma comunicação é posta em símbolos num texto, a entropia desse texto é o número de interpretações a que o texto dá lugar.

Para compreender esta ideia, é fácil visualizar um arranjo de textos dispostos sobre um segmento de recta, fechado à esquerda e aberto à direita. No ponto à esquerda, na origem, estão os textos sem entropia ou de entropia 1, ou os que têm apenas uma interpretação; seguem-se à direita destes os textos de entropia 2 e que portanto têm duas interpretações; à direita destes os textos de entropia 3 são textos com três interpretações, etc. Por exemplo, uma comunicação matemática num texto matemático tem tipicamente entropia 1 e tem servido de paradigma para todos os textos científicos em que se pretende eliminar interpretações concorrentes da mesma comunicação.

Do lado oposto da comunicação científica está a comunicação artística, em particular literária, que é a que nos interessa agora, onde se procura que o texto comunicado tenha de facto algum valor de entropia superior a 1. Na verdade, o valor da obra de arte literária tem um mínimo quando a sua entropia é igual a 1 e tem um máximo limitado pela lei do valor decrescente.

Nestes termos, *saber ler* uma obra de arte literária é saber encontrar o seu valor de entropia, i.e., ser capaz de determinar o número de interpretações a que o texto literário dá lugar. Assim já ficamos a saber que um bom texto literário, um bom poema, uma boa *short story*, uma boa novela, um bom romance, etc. têm mais do que uma interpretação. O problema reduz-se assim a definir um processo iterativo que fixe a primeira interpretação; como o processo é repetível, as outras interpretações seguir-se-ão.

Os seguintes princípios têm que servir de orientação para a primeira e para as interpretações subsequentes:

- i) O texto é uma unidade que resulta da interação orgânica das suas partes componentes;
- ii) o sentido de cada uma das partes consiste no papel que desempenha na formação do sentido do todo, de modo que *organicamente falando* as partes só por si não têm sentido: o seu sentido depende do seu contributo para o sentido do todo;
- iii) o sentido do todo é superior à soma do sentido das partes.
- iv) a função interpretativa está sujeita à lei do valor decrescente, i.e. o número de interpretações não pode crescer arbitrariamente.

Como começar? Uma primeira leitura é talvez indicativa do que será o sentido do todo. Esta indicação pode ser testada com uma segunda leitura, a qual permitirá a subdivisão do texto em partes, as quais como se vê por ii) - têm que convergir para iii) -. Com uma terceira leitura pode-se testar se a subdivisão é adequada, i.e., se contém todos os aspectos do texto que são interpretativamente relevantes e não deixa restos por interpretar. Se neste momento já se tem uma interpretação adequada relativamente à intuição original, é possível começar a considerar modificações na intuição original e proceder a construir uma segunda interpretação.

Aprendi a ler, como já disse acima, em Oxford, com Mr. Francis Warner em St. Peter's College. Mr. Warner era Reader em Poesia da Universidade e além das suas aulas de Literatura Inglesa (e fora do domínio das suas obrigações) ele oferecia às quintas feiras, a partir das cinco da tarde, uma classe informal (grátis), de cerca de noventa minutos de *close reading*, na qual podia participar qualquer estudante de qualquer outro colégio. A classe funcionava da seguinte maneira.

Às cinco da tarde, Mr. Warner já tinha em cima da sua mesa uma pilha de fotocópias de um texto, em geral de uma página ou menos. Em regime de *self-service* cada estudante, ao entrar, ia buscar a sua fotocópia, sentava-se no seu lugar e lia para si o texto. Um quarto de hora depois, Mr. Warner fechava a porta e lia ele o texto em voz alta, da primeira à última linha. Como a classe tinha lugar não numa sala de aula mas num dos quartos de Mr. Warner no colégio, de facto na sua biblioteca particular, os estudantes estavam dispostos num semicírculo e assim, após a sua leitura, Mr. Warner voltava-se para um dos *regulars*, de que eu fazia parte e de

que ele já conhecia o nome e dizia, por exemplo, se tinha lido a *Ode a uma Urna Grega*, voltando-se para mim: “*Mr. Lawrendzon, is beauty truth?*”, caso em que eu começava com a minha primeira intuição do que seria uma primeira interpretação do texto. A seguir, justificava a minha interpretação e a minha proposta da análise orgânica do poema.

Começava depois a discussão sobre as minhas propostas; novas propostas eram consideradas e a maior parte das vezes não havia tempo para se chegar à posição do próprio Mr. Warner. Problemas de referência eram facilmente tratados recorrendo aos livros que Mr. Warner tinha, em geral, já ao alcance da mão, no meu exemplo, toda a obra de Keats, o *Oxford English Dictionary*, o *Thesaurus* de Roget, etc.

A posição teórica de Mr. Warner era a de I. A. Richards. Duas obras principais eram constantemente citadas por ele, *How to Read a Page* e *Practical Criticism*. De Richards, Mr. Warner tinha herdado uma extraordinária acuidade semântica, que lhe dava a oportunidade de descobrir os sentidos mais recônditos e insuspeitados quer em palavras individuais quer em combinações de palavras. O seu rival era William Empson, do qual ele no entanto tinha uma elevada consideração sobretudo por *The Structure of Complex Words* e nas suas aulas de literatura inglesa, no insípido novo edifício da Faculdade, ele fazia uso da sua grande capacidade interpretativa e deixava muitas vezes os alunos estupefactos com uma das suas interpretações de um poema de T.S. Eliot ou de Ezra Pound.

Para se conhecer as posições pessoais de Mr. Warner, era preciso pertencer a um sub-grupo dos *regulars* da classe de quinta-feira, porque era com este pequeno grupo que Mr. Warner fazia os seus passeios em Christ Church Meadow. E foi assim que fiquei a saber que Mr. Warner escrevia ele próprio Poesia, mas de modo algum no estilo dos poetas modernistas que ele ensinava, Yeats, Eliot ou Pound. O seu poeta de cabeceira era Robert Graves e ao nosso passeio, de Christ Church Meadow até aos University Gardens, chamava-lhe ele precisamente *The Robert Graves Walk*. Mas o seu entusiasmo pela actividade de *close reading* e pela subtilidade de novas nuances não eram diminuídas nem pela bruma do parque nem pelo saltitar à sua frente de um dos muitos esquilos de Christ Church Meadow.

Acerca do valor comparativo do método de *close reading*, Mr. Warner nunca se pronunciou explicitamente mas a inferência a fazer é que, para ele, não existe outro melhor. Em todo o caso Mr. Warner, como uma personalidade romântica tardia, não estava directamente interessado em *resultados práticos*, muito menos em melhorar os seus ou os resultados de outrem. Ele conseguiu mostrar com convicção que para ele *close reading* era um fim em si próprio, cujo valor não dependia de uma justificação exógena.

É a clareza propriedade exclusiva de filósofos? E é a filosofia uma espécie de prosa? Vê a sua filosofia crucialmente como literatura?

A clareza em prosa é um predicado estilístico atribuível sobretudo a quem escreve com a tradição clássica às suas costas, não tem que ver com uma disciplina em particular como a filosofia, nem mesmo com a literatura.

Não é uma propriedade exclusiva de todos os filósofos, uma vez que se se considerar a produção filosófica conjunta das línguas germânicas e românicas, existe uma maioria de filósofos que cultiva o *estilo histriónico*, o qual se define precisamente pela rejeição da clareza em prosa e cujo instrumento básico é o recurso a um piscar de olho. Aqueles filósofos, seja qual for a sua filiação teórica, cujo estilo tem a propriedade da clareza, são hoje, mesmo em Oxford, que *in illo tempore* era para a definição de estilo o que o metro-padrão de Paris é para a definição de comprimento, uma minoria evanescente.

Na antiguidade clássica, a clareza só aparece de uma forma deliberada e conseguida na prosa de Platão e de Aristóteles. Na Idade Média, só os filósofos da Escolástica, a maioria dos quais não lia Aristóteles no original, chegaram a uma cultura da clareza essencialmente através da *educação para a forma* imposta pela sintaxe latina e da precisão de conteúdo imposta pelas regras da *disputatio*. Na Idade Moderna, enquanto Descartes é claro, Pascal é enigmático, Locke é claro, Leibniz é um paradigma de clareza, Kant é claro e por vezes obscuro e hoje a prosa filosófica é dominada por uma por vezes ruidosa maioria de praticantes, na qual se constata uma incoerente oscilação de estilos, entre o histriónico e o *bavard*.

Os meus exemplos mostram que não se deve ceder à tentação de reconduzir a dificuldade de se adoptar em filosofia um estilo decididamente claro, tal como nos querem fazer crer os praticantes do estilo *bavard*, ao próprio conteúdo da disciplina, usando uma analogia falaciosa com outras disciplinas onde *não é possível* escrever com uma decidível clareza, como em alquimia ou na teoria dos instintos de Freud.

Sucedem ainda que, na actualidade, esta maioria de pessoas que escreve filosofia já não teve uma educação clássica e não chegou, por isso, a ter o indispensável contacto pessoal com o núcleo de valores que define um estilo como superior a outro, e não é assim capaz de apreciar a elevação de forma que se obtém quando se passa de uma construção como “*conduz-nos, como prometeu o teu Filho, a toda a verdade*” para “*nos inducat in omnem, sicut tuus promisit Filius, veritatem*”.

E embora uma educação clássica não seja uma condição suficiente para se escrever com clareza, é no entanto uma condição necessária, pelo menos para aquelas pessoas que não receberam a raríssima graça paradoxal de um aticismo instintivo.

No curriculum filosófico, a educação clássica não foi substituída por uma outra forma, supostamente rival, de educação para a prosa. Foi simplesmente eliminada, em última análise, para aliviar o curriculum; mas esta eliminação só foi tornada possível e palatável pelo uso da impostura plebeia de que a verdade se exprime a si própria e não necessita nem de forma nem de estilo.

Acontece que esta recusa de uma *exigente* consciência estilística foi acompanhada por uma correspondente decadência da cultura gramatical, semântica e sintáctica, de tal modo que se tornou imperativo desmascarar a impostura analfabeta de que a verdade encontra a sua própria expressão.

Para o fazer, Michael Dummett compilou no seu livro *Grammar and Style* um conjunto vasto de exemplos desta forma de analfabetismo secundário, em textos de jornalistas dos melhores jornais de Londres, de filósofos conhecidos, como Hilary Putnam e de professores da própria Universidade de Oxford com funções de administração.

A dimensão *trágica* desta ignorância do padrão clássico na cultura do estilo só salta finalmente à vista quando se descobre, como o fez Dummett, que o estilo *bavard* do texto do seu Exercício 3, p. 120, não é da autoria de um par de jornalistas loquazes nem de filósofos americanos avessos à literatura clássica, mas antes de *professores de Inglês e de Literatura Inglesa* da própria Universidade de Oxford.

O documento usado no seu Exercício da p. 120 é o protocolo de uma sessão do Conselho Científico da Faculdade de Inglês e de Literatura Inglesa. A leitura deste documento dificilmente convenceria alguém, que tivesse a ambição de vir a descobrir o segredo dos ares altos no estilo, a substituir as línguas clássicas por um curso de Literatura, mesmo na Universidade que em tempos foi o árbitro da elegância estilística.

Em vista do facto de não existir uma definição unitária de “filosofia” tem-se que, em sentido absoluto, i.e., sem referência a uma definição previamente fixada de “filosofia”, não existe qualquer resposta, afirmativa ou negativa, para a questão de saber se a filosofia é uma espécie de prosa.

Em sentido relativo, i.e., fixando uma definição de “filosofia”, como por exemplo a que é usada pela grande maioria dos praticantes da disciplina no continente europeu, existe uma resposta afirmativa.

Para esta maioria, os escritos de Nietzsche, por exemplo, são ao mesmo tempo filosofia e prosa e é, obviamente, uma ambição dos praticantes deste grupo vir a escrever uma prosa como a de Nietzsche.

Mas ainda em sentido relativo, fixando agora uma definição diferente da usada pela maioria, definindo por exemplo “filosofia” como uma parte da ciência, existe uma resposta negativa. Nesta definição, a prosa de um filósofo como Frege, por exemplo, tem apenas por objectivo transmitir um conteúdo cognitivo e é, obviamente, a ambição dos praticantes deste grupo vir a escrever uma prosa como a de Frege, o melhor exemplo do qual foi o jovem Wittgenstein. Assim, do ponto de vista relativo, a questão tem duas respostas contraditórias e, do ponto de vista absoluto, não tem qualquer resposta.

É óbvio que se um filósofo não tem, *ab initio*, ambições estéticas e vê a sua prosa não como uma forma de arte mas antes como uma comunicação científica, a sua escrita em geral é um reflexo desta ambição inexistente: as palavras deixam de ser um fim em si e passam apenas a ser um meio de comunicação.

Existe no entanto uma perplexidade remanescente. Ela consiste em que os dois objectivos, o estético e o cognitivo, não são *deliberadamente*, embora possam ser *ocasionalmente*, convergentes. Mas se um conjunto de palavras é concebido como um fim em si, como na prosa de Walter Pater, o conteúdo cognitivo, se existe, é um acaso feliz; e se num texto filosófico se descobre que as palavras, concebidas apenas como um meio de comunicação, têm no entanto uma beleza destacável, essa beleza é igualmente um acaso feliz.

Assim a perplexidade dissolve-se constatando que, mesmo que toda a arte possa ser considerada como um acaso feliz, nem sequer os praticantes da filosofia *à la Nietzsche* aceitariam a ideia de que também a filosofia é um acaso feliz.

Não existe um problema das relações entre a minha filosofia e a literatura simplesmente pelo facto de eu não ter produzido uma filosofia e, se tivesse, não seria “minha” mas de todos, seria uma filosofia universal, uma vez que o meu ideal em filosofia é o ideal platónico ou de Leibniz. O seu conteúdo é a fertilização cruzada da matemática e da filosofia, de que a *Characteristica Universalis* era uma parte, e que é bem captado pela fórmula *philosophia mathematica*.

Na minha última visita a Michael Dummett, já depois de ele ser Emeritus, tive ocasião de discutir com ele este tema e, perante a sua surpresa pelo facto de eu não me considerar um filósofo, fui obrigado a explicar-me. E a explicação é a seguinte.

Essencialmente, trata-se de constatar o facto de que a minha actividade profissional no Departamento de Filosofia, o único espaço que me poderia ter inspirado a produzir a “minha” filosofia, foi exclusivamente a actividade de um professor de Lógica e um professor de Lógica não é, *eo ipso*, um filósofo.

Em particular, como já descrevi acima, mesmo os assim chamados *meus problemas* em Lógica foram exclusivamente de natureza didáctica e a minha imaginação foi, por isso também, exclusivamente activada para a descoberta daquela forma de exposição que tornasse possível o acesso à disciplina aos estudantes de Lisboa, na sua grande maioria sem a matemática do liceu e, pior ainda, portadores de uma aversão inconsciente a pensar rigorosamente.

Mas por outro lado, também reconheço que não me posso colocar na posição do M. Jourdain de Molière, em que o seu “*ni prose ni vers*” seria comparável à minha completa abstinência em filosofia. E tal como M. Jourdain não pode escapar, para a expressão do seu amor, à disjunção do mestre de Retórica “*em prosa ou em verso*”, também um professor de Lógica, mesmo enterrado em problemas didácticos, não pode escapar a assumir posições em filosofia.

Mas estas posições em filosofia, que involuntariamente acabei por assumir, viviam em grande parte em estado latente, preconsciente, e só se tornaram *indirectamente manifestas* através de opções irrecusáveis que mesmo um professor de Lógica tem que acabar por fazer.

Só neste sentido é que me é possível descrever a filosofia involuntária *subjacente* à minha actividade de professor de Lógica, descrevendo as opções que tive que tomar e à luz de que posições essas opções foram escolhidas.

Vou começar pelas posições. Em retrospecto, sou forçado a constatar, em primeiro lugar, a existência de uma posição em filosofia que mantive *antes e durante* toda a minha actividade profissional, nomeadamente, a de que não existe conhecimento de um objecto antes de se conhecer a estrutura em que ele actua e que, portanto, o conhecimento da estrutura precede epistemologicamente o conhecimento do objecto.

É claro que em momentos diferentes da minha carreira exprimi esta *convicção* de maneiras diferentes, mas é fácil de verificar que ela constitui uma orientação constante de todas as minhas publicações, desde a *Teoria Clássica da Dedução* até à minha recente utilização da demonstração de Euler do pequeno teorema de Fermat nos seminários sobre Estruturalismo em Filosofia da Matemática, a partir de 1999.

A segunda posição em Filosofia que mantive *antes e depois* de toda a minha actividade profissional, e que merece também por isso o epíteto de uma *convicção inabalável*, foi a de que a Lógica não é uma disciplina autónoma, diferente e conceptualmente anterior à Matemática, e que por isso a Matemática não pode ser explicada pela Lógica, como quem explica um fenómeno particular pela adunção de uma lei geral.

A separação entre a Lógica e a Matemática resulta, por um lado, do facto histórico de que no curriculum medieval a Lógica fazia parte do *Trivium*, juntamente com a Gramática e a Retórica, e a Matemática (nessa altura a Aritmética e a Geometria) fazia parte do *Quadrivium*, juntamente com a Astronomia e a Música e, por outro lado, também do facto histórico de que só tardiamente, em particular no século XIX, foi possível compreender e explicar a natureza das chamadas leis da Lógica, nessa altura ainda chamadas as leis do pensamento. Mas um par de contingências históricas não chega para constituir uma explicação da necessidade da separação entre a Lógica e a Matemática.

O que faz a teoria da inferência válida ser uma ciência é o facto de essa teoria descrever uma estrutura algébrica e a *Lógica é, por isso, uma parte da Matemática*. A consequência que daí se segue é que a Álgebra, como a sucessora da *Characteristica Universalis* de Leibniz, é a ciência anterior a todas as ciências, por ser aquela que produz a definição precisa do que é inferir validamente.

É igualmente fácil verificar que esta convicção constitui uma orientação constante das minhas publicações e do meu ensino, como se pode constatar pelas minhas aulas sobre o programa de Hilbert, onde levei alunos de Letras a compreender o Teorema do Resto Chinês *por já terem compreendido* o que é um Anel Comutativo.

Estas são as minhas *Ur-Intuitionen*, portanto as duas posições estratégicas que orientaram toda a minha actividade e que determinaram a minha opção fundamental na resolução do problema didáctico.

Essa opção consistiu em adoptar um formato *essencialmente sintáctico* em todos os aspectos do ensino. E tive então ocasião de fazer realmente a experiência reveladora de que uma proposição que permanecia incompreendida e indemonstrada enquanto eu tentava explicá-la fazendo apelo à intuição dos alunos, era imediatamente compreendida e demonstrada quando era apresentada *como uma fórmula*, a obter a partir de outras fórmulas, por meio de um conjunto de regras para a transformação de fórmulas.

Isto não me levou de modo algum a duvidar da existência da faculdade da intuição matemática, cuja existência é para mim indubitável, mas antes me convenceu que a esta faculdade só se pode fazer apelo depois de ela ter passado por um processo de maturação.

A intuição é uma faculdade inata, mas o seu exercício só é útil depois de ela ter sido formada por um processo gradual de ensino, para o qual utilizei a analogia orgânica da maturação. Apesar de não poder duvidar dos bons resultados didácticos do meu género de demonstração, deixei-me no entanto ferir pelo riso descendente com que as minhas demonstrações foram comentadas por um colega do departamento de Matemática. Mas salutarmente as minhas convicções sobrepuseram-se ao riso, eu não abandonei o método, os resultados continuaram a justificá-lo e recentemente tive o prazer de ver que mesmo um detentor da medalha Fields, Timothy Gowers em Cambridge, na sua conferência *Necessita a Matemática de uma Filosofia?*, reconhece explicitamente os bons resultados que ele próprio também obtém no ensino com a utilização do método sintáctico.

Justifico a minha escolha da *Characteristica Universalis* como o meu ideal em Filosofia por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, porque partilho a esperança de Leibniz de que não se trata de um ideal utópico, embora o ideal não tenha tido a aceitação generalizada no intervalo de tempo que tinha sido previsto por Leibniz e, em segundo lugar, por ter verificado, na minha própria experiência, que tudo o que aprendi em filosofia e em matemática só o consegui por ter tido a obstinação de transformar este ideal em prática diária.

São a sua filosofia e a sua prosa artística essencialmente reactivas, no sentido em que são modos que encontrou para reagir aos disparates do mundo?

Embora a expressão “reagir aos disparates do mundo” se possa interpretar de diversas maneiras, permanece indubitável que os meus interesses filosóficos e artísticos são, como facto biográfico, anteriores à minha percepção da existência dos “disparates do mundo” e não podem, por isso, ser considerados como uma reacção a estes.

Como já narrei acima, dato o nascimento daqueles interesses a seguir à II Guerra Mundial, no fim dos anos 40, enquanto a primeira vez que me apercebi de uma *desordem generalizada* no mundo à minha volta foi dez anos depois. Começou justamente com o conflito entre o Estado Novo e a Índia e a subsequente guerra colonial.

É hoje talvez difícil de compreender como é que é possível, a um jovem intensamente inquiridor, escapar à percepção da desordem do mundo à sua volta. Mas em retrospecto considero que isso foi tornado possível apenas pela conjunção de dois factores decisivos, o primeiro de carácter estrutural e o segundo apenas de ordem pessoal.

Em primeiro lugar, o nacionalismo insular em que o Estado Novo colocou o país, a ditadura militar, a censura aos meios de comunicação e a promoção deliberada, por esse mesmo Estado, da imagem pública e privada de uma plebe inculta que o aplaudia em espectáculos imbecis, tornou praticamente impossível aos portugueses, de qualquer nível de curiosidade, conhecer e viver sincronicamente os grandes temas do resto do mundo.

Em segundo lugar, o facto de as linhas formadoras da minha identidade, desde o fim da minha infância, terem sido traçadas por pessoas em situação de exílio, a fugir da sua imediata realidade e determinadas a *elevarem-se pela imaginação* a uma realidade superior. Entre estas pessoas havia diferenças interessantes, pelo que vale a pena separá-las em dois grupos distintos.

Num primeiro grupo, estavam aquelas pessoas que não tinham partilhado a euforia nacional-socialista e estavam, por isso, interessadas em esquecer a história recente da Alemanha. Estas refugiavam-se numa utopia retroactiva, onde o mundo ainda estava em ordem e se vivia na corte do Imperador Francisco José como na Idade do Ouro.

O segundo grupo era constituído por pessoas que tinham sido apoiantes ou funcionários do regime nacional-socialista, para quem o mundo também estava em ordem porque relativizavam a capitulação e acreditavam antes, sebastianisticamente, que a campanha de desnazificação seria derrotada pelo reconhecimento e pela divulgação dos *crimes dos aliados*, como o bombardeamento de Würzburg ou, depois, de Dresden.

De modo que quando parti para Angola, com 25 anos de idade, já não me foi possível desfazer o hábito de pensar que só pessoas de uma imaginação inferior pensam que o mundo é a realidade imediata e permitem que a sua vida seja ditada por ela.

Poder-se-ia pensar que uma vez fora de Portugal, primeiro como protagonista da guerra colonial e depois em Oxford, no meio da cultura democrática britânica, usufruindo de uma completa liberdade de imprensa e de expressão, os meus interesses passariam a ser uma reacção à desordem generalizada, percebida agora sem os filtros do passado. Não foi o caso, o que para mim demonstra que os meus interesses não são uma resposta ao estado caótico do mundo à minha volta e não têm por isso qualquer carácter reactivo.