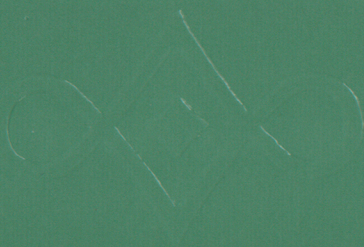


ÚLTIMOS ESCRITOS SOBRE A FILOSOFIA DA PSICOLOGIA

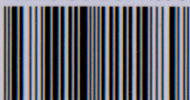
Ludwig Wittgenstein

2.^a Edição



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

ISBN 978-972-31-1198-9



9 789723 111989

the 1990s, the number of people in the world who are undernourished has increased from 600 million to 800 million (FAO 1996).

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Conference (1979) and the World Summit for Children (1990) have both called for action to reduce malnutrition. The United Nations Development Programme (1992) has also called for action to reduce malnutrition.

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Conference (1979) and the World Summit for Children (1990) have both called for action to reduce malnutrition. The United Nations Development Programme (1992) has also called for action to reduce malnutrition.

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Conference (1979) and the World Summit for Children (1990) have both called for action to reduce malnutrition. The United Nations Development Programme (1992) has also called for action to reduce malnutrition.

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Conference (1979) and the World Summit for Children (1990) have both called for action to reduce malnutrition. The United Nations Development Programme (1992) has also called for action to reduce malnutrition.

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Conference (1979) and the World Summit for Children (1990) have both called for action to reduce malnutrition. The United Nations Development Programme (1992) has also called for action to reduce malnutrition.

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Conference (1979) and the World Summit for Children (1990) have both called for action to reduce malnutrition. The United Nations Development Programme (1992) has also called for action to reduce malnutrition.

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Conference (1979) and the World Summit for Children (1990) have both called for action to reduce malnutrition. The United Nations Development Programme (1992) has also called for action to reduce malnutrition.

There is a growing awareness of the need to improve the nutritional status of the world's population. The United Nations World Food Conference (1979) and the World Summit for Children (1990) have both called for action to reduce malnutrition. The United Nations Development Programme (1992) has also called for action to reduce malnutrition.



Ludwig Wittgenstein

ÚLTIMOS ESCRITOS SOBRE A FILOSOFIA DA PSICOLOGIA

Ludwig Wittgenstein

Tradução de
ANTÓNIO MARQUES, NUNO VENTURINHA
e JOÃO TIAGO PROENÇA

Introdução de
ANTÓNIO MARQUES

Apresentação Histórico-Filológica de
NUNO VENTURINHA

2.^a Edição



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução dos originais alemães
intitulados

Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie I.
Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen
Oxford, Blackwell, 1982

Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie II.
Das Innere und das Äussere 1949-1951
Oxford, Blackwell, 1990

de
Ludwig Wittgenstein

Reservados todos os direitos
de harmonia com a lei.
Edição da
Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna. Lisboa
2014

VIVÊNCIA E SIGNIFICADO

Introdução aos
Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia
de Wittgenstein

“Aquilo que eu ofereço é a morfologia do uso de uma expressão. Mostro que esta possui espécies de usos com os quais nunca sonhámos. Em filosofia sentimo-nos *forçados* a olhar de uma certa forma para um conceito. O que eu faço é sugerir, ou mesmo inventar, outras formas de olhar para ele. Sugiro possibilidades que anteriormente não foram pensadas [...]”.

Declaração de Wittgenstein in Norman Malcom,
Ludwig Wittgenstein: a Memoir, Oxford, 1958.

I

Estes *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia* (UEFP) foram publicados em dois volumes na editora britânica Basil Blackwell por G. H. von Wright e Heikki Nyman, respectivamente em 1982 e 1992, ostentando o primeiro volume o subtítulo “Estudos Preliminares para a Segunda Parte das *Investigações Filosóficas*” e o segundo

“O Interior e o Exterior – 1949-1951”¹. De um ponto de vista temático, estas observações ou notas manuscritas de extensão diferenciada, mas em geral curtas, continuam os dois volumes de *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* da mesma editora, publicados respectivamente por G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright e Heikki Nyman, os quais reúnem um conjunto de textos mandados dactilografar pelo filósofo.

No entanto, estas derradeiras reflexões manuscritas, que Wittgenstein foi produzindo desde finais de 1948 até ao ano da sua morte, 1951, apresentam ao leitor mais atento a formação de núcleos temáticos, a insistência em certos conceitos e até diferentes formulações de problemas recorrentes. Assim justifica-se olhar para estes últimos manuscritos como um misto de continuidade e de novidade no seu pensamento. Já nos iremos referir ao grau de novidade destes textos, onde se joga aliás a pertinência da sua publicação.

Aspecto a sublinhar é o facto de muitas destas observações, em particular as que integram o Volume I, serem a repetição praticamente *ipsis verbis* de passagens da Parte II das *Investigações Filosóficas* (IF) (1953) editada por G. E. M. Anscombe e R. Rhees (tradução portuguesa de M. S. Lourenço, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987), a única obra após o *Tratado Lógico-Filosófico* a ser preparada como obra unitária pelo próprio Wittgenstein. Aliás con-

¹ Para uma informação histórica e filológica pormenorizada, ver, nesta edição, o estudo de Nuno Venturinha. Nela poderá o leitor colher elementos que confirmam a complexidade, as vicissitudes e a controvérsia associadas à edição da obra póstuma de Wittgenstein.

vém alertar o leitor destes *UEFP*, o qual eventualmente já conhece as *IF*, para que o próprio Wittgenstein apenas preparou para ser publicado o conjunto das 693 secções apresentadas por aqueles editores como constituindo a primeira parte do livro. Assim, a Parte II das *IF*, que o leitor encontra a seguir, dividida em 14 secções de extensão muito desigual, foi acrescentada por aqueles, a partir de textos manuscritos dos últimos anos de vida do filósofo (mais ou menos de 1946 a 1949). A verdade é que não existe evidência empírica, mediante testemunhos escritos ou orais, de que Wittgenstein pretendesse acrescentar uma segunda parte às 693 secções das *IF* que ele preparara, essas sim, para publicação¹.

Tratou-se pois de uma decisão polémica², e por muitos considerada mesmo abusiva, tanto mais que, hoje, parte da comunidade de investigadores especializados em aspectos histórico-filológicos procedeu a uma reconstrução bastante satisfatória das *IF*³ que mostra como a ela-

¹ Por exemplo, Joachim Schulte: "Questionável foi a decisão dos editores de acrescentar a chamada Parte II. Não existe nenhuma informação conhecida sobre se isto correspondia às intenções de Wittgenstein" (*Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1989, p. 130).

² Ver em particular os textos de G. H. von Wright e de Oliver R. Scholz na importante recolha de ensaios sobre a chamada Parte II das *IF*, sob o título *Wittgenstein über die Seele* (1995).

³ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen – Kritisch-genetische Edition*, ed. de Joachim Schulte em coordenação com Heikki Nyman, Eike von Savigny e Georg Henrik von Wright, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 2001. É significativa uma observação de Schulte relativa ao problema de uma Parte II

boração desta obra contém estratos diferenciados até estabilizar num escrito dactilografado de 1945-1946, uma "Spätfassung" (segundo a edição recente das *IF* por Joachim Schulte), com 693 secções correspondentes a 324 páginas, que hoje conhecemos como a Parte I das *IF*.

Voltando aos *UEFP* que circunscrevem os três últimos anos da vida de Wittgenstein (1948-1951), aliás de uma enorme produtividade sem desfalecimentos, não deixa de ser significativo que os seus editores e antigos discípulos tenham insistido em considerá-los uma parte essencial da sua actividade filosófica, aquela que porventura faltava para ser possível reconstituir um pensamento "global" do filósofo. Considerando tanto a Parte II das *IF* como o conjunto dos manuscritos que constituem os presentes *UEFP*, de que aquela é retirada, estamos perante um núcleo temático que aponta para uma dimensão renovada da filosofia wittgensteiniana. De facto, especialistas com a autoridade de G. H. von Wright e de Joachim Schulte, entre outros, consideram que as observações do último Wittgenstein sobre filosofia da psicologia representam realmente algo novo, uma reconfiguração de temas e conceitos, ainda que nunca se ponha em causa a total continuidade da metodologia e do estilo de pensamento. A definição precisa desse *novum* pode ser de difícil concretização; no entanto, é interessante notar as opiniões taxativas desses autores a este respeito. Para G. H. von

das *IF*, segundo a qual Wittgenstein menciona o desejo de escrever uma segunda parte para as *IF*, "mas que obra Wittgenstein em 1945-1946 e posteriormente tinha em mente não o sabemos" ("Introdução", *op. cit.*, p. 27).

Wright, sempre foi claro que “a chamada Parte II [das *IF*], juntamente com outros escritos tardios de Wittgenstein, devem ser compreendidos como o começo de uma nova direcção do seu pensamento”¹. Também J. Schulte defende que, precisamente na altura em que preparava as últimas páginas da última versão do dactiloescrito das *IF*, ou seja no princípio de 1946, Wittgenstein começou a trabalhar sistematicamente na filosofia da psicologia, de forma que se pode dizer que, por essa altura, “começa um novo capítulo no pensamento de Wittgenstein”². Seja como for, isto é, considere-se ou não exagerado o grau de novidade dos escritos tardios sobre filosofia da psicologia, ao ponto de constituírem “um novo capítulo” do percurso do filósofo, é um facto que se compararmos os grandes temas e conceitos dos *UEFP* com os dominantes nas *IF* (referimo-nos, claro, às 693 secções que constituem a Parte I desta obra, a única, como se viu, que Wittgenstein preparou para ser editada), salta à vista o novo lugar adquirido por problemas que naquela obra não tinham proeminência. Basta

¹ G. H. von Wright, “Prefácio” a *Philosophische Untersuchungen – Kritisch-genetische Edition*, ed. de Joachim Schulte em coordenação com Heikki Nyman, Eike von Savigny e Georg Henrik von Wright, Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 2001, p. 8.

² Joachim Schulte, “Introdução” a *Philosophische Untersuchungen – Kritisch-genetische Edition*, ed. cit., p. 28. Schulte baseia esta sua avaliação na análise de um manuscrito (MS 130) desta época que contém não só observações que foram integradas nas *IF*, mas também outro conjunto de textos que são já do âmbito da filosofia da psicologia, desse “novo capítulo” da filosofia wittgensteiniana.

pensarmos em temas como a perspectiva da primeira pessoa, frases expressivas *versus* frases descritivas, aspecto perceptivo, a dissimulação ou a dicotomia exterior-interior. É claro que qualquer destes conceitos não deixa de marcar a sua presença na Parte I das *IF*, mas é sem dúvida depois de aquela assumir a sua última forma (isto é, após 1945-1946) que Wittgenstein os trabalha com outra profundidade e autonomia. Basta pensarmos que o problema do aspecto, que ocupa um lugar tão significativo nos *UEFP*, aparece uma única vez nessa Parte I das *IF*, secção 536, onde esse conceito é relacionado com a interpretação de uma fisionomia ou de um acorde em música.

II

Qual a acepção wittgensteiniana de uma “filosofia da Psicologia”? Certamente algo bem distinto do estudo empírico dos fenómenos psicológicos, sob as instruções do método experimental. A Psicologia desenvolve-se ao longo do século XX como disciplina de base empírica e usando metodologias fundadas em linguagens matemáticas e estatísticas de crescente complexidade. Os compêndios de Psicologia oferecem sobretudo explicações funcionais dos fenómenos psicológicos, o que é natural numa disciplina que pretende adquirir o estatuto de saber científico. Nesse sentido, a Psicologia não pode abdicar do tratamento matemático-estatístico de variáveis estudadas em situação experimental. Por exemplo, o estudo da relação entre o sexo (variável independente) e a resposta a

determinados estímulos (variável dependente) ou entre a idade (variável independente) e a rapidez de aprendizagem de certas competências (variável dependente) constituem outras tantas correlações susceptíveis de *quantificação*. Aquilo a que, neste âmbito, se chama “explicação causal” assenta na correlação verificada entre pelo menos duas variáveis: a rapidez de aprendizagem desta competência particular explica-se pela forte correlação entre aquela e esta ou estas variáveis seleccionadas experimentalmente, etc., etc. À semelhança, aliás, da metodologia das outras ciências, esta é a estrutura metodológica mais geral da disciplina, a qual, convém desde já notar, tende a secundarizar a experiência ou a vivência subjectivas em favor da explicação causal referida. Sublinhe-se ainda que tal explicação supõe sempre um observador externo e manipulador das variáveis escolhidas, ou então uma perspectiva da terceira pessoa.

Voltando à pergunta inicial, podemos dizer que, por um lado, Wittgenstein trata os conceitos psicológicos e a Psicologia de um ponto de vista da filosofia clássica, ou seja, como investigação sobre os seus fundamentos ou primeiros princípios. Assim como em relação, por exemplo, à Matemática, existirá uma investigação acerca dos seus fundamentos, assim também em relação à Psicologia uma tal investigação é possível: “Para a Matemática é possível uma investigação bastante semelhante à investigação filosófica da Psicologia. Ela é tão pouco *matemática* quanto a outra é *psicológica*. Nela *não* se calcula, p. ex. não é Logística. Poderia merecer o nome de uma investigação dos ‘fundamentos da matemática’” (UEFP, I, 792). Mas, por outro lado, esse tipo de investigação filosófica

dirigida à Psicologia possui em Wittgenstein um sentido muito particular, que poderíamos articular em três grandes eixos: a) é uma investigação inseparável do emprego linguístico dos conceitos psicológicos; b) é uma investigação que tem como objecto o comportamento unitário (*das Benehmen*) do ser humano; e c) é uma investigação que assenta necessariamente na *vivência do significado*. São pois estes eixos principais que podem ajudar o leitor a orientar-se no conjunto aparentemente caótico e sem progressão dos *UEFP*.

Se destacarmos o *comportamento* como objecto da investigação filosófica da Psicologia, poderemos imaginar que a perspectiva de Wittgenstein será próxima das correntes chamadas comportamentalistas ou behaviouristas que levam ao limite a aplicação da metodologia das ciências físicas ao comportamento humano. No entanto, o comportamento, tal como é entendido por Wittgenstein, designa a unidade do ser humano, na multiplicidade das suas expressões ou exteriorizações, que Wittgenstein não pretende *explicar* da forma como se viu que a Psicologia experimental o faz. A sua pretensão é simultaneamente mais humilde e mais exigente: por um lado, não se pretende uma explicação mais ou menos definitiva do fenómeno; por outro, traça-se como objectivo a exploração descritiva dessa multiplicidade. Noutros termos, Wittgenstein prefere, metodologicamente, a descrição à explicação. O seu método descritivo explora o universo das exteriorizações, no sentido de manifestações para além da dicotomia subjectividade/objectividade que subjazem a toda a actividade humana. Na secção 571 das *IF*, a distanciação da própria Psicologia relativamente às ciências físicas era feita nos seguintes termos:

“Um paralelo enganador: a Psicologia trata dos processos da esfera do psíquico, como a Física trata dos processos da esfera do físico. Ver, ouvir, pensar, sentir, querer não são *no mesmo sentido* objectos da Psicologia como o movimento dos corpos e os fenómenos eléctricos são objectos da Física. E isso vê-se no facto de o físico ver, ouvir, reflectir sobre esses fenómenos, informar-nos acerca deles, enquanto que o psicólogo observa as *exteriorizações* (o comportamento) do sujeito”.

Aquilo de que a consideração filosófica da Psicologia parte é, pois, a expressão ou exteriorização, cujo estatuto devemos afastar do que é próprio do fenómeno físico. Este é, por assim dizer, completa exterioridade, existe sem um ponto de vista próprio. No universo da expressão humana encontra-se pois um elemento de interioridade que Wittgenstein quer sublinhar e manter intocável.

Nestes pressupostos, o primeiro problema a esclarecer no respeitante à filosofia da Psicologia é de ordem metodológica. À primeira vista esta desemboca prematuramente num paradoxo, ou seja, por um lado a expressão parece reduzir-se a uma ordem de exterioridade sem mais e, nesse sentido, apresenta-se como um objecto entre outros das ciências físicas; por outro lado, precisamente por ser *expressão*, remete para uma dimensão vivencial, em que a interioridade é irreduzível. Por exemplo, uma explicação fisiológica da visão do aspecto (tema dos mais importantes nestas observações) não dará conta do lugar que ocupa o fenómeno no processo cognitivo e até que ponto ele é uma vivência decisiva. De facto, é possível decerto explicar por que razão o sujeito não pode representar uma mesma figura *ao mesmo tempo* como uma

cabeça de pato e como uma cabeça de coelho. É possível apresentar esta ou aquela explicação fisiológica. Mas a descrição da mudança de aspecto, das expressões que lhe estão associadas, etc., é o que permite obter uma concepção ampla do fenómeno do "ver". O que é o ver compreensivo? E aquilo a que chamamos "ver" a que empregos linguísticos corresponde na prática da linguagem? Quais as expressões próprias desse ver¹? Voltaremos à frente a estes problemas, mas retenhamos o facto de o fenómeno psicológico, precisamente por ser vivência na primeira pessoa, não ser redutível à explicação fisiológica. Ao sugerir uma explicação desse tipo, Wittgenstein faz ver ao seu interlocutor que "a finalidade desta observação, no entanto, é colocar-te diante dos olhos aquilo que acontece sempre que nos é oferecida uma explicação fisiológica. O conceito psicológico paira intocado por cima da explicação fisiológica. E a natureza do nosso problema torna-se por isso mais clara" (*UEFP*, I, 777).

III

O estudo de conceitos e verbos psicológicos, entre os quais acreditar, intencionar, esperar (ter esperança), desejar, querer, etc., situa-se no centro da investigação filosófica sobre a Psicologia. A metodologia, como se referiu, é a da descrição das expressões e em particular das expressões linguísticas. Como é que se empregam estes concei-

¹ Cf. *UEFP*, I, 165 e segs.

tos e verbos nos nossos jogos de linguagem? Que significado é possível atribuir à diferença que existe entre um uso expressivo e um emprego descritivo de um mesmo verbo ou conceito? Como estabelecer diferenças, à primeira vista imperceptíveis, entre conceitos do mesmo âmbito semântico, por exemplo, crer, saber, desejar, etc.? Somos remetidos para aquilo a que Wittgenstein chama uma investigação gramatical, isto é, dos diversos usos que fazemos na nossa prática linguística quotidiana desses conceitos. Ora, um tipo de uso ou emprego da linguagem mais corrente e não menos importante é precisamente o seu emprego *expressivo*. Sem ele não existiria sequer comunicação entre humanos (e podemos alargar esta constatação a muitas outras espécies animais) ou aprendizagem da linguagem humana.

Faz parte do tipo de investigação que Wittgenstein nos propõe a introdução relevante da perspectiva do sujeito e, nesse sentido, haverá que procurar aquela em formas determinadas da expressão linguística. Quando se fala em perspectiva, é conveniente lembrar que ela se traduz ou exprime sempre numa certa forma linguística ou num certo jogo de linguagem. Um contributo importante para o conhecimento da natureza irreduzível da primeira pessoa encontra-se no chamado paradoxo de Moore, descoberto pelo filósofo G. E. Moore (1873-1958) e que consiste essencialmente no absurdo manifesto de afirmar uma crença e negar simultaneamente o conteúdo dessa crença, como no exemplo “está a chover e não acredito”. Frases do tipo “não acredito que p e afirmo que p” são no entanto absurdas, não porque o mesmo conteúdo “p” seja negado e afirmado ao mesmo tempo, mas porque esse

conteúdo é afirmado e negado a partir da *mesma perspectiva da primeira pessoa no indicativo presente*. Logo que “p” (neste caso, o conteúdo “estar a chover”) seja desligado dessa perspectiva, o paradoxo deixará de existir. Para tanto basta substituir aquela primeira frase por outra do género “está a chover e ele não acredita” ou “estava a chover e eu não *acreditei*”, proposições regidas, respectivamente, pela terceira pessoa ou pela primeira na forma verbal do pretérito.

A análise do paradoxo demonstra pois que este não assenta nas simultâneas afirmação e negação de um conteúdo proposicional (como encontramos na lógica formal), mas sim no facto de aquelas estarem ligadas a um certo estado subjectivo traduzido na primeira pessoa, nomeadamente a uma atitude de crença. O que é notável no paradoxo de Moore é a assimetria que ressalta entre o uso de conceitos e verbos em que a primeira pessoa se exprime e outros usos não expressivos daqueles. Repare-se que mesmo uma frase como “digo que chove e não está a chover” não é paradoxal como a nossa conhecida proposição “chove e não acredito”. Na verdade, eu posso dizer algo sem sinceridade, sem comprometimento da minha parte e por isso não acreditar naquilo que digo. “Digo que chove e não está a chover” implica pois uma falsidade, mas não é uma frase paradoxal no sentido de ser absurda. Porém, o mesmo não se passa com frases ou enunciados de crença. Estes (e outros que exprimem, na primeira pessoa, *intenção, desejo, querer, temor, esperança*, etc.) contêm algo da ordem da experiência ou da vivência do sujeito. A sua particularidade reside no facto de ser absurda a afirmação na primeira pessoa de *crença*,

intenção, querer, temer, esperar relativamente a um conteúdo qualquer “p” e a simultânea negação desse conteúdo (ou vice-versa). Viu-se como o paradoxo desaparece quando o conteúdo é desligado da forma verbal da primeira pessoa: “ele acredita que chove e não chove” deixa de ser absurdo. Uma língua em que não existisse o paradoxo de Moore seria uma língua sem a primeira pessoa do presente do indicativo¹.

É para a prioridade da vivência que se aponta com a análise dos usos expressivos dos chamados verbos psicológicos, uma prioridade que se mostra na assimetria acima referida. “Podemos desconfiar dos nossos próprios sentimentos, mas não da nossa própria crença” (UEFP, I, 419), observa Wittgenstein, numa alusão a essa prioridade. Por isso a Filosofia mostra como aquilo que é do âmbito da Psicologia não pode alienar a dimensão da vivência, ainda que esta não possa estudar-se através de um pretensão método introspeccionista. Por isso mesmo, ele sugere-nos: “Não tentes analisar a vivência em ti mesmo!” (UEFP, I, 548).

IV

O aspecto e a sua íntima relação com o jogo de linguagem concentrou e estimulou Wittgenstein nesta última

¹ “O paradoxo de Moore não existiria nessa linguagem; em vez dele haveria um verbo que não teria primeira pessoa do presente” (UEFP, I, 85). Cf. ainda a observação 83.

fase das suas investigações. Mais uma vez, o que lhe interessou verdadeiramente não foi tanto o estudo empírico de fenómenos da percepção que a Psicologia da Forma desenvolveu nos anos 20 e 30, com autores como Max Wertheimer, Kurt Koffka ou Wolfgang Köhler e as suas obras sobre a Psicologia da *Gestalt*, mas sim a interacção da linguagem no seu uso, com a experiência cognitiva e o significado. Pode dizer-se que as reflexões wittgensteinianas sobre o aspecto da forma visual (ou da percepção em geral) é um complemento fundamental da sua convicção de que uma linguagem natural não produz experiência cognitiva ou comunicativa, a não ser que consideremos cada palavra como uma fisionomia particular, quase como um rosto que olha para nós. Mais do que um símbolo, que é sempre de ordem cultural, a palavra, de certo modo, não “espera” uma interpretação, mas sim uma reacção, um comportamento. Será que podemos separar na compreensão de algo (de uma palavra, de uma imagem, de uma melodia) o ver ou o ouvir do fazer, da acção? Essa é uma separação que Wittgenstein, pacientemente, paulatinamente e com inigualável subtilidade, desmonta, para apresentar uma imagem do que é a compreensão como uma síntese de tudo isso, no entanto sustentada pela acção, pelo *Tun* goetheano. Reencontramos aqui não apenas Goethe, mas também uma concepção onde encontramos Kant: introduzimos nas coisas o seu significado, através da nossa acção judicativa.

A mudança de aspecto é explorada através de repetições exaustivas, experiências de pensamento, numa série de reflexões que frequentemente parecem ao leitor diversas formas de impasse. No entanto, é possível a Wittgenstein

realizar paulatinamente distinções conceptuais que revelam verdadeiras descobertas no domínio da percepção. Por exemplo, a distinção entre diferentes tipos de mudança de aspecto: a cabeça coelho-pato, a dupla cruz branca e preta, o triângulo como triângulo caído. Estes são três exemplos de mudança de aspecto de tipo diferente e de significado diferente para as suas investigações filosóficas. Porque será que ele confere, por exemplo, maior importância à vivência da mudança de aspecto da cruz dupla (ver na figura ora uma cruz preta num fundo branco, ora uma branca num fundo preto) do que à mudança de aspecto de um triângulo para metade de um paralelogramo (ou seja, ver um, a figura ora como triângulo, ora como metade de um paralelogramo)? Como Wittgenstein refere (*UEFP*, I, 699), a primeira vivência parece ser “de um tipo mais fundamental”. Mas porquê? A resposta talvez nunca seja dada de forma clara, mas não será arriscado dizer que o que se valoriza na mudança de aspecto é a característica de poder ver algo *como*, sem a intervenção de outras faculdades intelectuais criadoras como, por exemplo, a imaginação. Não há que usar a imaginação para passar a ver naquela figura uma cabeça de pato onde anteriormente se via uma cabeça de coelho.

Wittgenstein está particularmente interessado nessa espécie de encontro “imediatamente” entre o meu ver (o meu olhar inteligente humano) e as formas, sejam estas figuras, palavras escritas ou sons. Só não será absolutamente imediato na medida em que a mediação da linguagem, ou desta sempre sob a forma de jogo de linguagem, intervém. Aquilo que é próprio da visão do aspecto é a expressão que lhe está associada, ou seja, “agora vejo isto *como...*”.

"Há muitas espécies da vivência de aspecto. É-lhes comum a expressão: "Agora vejo-o como *isto*"; ou "Agora vejo-o *assim*"; ou "Agora é *isto*, agora *isto*"; ou "Ouço-o agora como..., anteriormente ouvi-o como...". Mas o esclarecimento destes "*isto*" e "*assim*" é de uma inimaginável diversidade em diferentes casos" (UEFP, I, 588). A capacidade desenvolvida pela própria prática linguística de ver a mesma figura ora como *isto*, ora como aquilo pode parecer uma competência trivial e algo irrelevante na reflexão filosófica, mas o que Wittgenstein pretende explorar é a articulação necessária entre diversas competências que devem ser vistas unitariamente: o ver, o compreender, o jogo de linguagem. Diríamos mesmo que a experiência da mudança de aspecto e a respectiva expressão correspondem a formas elementares da compreensão humana. É pois muito significativa a afirmação de que "se poderia também dizer assim: à mudança de aspecto é essencial o *espanto*. E espanto é pensar" (UEFP, I, 565).

Ver não é nunca um ver passivo, um ver que se limita a registar impressões que desencadeiam mecanicamente um certo efeito, e o mesmo se passa com o ouvir. Ver e ouvir são capacidades compreensivas, em que a componente aspectual é determinante. Não existe ver (ou ouvir) compreensivo, sem ser potencialmente aspectual, sob a instrução de uma voz que nos ordene ver agora *isto como isto*. Wittgenstein convida-nos a imaginar pessoas desprovidas desse ver ou olhar aspectuais. O que aconteceria então, por outras palavras, que forma de vida se estaria assim a produzir? Pessoas que não tivessem a possibilidade de transitar de um para outro aspecto, que não pudessem "ver *isto como...*", que fossem incapazes de ter

consciência da mudança. Porque será tão importante a hipótese de uma imaginária “cegueira ao aspecto”? Na resposta de Wittgenstein encontramos também a explicação da importância do estudo do aspecto.

“A importância do conceito de ‘cegueira em relação ao aspecto’ reside no parentesco do ver de um aspecto com a vivência do significado de uma palavra. De facto, a nossa pergunta é a seguinte: ‘O que é que se retira à pessoa que não *possui a vivência* do significado de uma palavra?’ – Aquele que, por exemplo, não pudesse proferir isoladamente a palavra banco uma vez com um significado, outra vez com outro, ou que não notasse que sempre que proferimos a palavra dez vezes de seguida é como se perdêssemos o seu significado e se tornasse um simples som” (UEFP, I, 784).

O parentesco a que Wittgenstein se refere entre a experiência do ver ou ouvir aspectuais e a vivência do significado de uma palavra conduz ao âmago da filosofia da Psicologia tal como ela é interpretada nestes seus últimos escritos. Não existe significado sem vivência do significado¹. O ser humano multiplica-se nas mais variadas actividades, mas se queremos captar um centro unitário que lhes dê sentido, devemos ser capazes de isolar um núcleo.

¹ Cf. por exemplo: “‘Se não se *tivesse a vivência* do significado das palavras, como poderíamos então rir com anedotas?’ [cabeleireiro e escultor] – Rimos com essas anedotas e nessa medida (p. ex.) poder-se-ia dizer que temos a vivência do significado” (UEFP, I, 711).

Ora, este é constituído pela vivência (*Erlebnis*) e pela expressão linguística. Pode dizer-se que a filosofia de Wittgenstein é um trabalho sistemático sobre a absoluta solidariedade existente entre vivência e linguagem. Apenas esse trabalho evita uma concepção da Psicologia totalmente funcionalista ou, pelo menos, como uma inclinação fortemente redutora. Quando Wittgenstein afirma que “nós ‘vivenciamos’ a expressão do pensamento” (*UEFP*, I, 809), entendendo sempre expressão por expressão linguística; é precisamente a essa indestrutível solidariedade que se refere. Como seria uma forma de vida sem compreensão aspectual, ou sem vivência da expressão e do significado? Certamente uma forma de vida não humana.

V

Apesar da prioridade da vivência, o método de Wittgenstein, como já se viu, assenta numa descrição do comportamento. Este deve ser entendido essencialmente como capacidade de expressão ou exteriorização, no sentido já esclarecido. De qualquer modo, aquilo de que a Psicologia se ocupa é sem dúvida da ordem do exterior, por oposição a uma concepção clássica da disciplina ligada à introspecção e à vida interior. Porém, a via de uma metodologia introspectiva não é a escolhida por Wittgenstein, desde logo porque o princípio em que assenta a sua filosofia (incluindo a do período do *Tratado*) é o de que “um ‘processo interior’ necessita de critérios exteriores” (*IF*, 580).

Como é então possível falar de um interior, requerido aliás pela irredutibilidade da vivência? Se admitirmos um interior, em oposição a um comportamentalismo radical, mas também num sentido contrário ao introspeccionismo clássico, qual o seu estatuto? Reduzir-se-á ao conjunto das exteriorizações? Mas, nesse caso, parece que não será possível o acesso directo ao interior, mas sim, pelo contrário, um acesso sempre mediado pelo que exteriormente aparece. Assim se formula o problema do estatuto do interior na filosofia da Psicologia wittgensteiniana. Porém, neste ponto, alguém notará que o acesso ao interior, a sua possível descrição pode ser concretizada pelo próprio de uma forma que o outro não pode. O que nos reconduz ao problema da introspecção e ainda ao tema da evidência. Não pode o próprio descrever e isolar com evidência as suas vivências de um modo que o outro não pode? Wittgenstein nega esse pressuposto e grande parte das reflexões do Volume II destes *UEFP* tratam precisamente dos critérios de evidência com que se descreve o interior e o papel que aí desempenha o critério externo. A experiência mostra que muitas vezes o outro é capaz de descrever melhor o meu interior, os meus “estados de espírito” do que eu próprio consigo. Tal nada tem a ver com o facto inquestionável de somente eu sentir o que sinto. O que está em causa é a capacidade (fundamentalmente linguística) de descrever as minhas exteriorizações, capacidade que eu posso não possuir. O que gera assimetria entre aquele que terá um acesso ao seu interior e outra pessoa que não tem não é uma, por assim dizer, maior facilidade em descrevê-lo, ou um conhecimento mais certo de que outro não é capaz. A assimetria reside sim na minha

diferente relação com as minhas expressões ou exteriorizações. Destas eu não posso duvidar ou, ao contrário, conhecer: não tem sentido dizer que “duvido que tenho esta intenção” ou “duvido que acredito”, assim como também não é um modo adequado de me exprimir afirmar que “sei que duvido que ...”. Ou “sei que acredito que...”. Por outras palavras, entre as minhas vivências (o meu interior) e eu próprio não existem as expressões ou exteriorizações. Mas evidentemente tem sentido outra pessoa dizer que “duvido que A.M. tenha essa intenção” ou “sei que A.M. acredita que...”. Esta assimetria não é, no entanto, cognitiva, pois que não se defende aqui que o próprio *saiba mais* sobre as suas vivências do que o outro, mas é de ordem expressiva: apenas o próprio pode exteriorizar o seu interior, as suas vivências, o outro pode ler o significado destas. Mas por vezes acontece que a minha intenção ou a minha crença não é por mim próprio conhecida como é conhecida por outra pessoa. Toda a terapêutica psiquiátrica ou psicanalítica que envolve paciente e terapeuta se baseia no pressuposto de que o ponto de vista externo determina a revelação de elementos do interior a que o próprio não teve acesso. A assimetria referida não põe em causa o facto de existirem critérios de evidência ou de incerteza, quer para uma pessoa (a que fala na primeira pessoa), quer para outra, que observa ou descreve a primeira.

Por outro lado, a evidência de qualquer informação ou conhecimento do interior será sempre referida a critérios e só podem ser externos. Por isso, quando se gera a incerteza relativamente a estes, aparece também a incerteza acerca do interior: “A uma incerteza a respeito do

interior corresponde, portanto, uma incerteza sobre o exterior”, nota Wittgenstein, que acrescenta: “[t]al como a uma incerteza acerca do número que resulta de um cálculo corresponde uma incerteza sobre o sinal que estará no fim do cálculo” (UEFP, II, 52). Não se pode afirmar que para Wittgenstein haja prioridade do interior sobre o exterior ou o contrário. O que ele quer sublinhar é a interdependência entre os dois conceitos, a qual se joga sempre ou na ausência de critérios de evidência para algo de interior (uma qualquer vivência) ou, pelo contrário, na sua presença. Aquele seu sorriso é a imagem evidente de felicidade? Que critério usar aqui? Sempre que ele sorri, está feliz ou isso também pode ser expressão de tristeza? E de certas pessoas diremos que esse sorriso é *sempre* a expressão da sua felicidade. Mas doutras não o afirmaremos, etc., etc. A incerteza ou a certeza quanto ao critério de evidência quanto à existência desta ou daquela experiência interior está na base da própria dicotomia interior-exterior. “Não é a relação do interior com o exterior que explica a incerteza da evidência, mas, ao invés, esta relação é apenas uma apresentação pictórica desta incerteza” (UEFP, II, 50). Este par é em Wittgenstein uma representação construída nos nossos jogos de linguagem, em que palavras como *externo, interno, interioridade, evidência, autenticidade, dissimulação, vivência*, etc., etc. são empregues nas mais variadas formas e nos mais distintos contextos. O que a filosofia da Psicologia de Wittgenstein propõe é uma espécie de actividade terapêutica que consiste na comparação e na diferenciação desses múltiplos jogos de linguagem. No espaço desta “Introdução” não é

possível mostrar como, em última análise, estas reflexões que preenchem o Volume II perseguem um objectivo que o filósofo nunca abandonou: o auto-aprisionamento no solipsismo e no dogmatismo. Só a atenção extrema e subtil aos contornos da expressão linguística preserva desses males.

ANTÓNIO MARQUES

Bibliografia

- BOUVERESSE, Jacques, *Le Mythe de l'Intériorité*, Minuit, Paris, 1976.
- COMETTI, Jean-Pierre, *Ludwig Wittgenstein et la Philosophie de la Psychologie*, PUF, Paris, 2004.
- HACKER, P. M. S., *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- MARQUES, António, "Aspect and Voice in Wittgenstein's Philosophy of Psychology", *Cadernos de Filosofia*, 16, 2004, Colibri, Lisboa, pp. 41-51.
- MARQUES, António, "Expressive Language Games" in *Language, Communication, Seduction*, ed. de F. Brisard, Bart Vandena-bele, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam, 2004, pp. 129-138.
- MARQUES, António, *O Interior – Linguagem e Mente em Wittgenstein*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.
- MARQUES, António, "Wittgenstein on Dissimulation and the Constitution of the Inner" 22. International Wittgenstein Symposium, Kirchberg, vol. I, 2001.
- SCHULTE, Joachim, *Erlebnis und Ausdruck, Wittgenstein's Philosophie der Psychologie*, Philosophia Verlag, München, 1987.
- SCHULTE, Joachim, "Aspects and Meaning" in *Cadernos de Filosofia*, 16, 2004, Colibri, Lisboa, pp. 25-40.
- TER HARK, M. *Beyond the Inner and the Outer*, Kluwer Academic Publisher, Dorderecht, 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen – Kritisch-genetische Edition*, ed. de Joachim Schulte em coordenação com Heikki Nyman, Eike von Savigny e Georg Henrik von Wright, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 2001.

Wittgenstein über die Seele, ed. de Eike von Savigny/Oliver Scholz, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Volume 2, ed. de G. H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford, 1992.

Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-47, ed. de P. Geach, K. J. Shah, A. C. Jackson, Harvester, Wheatsheaf, 1988.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Volume 1, ed. de G. H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

APRESENTAÇÃO HISTÓRICO-FILOLÓGICA

Quando Wittgenstein morreu, a 29 de Abril de 1951, deixou nas mãos de três antigos alunos seus – Rush Rhees, Elizabeth Anscombe e Georg Henrik von Wright – um extenso espólio filosófico, usualmente conhecido pelo termo alemão *Nachlass*¹. Embora sem experiência editorial e confrontados com material que não continha quaisquer indicações para publicação, os *Nachlassverwalter*, como são conhecidos, começaram prontamente a investi-

¹ No seu testamento pode ler-se: “I give to Mr. R. Rhees Miss G. E. M. Anscombe and Professor G. H. von Wright of Trinity College Cambridge All the copyright in all my unpublished writings and also the manuscripts and typescripts thereof to dispose of as they think best [...]. I intend and desire that Mr. Rhees Miss Anscombe and Professor von Wright shall publish as many of my unpublished writings as they think fit [...]” (cit. por Michael Nedo, *Ludwig Wittgenstein. Wiener Ausgabe: Einführung/ Ludwig Wittgenstein. Vienna Edition: Introduction*, Wien, Springer, 1993, p. 52). É de salientar que, por essa altura, os testamentários desconheciam completamente a verdadeira dimensão do legado, cerca de 20 000 páginas. Só com o passar do tempo é que os diversos documentos foram sendo descobertos, os últimos dos quais apenas há poucos anos, tendo vindo a ser o catálogo dos escritos wittgensteinianos publicado pela primeira vez por von Wright em 1969 e progressivamente completado. Actualmente estão catalogados 83 manuscritos (MSS 101-183), 46 dactiloscritos (TSS 201-246) e 11 ditados (DS 301-311). Cf. G. H. von Wright, “The Wittgenstein Papers”, in *Ludwig Wittgenstein*,

gar esse espólio, procurando descortinar quais as parcelas que poderiam ser objecto de edição.

A primeira obra que decidiram tornar pública foi, evidentemente, aquela que pensaram estar mais próxima de ser considerada uma obra finalizada: as *Investigações Filosóficas*, na versão do TS 227, a chamada “versão final”, à qual decidiram adicionar o TS 234¹. Era sabido que Wittgenstein trabalhara durante anos a fio nesse texto, tendo, inclusive, versões anteriores dele sido propostas à Cambridge University Press, primeiro em 1938 e depois em 1943-1944 – devendo esta última edição incluir igual-

Philosophical Occasions 1912-1951, ed. de James C. Klagge e Alfred Nordmann, Indianapolis, Hackett, 1993, pp. 480-506, e bem assim o “2002 Addendum to von Wright’s ‘The Wittgenstein Papers’”, in Ludwig Wittgenstein, *Public and Private Occasions*, ed. de James C. Klagge e Alfred Nordmann, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2003, pp. 407-410.

¹ *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, ¹1953, ²1958, ³2001. Os dactiloscritos a partir dos quais o texto foi impresso acabaram por se perder, tendo subsistido, no entanto, uma cópia do primeiro, que foi a que von Wright catalogou como TS 227. Uma segunda cópia foi encontrada em 1993, estando, tal como a outra, repleta de alterações, em várias mãos. Essas alterações diferem de um exemplar para o outro e bem assim para a versão impressa. Esses dois dactiloscritos são hoje referidos como TSS 227 a e b. Veja-se a este respeito David G. Stern, “Toward a Critical Edition of the *Philosophical Investigations*”, in Kjell S. Johannessen e Tore Nordenstam (eds.), *Wittgenstein and the Philosophy of Culture. Proceedings of the 18th International Wittgenstein Symposium*, Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1996, pp. 298-309.

mente o *Tractatus Logico-Philosophicus*¹. Essa primeira proposta, a denominada “versão inicial”, tinha por base, tal como as *Investigações* que conhecemos, dois dactiloscritos (sc. 220 e 221), a que se juntava um prefácio (TS 225), no qual Wittgenstein fala de duas partes distintas da obra². Atendendo ao trabalho de revisão realizado no(s) TS(S)

¹ Veja-se, acerca deste ponto, G. H. von Wright, “The Origin and Composition of the *Philosophical Investigations*”, in Wittgenstein, Oxford, Blackwell, pp. 111-136, na circunstância pp. 120-122. O *Tractatus* havia saído originalmente, sob o título de “Logisch-philosophische Abhandlung”, no último número da revista alemã *Annalen der Naturphilosophie* (14, 1921, pp. 184-262), tendo sido reeditado em 1922, com uma tradução de C. K. Ogden [e F. P. Ramsey] (London, Kegan Paul, ed. revista em 1933).

² Cf., complementarmente, uma carta de Wittgenstein a von Wright de 13 de Setembro de 1939, onde é feita alusão ao que seria “o primeiro volume do [seu] livro” (“Letters from Ludwig Wittgenstein to Georg Henrik von Wright”, ed. de G. H. von Wright, in: Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, pp. 459-479, aqui n.º 3), alusão essa já feita em duas outras cartas, a John Maynard Keynes, de 1 de Fevereiro de 1939, e a George Edward Moore, do dia seguinte (Ludwig Wittgenstein, *Cambridge Letters. Correspondence with Russell, Keynes, Moore, Ramsey and Sraffa*, ed. de Brian McGuinness e G. H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1995, n.ºs 183-184). Toda a correspondência de Wittgenstein conhecida, à excepção da mantida com Ben Richards, a qual aguarda por publicação em 2020, encontra-se reunida em *Gesamtbriefwechsel. Innsbrucker elektronische Ausgabe*, ed. de Monika Seekircher, Brian McGuinness e Anton Unterkircher, em nome do Instituto de Investigação Arquivo Brenner, Charlottesville, VA, IntelLex, 2004.

222(-224), composto(s) por recortes de uma cópia do TS 221¹, é de todo provável que a segunda proposta não incluísse unicamente o TS 239, a chamada “versão inicial melhorada” (da primeira parte), decorrente do TS 220, comportando, portanto, também duas partes². E numa carta a Rhees, de 13 de Junho de 1945, Wittgenstein faz saber que “[tinha] estado a trabalhar *muito* bem desde a Páscoa”, encontrando-se nessa altura “a ditar algum material, observações, algumas das quais [pretendia] incorporar no [seu] primeiro volume”³.

Ora, se os TSS 220 e 239 correspondem às secções 1-189a das *Investigações*, o mesmo já não acontece ao nível da segunda parte do livro, já que o TS 234, de onde aquela foi impressa, nada tem que ver com os TSS 221-222, que versam sobre a filosofia da Matemática e não sobre a filosofia da Psicologia. Num estudo recente, Brian McGuinness informa mesmo que “o pacote que contém uma

¹ O TS 222 só não constitui uma revisão total do TS 221 porque Wittgenstein separou dele dois módulos, que foram catalogados como TSS 223 e 224.

² Veja-se, nesta direcção, G. H. von Wright, “The Origin and Composition of the *Philosophical Investigations*”, p. 122, assim como Joachim Schulte, “Einleitung”, in Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen – Kritisch-genetische Edition*, ed. de Joachim Schulte, em colaboração com Heikki Nyman, Eike von Savigny e G. H. von Wright, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, pp. 21-23.

³ Ludwig Wittgenstein, *Gesamtbriefwechsel. Innsbrucker elektronische Ausgabe* (os documentos não estão numerados, sendo apresentados por datas).

[das] cópias[s] subsistente[s] do dactiloscrito 227 [...] está rotulado 'Philosophie der Psychologie'', salientando que "[o] título 'Investigações Filosóficas' foi sempre pensado para cobrir igualmente o material matemático"¹. Assim não entenderam Anscombe e Rhees, os editores das *Investigações*², decidindo, em conjunto com von Wright, editar

¹ Brian McGuinness, "Manuscripts and Works in the 1930s", in *Approaches to Wittgenstein. Collected Papers*, London, Routledge, 2002, pp. 270-286, neste caso p. 286. E atente-se ao que Wittgenstein escreve no prefácio às *Investigações*, datado de Janeiro de 1945: "Neste volume publico os pensamentos em que sedimentaram as investigações filosóficas com que me ocupei nos últimos 16 anos. Os objectos destes pensamentos são múltiplos: o conceito de significado, de compreensão, de proposição, de lógica, os fundamentos da matemática, os estados de consciência e ainda outros" (*Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, trad. de M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, ¹1987, ²1995, p. 165 [trad. ligeiramente modificada]).

² Em várias edições, incluindo a portuguesa, von Wright é erroneamente mencionado como um dos editores da obra (cf. *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, p. 161), o que é, no mínimo, curioso visto que ele é, na verdade, um crítico dessa edição. Cf. G. H. von Wright, "The Origin and Composition of the *Philosophical Investigations*", pp. 135-136, e, sobretudo, "The Troubled History of Part II of the *Investigations*", in Joachim Schulte e Göran Sundholm (eds.), *Criss-Crossing a Philosophical Landscape. Essays on Wittgensteinian Themes Dedicated to Brian McGuinness*, *Grazer Philosophische Studien* 42, 1992, pp. 181-192, em especial pp. 186-188. Para uma outra crítica, veja-se Oliver Scholz, "Zum Status von Teil II der *Philosophischen Untersuchungen*", in Eike von Savigny e Oliver Scholz (eds.), *Wittgenstein über die Seele*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, pp. 24-40.

separadamente os TSS 222 e 223, bem como uma vasta selecção de manuscritos ulteriores (117, 121-122 e 124-127), sob a designação de *Observações sobre os Fundamentos da Matemática*, em 1956¹.

As publicações de cariz fragmentário foram-se então sucedendo e seria de duas iniciativas editoriais de von Wright, ambas realizadas juntamente com Heikki Nyman, que nasceriam os *Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia*, de que um primeiro volume, *Estudos Preliminares para a Segunda Parte das Investigações Filosóficas*, apareceu em 1982 e um segundo, *O Interior e o Exterior 1949-1951*, em 1990². Estes volumes, que constituem, na realidade, a última selecção feita a partir do *corpus* wittgenstei-

¹ *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik/Remarks on the Foundations of Mathematics*, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell. Uma segunda edição, também bilingue, foi publicada em 1967, enquanto que uma terceira, somente do texto alemão – a tradução inglesa sairia quatro anos depois –, apareceu em 1974 (in Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Volume 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp [= *Werkausgabe*, Volume 6, 1984]), incorporando, para além de outras selecções daqueles manuscritos, o TS 224 e material proveniente do MS 164.

² *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie I. Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen/Last Writings on the Philosophy of Psychology I. Preliminary Studies for Part II of Philosophical Investigations*, trad. de C. G. Luckhardt e Maximilian A. E. Aue, Oxford, Blackwell; *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie I. Das Innere und das Äussere 1949-1951/Last Writings on the Philosophy of Psychology I. The Inner and the Outer 1949-1951*, trad. de C. G. Luckhardt e Maximilian A. E. Aue, Oxford, Blackwell.

niano¹, vêm na sequência das *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*, também editadas em dois volumes, o primeiro da responsabilidade de Anscombe e von Wright e o segundo de von Wright e Nyman, ambos de 1980². O prefácio dos editores ao primeiro volume dos *Últimos Escritos* começa, justamente, por destacar que, “[a]o contrário dos dois volumes das *Observações* [...], estes [...] não se baseiam em dactiloscritos”. Esses dactiloscritos são os itens 229 e 232, ao que tudo indica de 1947 e 1948, res-

¹ Poucos anos depois do aparecimento do segundo volume dos *Últimos Escritos* seria publicado o espólio no seu conjunto (*Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, ed. do Arquivo Wittgenstein da Universidade de Bergen, Oxford, Oxford University Press, 1998-2000), tendo entretanto vindo a público somente dois manuscritos, qualquer deles editado integralmente: o MS 166, denominado pelo autor “Notas para a ‘Conferência Filosófica’” (“Notes for the ‘Philosophical Lecture’”, ed. de David G. Stern, in Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions 1912-1951*, pp. 445-458), e o MS 183, descoberto em 1993 no espólio de Rudolf e Elisabeth Koder, que seria intitulado *Movimentos do Pensar. Diários 1930-1932, 1936-1937* (*Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932, 1936-1937*, ed. de Ilse Somavilla, 2 vols., Innsbruck, Haymon, 1997). Sobre esta última edição, realizada já em colaboração com o projecto norueguês da *Gesamtausgabe wittgensteiniana*, veja-se a nossa recensão em *Cadernos de Filosofia* 12, 2002, pp. 81-90.

² *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie I/Remarks on the Philosophy of Psychology I*, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell; *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie II/Remarks on the Philosophy of Psychology II*, trad. de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue, Oxford, Blackwell.

pectivamente. No seu prefácio ao primeiro volume das *Observações*, Anscombe e von Wright escrevem que “[lhes pareceu] correcto [publicá-los] *in toto* em dois volumes”. Contudo, o TS 232, estando paginado 600-773, corresponderia, claramente, a uma parte posterior de um único texto, certamente ligado aos TSS 228-229, cuja paginação é contínua de 1 a 457, tal como é contínua a numeração das secções, de 1 a 1804, pelo que poderá causar estranheza que, ainda que aparentemente se tenha perdido o bloco das páginas 458-599 e a despeito da repetição de material já publicado na primeira parte das *Investigações*, o TS 228, intitulado *Observações I (Bemerkungen I)*, ou então o texto melhorado que consta do TS 230, as *Observações II (Bemerkungen II)* – havendo mesmo uma dupla lista de correspondências entre os dois no TS 231 –, tenha vindo a ser preterido. Isso sucedeu porque von Wright percebeu (depois de publicar o catálogo) que o TS 228 era anterior ao TS 227¹, uma posição radicalizada por Josef Rothhaupt, que defendeu que inclusivamente o TS 230 o seria², mas a existência do TS 229, baseado nos MSS 130-135, de

¹ Cf. G. H. von Wright, “The Origin and Composition of the *Philosophical Investigations*”, pp. 127-128.

² Cf. Josef G. F. Rothhaupt, “Zur Präzision der Rekonstruktion der Genese der ‘Philosophischen Untersuchungen’”, in Uwe Meixner e Peter Simons (eds.), *Metaphysik im postmetaphysischen Zeitalter. Beiträge des 22. Internationalen Wittgenstein Symposiums/Metaphysics in the Post-Metaphysical Age. Papers of the 22nd International Wittgenstein Symposium*, Volume II, Kirchberg am Wechsel, Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 1999, pp. 196-203.

Maio de 1946 a Outubro de 1947 – dactiloscrito ao qual Rothhaupt não faz nenhuma referência nesse seu ensaio –, vem, só por si, colocar imediatamente em causa o carácter finalizado atribuído ao TS 227.

Insistindo, porém, na ideia de que Wittgenstein terá produzido *a seguir* às *Investigações* (ou à primeira parte destas) uma filosofia da Psicologia, von Wright e Nyman editariam então a segunda metade do MS 137, o Volume R (Band R), e, na sua quase integralidade, o MS 138, o Volume S (Band S), no primeiro volume dos *Últimos Escritos*¹. Após a elaboração do TS 232, verosimilmente em Setembro ou Outubro de 1948, isto tendo em conta as fontes utilizadas, os MSS 135-137, com entradas compreendidas entre Novembro de 1947 e Agosto de 1948, Wittgenstein preparou apenas mais um dactiloscrito, o 234, ao que tudo leva a crer em Junho ou Julho de 1949².

¹ O motivo que levou Wittgenstein a designar esses dois volumes dessa maneira não é conhecido, havendo somente um outro, o “Q” (MS 136), assim rotulado.

² É de notar que os recortes que viriam a resultar no(s) TS(S) 233 (a e b), publicados por Anscombe e von Wright sob o título de *Zettel* (ed. anglo-alemã, trad. de G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1967; 2.^a ed. do texto alemão in *Werkausgabe*, Volume 8, 1984, pp. 259-443), provenientes de dactiloscritos que vão desde 1929 a 1948 mas fundamentalmente de 1945 a 1948 (*viz.* 228-230 e 232), devem a sua ordenação não a Wittgenstein, mas a Peter Geach. Esses “recortes” (*Zettel*) encontravam-se numa caixa, estando unicamente alguns deles agrupados e tendo Geach postumamente composto dois volumes de colagens. No entanto, a necessidade de decidir em inúmeros casos onde o material deveria ser colocado e de o completar em muitos outros, recor-

Esse texto, que, como foi dito, se perdeu aquando da impressão das *Investigações*, decorre directamente do MS 144, o qual consiste numa sinopse das observações wittgensteinianas registadas entre 1946 e 1949, a maior parte delas entre Outubro de 1948 e Março de 1949. Os manuscritos a partir dos quais essas últimas observações foram extraídas são a segunda metade do 137 e o 138.

No que concerne ao segundo volume dos *Últimos Escritos*, constituído por selecções dos MSS 169-171 e ainda dos MSS 173-174 e 176, a intervenção editorial foi bem maior. Se os MSS 169-171, que vão na sequência dos MSS 137-138, nunca tinham sido alvo de uma edição, os MSS 173-174 e 176 tinham sido já utilizados, primeiro na de *Sobre a Certeza*, realizada por Anscombe e von Wright em 1969¹, e depois, à excepção do 174, na de *Observações sobre as Cores*, exclusivamente preparada por Anscombe em 1977². Com efeito, *Sobre a Certeza* é composto por extractos dos MSS 172 e 174-177, enquanto *Observações*

rendo a cópias dos dactiloscritos recortados ou mesmo à própria inspiração, originou um trabalho em relação ao qual Masahiro Oku, por exemplo, expressa as maiores dúvidas. Cf. Masahiro Oku, "Some Remarks on the Editing and Publishing of Zettel", in Johann Christian Marek e Maria Elisabeth Reicher (eds.), *Erfahrung und Analyse. Beiträge des 27. Internationalen Wittgenstein Symposiums/Experience and Analysis. Papers of the 27th International Wittgenstein Symposium*, Kirchberg am Wechsel, Österreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, 2004, pp. 264-265.

¹ *Über Gewissheit/On Certainty*, trad. de Denis Paul e G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, ed. revista em 1974.

² *Bemerkungen über die Farben/Remarks on Colour*, trad. de Linda L. McAlister e Margarete Schättle, Oxford, Blackwell.

sobre as Cores deriva na sua primeira parte do MS 176, na segunda do MS 172 e na terceira do MS 173.

Todavia, como se procurou mostrar, são vários os elementos que sugerem que Wittgenstein continuava ainda, nesses derradeiros anos da sua vida, a trabalhar na primeira parte das *Investigações* e que, ao contrário do que é comumente aceite, esta não chegou a ser concluída – tal como não o foi a segunda, relativa à filosofia da Matemática. Na sua nota prévia às *Investigações*, Anscombe e Rhees vão, no fundo, ao encontro disso mesmo, já que, depois de indicarem que “[o] que aparece como sendo a Parte I [...] estava completo por volta de 1945”, enunciam que “[s]e Wittgenstein tivesse, ele próprio, publicado o seu trabalho, teria suprimido uma boa parte do que constitui, aproximadamente, as últimas trinta páginas da Parte I e posto no seu lugar o conteúdo da Parte II, juntamente com outro material”¹. E três observações incluídas no primeiro volume dos *Últimos Escritos* são particularmente elucidativas do *work in progress* wittgensteiniano.

¹ *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, p. 161 (trad. ligeiramente modificada). Geach, marido de Anscombe, deixa perceber exactamente a mesma coisa quando, também contraditoriamente, refere: “Part I of the *Investigations* was complete when Wittgenstein died, and we had already seen the MS of what is now printed as Part II; Wittgenstein intended to have revised the final pages of Part I to incorporate the new material, but he died before he could do this.” (“Preface”, in *Wittgenstein’s Lectures on Philosophical Psychology 1946-47. Notes by P. T. Geach, K. J. Shah and A. C. Jackson*, ed. de P. T. Geach, New York, Harvester, 1988, p. xiii).

Na primeira, a 150, anotada parenteticamente a 9 de Novembro de 1948 no MS 137 (p. 92b)¹, Wittgenstein menciona que “[n]ão é casual que [ele] empregue neste livro tantas proposições interrogativas”, só podendo a expressão “neste livro” reportar-se às *Investigações*. Mas porque não a uma segunda parte destas, de cariz idêntico ao da que foi publicada? A resposta encontra-se numa observação registada alguns dias depois, concretamente a 28 desse mês, nesse mesmo manuscrito (p. 112a), a 340, onde é dito, sem mais, que “[s]e o jogo de linguagem, a actividade, por exemplo o construir de uma casa (como no n.º 2), fixa o emprego de uma palavra, o conceito de emprego é elástico relativamente à actividade”, reportando-se esse “n.º 2”, indubitavelmente, à secção 2 (da primeira parte) das *Investigações*. Existem, na verdade, diversas alusões directas a essa mesma secção em documentos anteriores², encontrando-se ainda outras duas nos MSS 175 e 176, a primeira numa observação de 18 de Março de 1951 (p. 67v) e a segunda numa de 19 de Abril (p. 62v) – as quais constituem as secções 396 e 566 de *Sobre a Certeza*. Se juntarmos então a isto uma alusão, igualmente sem mais, à secção 8 das *Investigações*, feita numa observação de 7 de Fevereiro de 1949 que tem lugar no MS 138 (p. 16a), a 833 dos *Últimos Escritos*, torna-se desde logo manifesto que Wittgenstein se manteve ocupado até à sua

¹ Todas as referências ao *Nachlass* são feitas a partir da *Bergen Electronic Edition*.

² Cf. MS 165, pp. 94-95 (c. 1941-1944), MS 124, p. 192 (13.4.1944), MS 132, p. 203 (21.10.1946), MS 136, p. 53a (3.1.1948), assim como TS 233a, pp. 20-21.

morte com a *primeira* parte das *Investigações*, cujas páginas finais, como Geach noticia na passagem atrás citada, “tencionava rever”, por forma a “incorporar o novo material”.

Que os manuscritos que estão na base dos *Últimos Escritos* possam ser assim fraccionados, que devam ser lidos segundo uma ordenação temática e não na ordem em que foram escritos, é, pois, algo com o qual nunca chegaremos a saber se o autor concordaria. O mais certo é que não concordasse, visto que as suas observações fariam parte de um único (plano de) trabalho, perdendo-se, com toda a certeza, importantes conexões ao seleccioná-las para inclusão em diferentes livros. Por consequência, se a relevância dos pensamentos contidos nos *Últimos Escritos* é indiscutível, será sempre necessário ter presente que estamos perante selecções textuais, selecções essas que, no entanto, face às disposições testamentais de Wittgenstein, são, de todo, legítimas.

NUNO VENTURINHA

NOTA PRÉVIA DOS TRADUTORES

As edições utilizadas foram as seguintes: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie I. Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen*, Oxford, Blackwell, 1982; *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie II. Das Innere und das Äussere 1949-1951*, Oxford, Blackwell, 1990.

Mantiveram-se todas as notas dos editores, as quais aparecem em numeração árabe; as notas dos tradutores aparecem em numeração romana.

Fez-se corresponder as referências parentéticas feitas pelos editores a outras obras de Wittgenstein às seguintes traduções portuguesas: *Investigações Filosóficas*, in *Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, ²1995; *Cultura e Valor*, Lisboa, Edições 70, 1996; *Fichas (Zettel)*, Lisboa, Edições 70, 1989; *Da Certeza*, Lisboa, Edições 70, 1990; *Anotações sobre as Cores*, Lisboa, Edições 70, 1996.

A numeração das observações no Volume II é da responsabilidade dos tradutores.

VOLUME I

Estudos preliminares para a Parte II
de *Investigações Filosóficas*

PREFÁCIO DOS EDITORES

Ao contrário dos dois volumes das *Observações sobre a Filosofia da Psicologia* (OFP) de Wittgenstein, estes dois volumes dos últimos escritos sobre a filosofia da Psicologia não se baseiam em dactiloscritos (cf. o prefácio ao Volume I das OFP). A temática das observações é, no entanto, de todo em todo, a mesma. O primeiro destes volumes consiste em anotações registadas no período compreendido entre 22 de Outubro de 1948 e Março de 1949 – à excepção da última observação, que data de 20 de Maio. Elas surgem na sequência das anotações manuscritas que estão na base do dactiloscrito do Volume II das OFP. Tanto quanto se sabe, Wittgenstein não preparou nenhum dactiloscrito a partir destas anotações. Contudo, provavelmente na Primavera de 1949, elaborou uma selecção de todas as suas observações sobre tópicos da filosofia da Psicologia escritas entre 1946 e 1949 (MS 144) e preparou então um dactiloscrito baseado nesse novo manuscrito. Este foi o dactiloscrito para a Parte II das *Investigações Filosóficas* (que, infelizmente, se perdeu depois da impressão). Mais de metade das observações neste dactiloscrito – e logo, também, na segunda Parte das *Investigações Filosóficas* – foram extraídas de manuscritos de Outubro de 1948 a Março de 1949. Estes manuscritos, a segunda metade do MS 137 e o MS 138, são, à excepção de um insignificante número de observações de natureza “geral”, a maioria das quais foi já impressa em *Cultura e Valor*, aqui publicados *in toto*. Essas observações de índole geral foram, na maior parte das vezes, separadas por meio de traços || do resto do texto pelo próprio Wittgenstein.

Dado que se baseia directamente nas anotações manuscritas e não num dactiloscrito preparado pelo próprio autor a partir dos manuscritos, o texto que se publica neste volume de últimos escritos tem um carácter mais provisório e improvisado do que *Observações sobre a Filosofia da Psicologia*. (Por isso não quisemos publicá-lo como terceiro volume dessas observações). As repetições são constantes; por vezes, uma observação inteira reaparece praticamente palavra por palavra. Se Wittgenstein tivesse ditado um dactiloscrito a partir destes manuscritos, teria, certamente, evitado tais repetições e também feito muitas outras alterações. O número de variantes é também bem maior do que o dos dactiloscritos em que se baseiam as *OFP*. Os editores aventuraram-se em geral a fazer uma escolha entre as variantes; quando não estávamos seguros, citámos a(s) variante(s) em nota de rodapé.

O leitor deve ter presente que palavras entre parênteses angulares < > são da responsabilidade dos editores. Também a numeração das observações e todas as notas de rodapé, assim como as referências às obras publicadas de Wittgenstein, são da responsabilidade dos editores. Estas referências são feitas por nós no texto entre parênteses rectos.

Agradecemos ao Doutor Joachim Schulte bem como aos dois tradutores ingleses, os Professores Doutores C. G. Luckhardt e Maximilian A. E. Aue, pelos seus valiosos conselhos e sugestões, que foram de grande utilidade para a preparação de um texto correcto.

Georg Henrik von Wright

Heikki Nyman

**Estudos Preliminares
para a Segunda Parte de
*Investigações Filosóficas***

**MSS 137-138
(1948-1949)**

1. Uma linguagem na qual existe um verbo “amedrontar-se”, que significa: afligir-se com pensamentos medonhos. – Poderíamos supor, por exemplo, que este verbo não tem nenhuma primeira pessoa do presente. O inglês “I am ...ing”.

2. Se digo a alguém “Espero que venhas”, é isso menos urgente se a espera durar apenas 30 segundos do que 2 minutos?

“Fico feliz por teres resolvido isso!” – “Quanto tempo estiveste feliz?” Uma pergunta estranha. Mas poderia ter sentido. A resposta poderia ser: “Sempre que penso nisso”, ou “Primeiro não fiquei feliz com isso, mas depois sim”, ou “Penso continuamente nisso e fico feliz”, ou “Isso apenas me ocorre por momentos, mas nessa altura fico feliz”, etc. Dizemos também: “Isso é para mim uma alegria constante” e “Por momentos fiquei feliz com a sua desgraça”.

3. “Movo o bispo.” – “Há quanto tempo o moves?”

4. Pensa nisto como exemplo da forma proposicional “Se p, então q”: “Se ele vier, dir-lhe-ei.” Ora, se ele *não* vier – manteve a minha promessa? – Quebrei-a? –

Mas podemos dizer que aquela proposição determina uma “conexão”? Responderia “Não *tem* de ser assim?” É que não é como se a proposição fosse: “Se *estes* dois se encontrarem, haverá uma briga”. Aqui aquela resposta seria possível.

5. Mas como seria se a implicação material fosse afirmada (e este caso existe!) – posso responder também a

" $p \supset q$ " dizendo "Não tem de ser assim"? E o que significa isso aqui?

6. "Se os dois pólos se tocarem, saltará uma faísca." – O que consideramos ser uma verificação da proposição? A observação de que nunca se tocam? – É possível exprimir o que queremos dizer aqui por meio da implicação material? Certamente que não. Por meio da formal, talvez? Tão-pouco. – O que queremos enunciar é uma espécie de lei natural; é bastante fácil imaginar o tipo de observação que leva a isso. Observámos *que* uma faísca salta sempre que tocam um no outro. – É a proposição talvez da forma " $(x).\phi x \supset \psi x : (\exists x).\phi x$ "? Se não é, então *esta* proposição tem de ter, em todo o caso, uma aplicação, ainda que não seja a mesma.

7. "Se ele vier, dir-lhe-ei..." é uma *intenção*, uma *promessa*. Se não for uma falsa promessa, não pode apoiar-se na certeza de que ele não virá. Não é nem uma implicação material, nem formal.

8. Numa predição condicional em ciência poderíamos distinguir entre *justificação* e *correção*. Poderíamos chamar "justificada" a tal predição se ela se seguir, resultar de uma teoria fundamentada deste e daquele modo. Se a premissa não se confirmar, poderemos dizer: se se *tivesse* confirmado, então seria ... Mas o facto de a premissa não se ter confirmado não me dá direito a isso.

9. Tem uma proposição como "Todos os corpos movem-se..." (Lei da Inércia) de ser formulada sob a forma de

“se-então”? “Se isto é um corpo, então move-se - - - -.”
- Ou tem de significar “Existem corpos; e se isto é um corpo, então...”? (Ninguém pensaria em expressar tal coisa assim.)

10. É óbvio que poderíamos ter *um* conceito de medo unicamente para aplicação aos animais e que o verbo não teria a primeira pessoa.

A sua terceira pessoa seria empregue muito analogamente à terceira pessoa de “temer”.

11. Lembra-te que o conjuntivo não tem sentido excepto na forma condicional. Se alguém disser “Eu *teria* vencido este jogo”, perguntaremos: “Se -?”

12. [Com respeito a “temer”, etc.] Nada é mais complicado do que observar os conceitos sem pressupostos. Pois o pressuposto é uma compreensão. E renunciar a ele, quando precisamente tanta coisa para nós reside aí, —.

13. O inglês “I’m furious” não é uma expressão de auto-observação. É análogo ao alemão “Ich bin wütend”; mas não a “Ich bin zornig”. (“Terrivelmente mudou com a fúria no peito...” É um tremer da fúria.)

14. Perguntamo-nos “O que significa, realmente, ‘tenho medo’? O que penso nessa altura?” E não surge naturalmente nenhuma resposta, ou surge uma que, evidentemente, não nos satisfaz.

A pergunta é: “Em que género de contexto ocorre isso?” [Cf. *Investigações Filosóficas* (IF) II, ix, 9].

15. Poderíamos também com alguma razão dizer: “Digo-o simplesmente.” Pois isto significa apenas: não te preocupes com o que acompanha o que se diz.

16. Agora, pode a exteriorização ocorrer em diferentes contextos, que ora lhe dão um rosto, ora lhe dão outro?

17. Digo “Tenho medo...”, o outro pergunta-me “O que querias dizer com isso? Era como que uma exclamação; ou aludiste ao teu estado nas últimas horas; querias simplesmente dar-me uma informação?” Posso dar-lhe sempre uma resposta clara? Não posso nunca dar-lha? – Por vezes terei de dizer: “Pensei como passei o dia de hoje e de algum modo irritado abanei a cabeça” – mas por vezes: “Isso queria dizer: Oh, Deus! Se ao menos eu não me amedrontasse tanto!” – ou: “Era apenas um grito de medo” – ou: “Queria que soubesses como me sinto.” – Por vezes a exteriorização é realmente seguida dessas elucidações. Mas não poderíamos, porém, dá-las *sempre*. [Até “Por vezes terei de dizer”, cf. *IF* II, ix, 7]

18. Poderíamos imaginar pessoas que de algum modo pensassem mais determinadamente do que nós e usassem uma quantidade de palavras diferentes, uma vez esta, uma vez aquela. [Cf. *IF* II, ix, 8g]

19. É que nada é mais importante do que a criação de conceitos fictícios: só eles nos ensinam a compreender os nossos. [*Cultura e Valor* (CV), p. 110]

20. “O que é o medo?” – “Pois bem, as *manifestações* e ocasiões do medo são *estas*: – – –” – “O que significa ‘ter

medo'?" – "A forma verbal 'ter medo' emprega-se *assim*:
---".

"'Tenho medo ---' é, por conseguinte, uma descrição do meu estado?" Pode ser usada num tal contexto e com uma tal intenção. Mas se, por exemplo, quero comunicar simplesmente os meus receios a alguém, então não é uma descrição dessas.

21. "Tenho medo" pode, por exemplo, ser dito simplesmente como uma explicação do meu modo de agir. Então isso está longe de ser um gemido, pode mesmo ser dito sorrindo.

22. Perguntamo-nos "O que significa, realmente, 'tenho medo', o que viso com isso?" E não surge, naturalmente, nenhuma resposta, ou surge uma que não nos satisfaz.

A questão é: "Em que tipo de contexto tem isso lugar?" [IF II, ix, 9; cf. observação n.º 14)

23. Não surge nenhuma resposta quando queremos responder à pergunta "A que me refiro", "O que penso nessa ocasião", etc., dizendo as palavras e, ao mesmo tempo, prestando atenção a mim mesmo, como que observando a minha alma a partir de um certo ângulo de visão. Mas posso perguntar, certamente, num caso concreto: "Porque disse isso, o que pretendia com isso?" e poderia responder também à pergunta, mas não apoiando-me numa observação dos fenómenos concomitantes do falar. E a minha resposta completaria, parafrasearia a primeira exteriorização. [IF II, ix, 10]

24. O que é o medo? O que significa “tenho medo”? Se eu quisesse explicar isso com *um* mostrar, *representaria* o medo. [IF II, ix, 11]

25. Poderia mostrar assim também o ter esperança? Dificilmente. Ou mesmo o acreditar? [IF II, ix, 12]

26. “Acredito que ele virá.”

“Digo a mim mesmo uma e outra vez: ‘Ele há-de vir’.” Para a segunda expressão poderia haver pessoas que tivessem um verbo específico.

27. Descrever o meu estado de alma (o medo, porventura) é algo que faço num contexto totalmente determinado (tal como uma acção determinada apenas é uma experiência num contexto determinado).

É, portanto, tão espantoso que empregue a mesma expressão em diferentes jogos? E, por vezes, também, de algum modo, entre os jogos?

“Pensei nele” e “reflecti acerca dele” significam, porém, coisas muito diferentes. [a, b: IF II, ix, 13]

28. E falo, pois, sempre com uma intenção muito determinada? – E é por isso que aquilo que digo deixa de ter sentido? [IF II, ix, 14]

29. “Now you mention it: I think he’ll come.”ⁱ

“Acredito agora que tens razão: ele há-de vir.”

ⁱ Em inglês no original.

“Não. Estou convencido: ele há-de vir.” Podemos imaginar <para> todas essas expressões um contexto característico.

30. O que é preciso para descrever um estado de alma? – Ou poderíamos perguntar: o que é preciso para se *querer* descrever um estado de alma?

31. Poderíamos também perguntar: “O que é que isso me importa?”

32. “Queria descrever-te o meu estado de alma” – como que em oposição a “Queria desabafar os meus sentimentos”. Queria, portanto, que ele soubesse “como me estou a sentir”. (Neste contexto falamos frequentemente sobre a duração do estado.)

33. É, porém, algo diferente *confessar* o medo e *expressá-lo* sem inibições. As palavras podem ser as mesmas, mas o tom e os gestos são diferentes.

34. Quando é dito numa oração fúnebre “Estamos de luto pelo nosso...” isto deve exprimir o luto; não comunicar algo aos presentes. Mas noutros contextos estas palavras constituem uma informação. Numa *oração* junto à campa, elas poderiam ser também uma espécie de informação [IF II, ix, 15]

35. Contudo, não dizemos incondicionalmente de alguém que ele se *lamenta* porque diz que tem dores. Portanto, as palavras “tenho dores” podem ser um lamento, mas também outras coisas (e o mesmo se passa com a expressão do medo e outras emoções). (IF II, ix, 18)

36. Mas se “Tenho medo” nem sempre é comparável a um lamento, apenas algumas vezes, porque deve então ser *sempre* uma descrição do meu estado de alma? [IF II, ix, 19]

37. Pois onde difere o lamento “Tenho dores” da simples comunicação? Na intenção, com certeza. E essa expressar-se-á também, no tom.

38. Os contextos nos quais uma frase tem lugar são mais bem representados num drama; por isso o melhor exemplo para uma frase com um determinado significado é uma citação de um drama. E quem é que pergunta à pessoa no drama o que experimenta durante a deixa?

39. “Tens de saber – tenho medo.”

“Tens de saber – tenho horror disso.”

Podemos também dizer isto num tom *sorridente*.

E queres dizer-me que ele não sente isso? O que *sabe* então para além disso? – Mas, mesmo que seja uma informação, não a diz a partir do seu interior. Pois ele não poderia invocar as suas *sensações* como prova da sua informação. *Elas* não lhe ensinam isso. [IF II, i, 5]

40. Pensa então nas sensações produzidas pelos *gestos* daquele que está horrorizado: as palavras “tenho horror disso” são já um tal gesto e, quando ouço e sinto a sua exteriorização, isso pertence a todas essas sensações. Porque deve então o gesto não verbal fundamentar o verbal? [IF II, i, 6]

41. Aprendemos a usar a palavra “pensar” em determinadas circunstâncias.

Se as circunstâncias forem diferentes, já não sabermos como usá-la. – Mas não é por isso que temos de poder descrever cada uma dessas circunstâncias. [a: cf. Zettel (Z), 114; b: cf. Z, 115]

42. “Se os homens diferissem fortemente nas suas enunciações cromáticas, não poderiam empregar o nosso conceito de cor.” – Se as pessoas diferissem fortemente nas suas enunciações cromáticas, então, justamente por isso, não empregariam o nosso conceito de cor.

Não jogariam o nosso jogo de linguagem; pois pensa como teriam de comparar o deles com o nosso!

43. Se, por consequência, ouço alguém dizer “Tenho medo”, como posso saber se isso é a “descrição de um estado de alma” ou algo diferente? Devo perguntar-lhe? E compreenderá a pergunta correctamente? – Mas, certamente, poderia responder-lhe. Como? Por exemplo, *assim*: “Não, desabafei apenas” ou “Sim, quero que saibas como me sinto”.

Mas, no entanto, nunca se colocará uma questão desta natureza. Não será porque o tom e o contexto nos dão necessariamente a resposta? Pois a partir destes deduziremos se está a fazer pouco do seu próprio medo; se, por assim dizer, o descobre em si mesmo; se, contrariadamente mas por franqueza, no-lo quer confessar; se o manifesta como um grito, etc. – E não me informam as palavras, independentemente de como são pronunciadas, acerca do mesmo estado de coisas, designadamente o seu estado de alma?

44. Será que a frase “Napoleão foi coroado no ano de 1804” tem um sentido diferente consoante o digo a alguém como informação, ou num exame de História para mostrar o que sei, ou etc., etc.? Para compreendê-la, terão de ser explicados da mesma maneira os significados das suas palavras para todos estes fins. E se, portanto, o significado das palavras e as suas configurações constituem o sentido da frase, ---.

45. O problema é, então, este: o grito, que não podemos denominar uma descrição, que é mais primitivo do que qualquer descrição, serve, todavia, como uma descrição do estado de alma. [IF II, ix, 16]

46. O facto de alguém poder gritar não significa que com isso transmita algo a outrem numa conversa.

47. Ouço as palavras “tenho medo”. Pergunto: “Em que contexto disseste isso? Foi um suspiro, foi uma confissão, foi auto-observação,...?”

48. Será que quem grita “Socorro!” quer descrever como se sente? Nada está mais longe dele do que descrever algo.

49. Mas existem transições daquilo que não denominaríamos descrição para aquilo que denominaríamos descrição.

50. A expressão “descrição do estado de alma” caracteriza um certo *jogo*. E se ouço as meras palavras “tenho medo”, posso, com efeito, *adivinhar* que jogo é aqui jogado (porventura a partir do tom), mas apenas irei sabê-lo conhecendo o contexto.

51. Porque uma coisa ou outra de um conjunto de características pertence àquilo que denominamos “descrever”. O comportamento que observa, que reflecte, que recorda, um esforço para a exactidão, a capacidade de se corrigir, o comparar.

Um grito não é uma descrição. Mas existem transições. E as palavras “tenho medo” podem estar mais próximas ou mais distantes de um grito. Podem estar extremamente próximas ou *completamente* distantes dele. [b: IF II, ix, 17]

52. Se um escutar apurado me mostra que naquele jogo experimento ora *desta* maneira, ora *daquela* a palavra “moleza”, não me mostra isso também que num contexto de uma frase completa, a qual entendo e experimento num certo sentido, não experimento frequentemente, de forma alguma, aquela mesma palavra? [Cf. IF II, xi, 165]

53. “O significado da palavra estava à minha frente.” – Diríamos isto se a palavra aparecesse num contexto inequívoco?

54. Uma escrita¹ na qual a palavra riscada, a frase riscada, é um sinal.

55. Então garantes ter experimentado a palavra assim “intencionada”, tal como agora a pronunciaste. Então diz também, com a mesma sensibilidade, se “querias dizer isto”, *neste sentido*, com esta palavra no seu contexto

¹ Var.: “notação”.

adequado. Porque, que a tenhas querido dizer, que tenhas tencionado dizê-la noutro sentido, *deste* modo e não *daquele*, explicando talvez mais tarde, é evidente. [A última frase: cf. *IF* II, xi, 165]

56. Mas fica agora a pergunta, porque no *jogo* do querer dizer também falamos de um “*querer dizer*”. – Isto é uma pergunta de outro género. Pertence, pois, à manifestação do jogo, utilizando nós *nesta* situação as palavras “querer dizer”¹.

57. Será então um mal-entendido?

Pois emprego agora a palavra não *para* algo diferente, mas sim numa outra situação. [Como também não designo duas coisas distintas com a palavra “saber”, quando digo “sabia no sonho”. Confr<onte> também sentimento d<e> irrealidade.] Devia-me ser então ministrada aqui diferentemente a técnica da sua aplicação?

58. Supõe que ouço uma obra de Beethoven e digo “Beethoven!” – Tem a palavra um outro significado do

¹ Var.: “Mas fica agora a pergunta, porque neste *jogo* do “querer dizer” também falamos de um “*querer dizer*”. – Isto é uma pergunta de outro género do que pensas. – É (precisamente) a manifestação deste jogo de linguagem que *nesta* situação faz com que digamos que teríamos querido dizer *isto* com essa palavra, importando essa expressão de um outro jogo de linguagem. *Uma pergunta tinha de vir antes*. Essa é uma pergunta estranha. Essa é uma pergunta deslocada; de uma outra *estirpe*, por assim dizer”.

que na frase “Beethoven nasceu no ano de 1770 em Bona”? (A quem não compreendesse o tom da exclamação, poderíamos explicá-lo porventura desta forma: “Só Beethoven escreve¹ assim”.)

59. Seria mais correcto dizer que o amarelo “corresponde” ao *e* do que “*e* é amarelo”? Não será, pois, a piada do jogo que manifestamos ao dizer que o *e* é amarelo?

Sim, se houvesse alguém que estivesse disposto a dizer que o amarelo *corresponde* ao *e* e não que o *e* é amarelo, não seria ele tão diferente dos outros, para quem vogais e cores não se associam? E igualmente para a vivência do significado².

60. Se na aprendizagem da língua, e para memorizar o duplo sig<nificado> da palavra “banco”, olho alternadamente para uma imagem de um “banco para nos sentarmos” e de uma “instituição bancária”, dizendo sempre “banco” ou “isto é um banco”, haverá aqui a “vivência do significado”? Diria que, neste caso, certamente que não. Mas se me parecer determinante, por exemplo na entoação, que eu queria dizer um ou outro, então sim.

61. Não é como se designássemos obstinadamente duas coisas com a mesma palavra e perguntássemos: porque

¹ Var.: “fala”.

² Na margem da página encontra-se: “Seria como se num livro sobre matemática pura se fizesse uma pergunta de física, como aquela que querias fazer”.

fazemos isso, quando elas são *realmente* diferentes?
- O novo uso consiste, precisamente, em empregar a velha expressão numa nova situação, mas para a designação de algo novo.

62. A vivência da “palavra certa”. Será a mesma coisa que a vivência do “querer dizer”?

63. “Porque chamamos a *isto* um ‘saber’ no sonho?” – Pois não se chama a nada no sonho um saber, mas diz-se antes “eu sabia no sonho...”

Porque se chama a isto “querer dizer” e “significar”, quando não se trata de querer dizer e significar? – A que chamo, pois, no jogo um “querer dizer” (ou “significar”): digo “quis dizer agora com a palavra...”.

Mas o que é que designo assim? – Uma vivência? Que vivência?

Posso descrever isso de forma diferente, exactamente através da expressão: com esta palavra “quero dizer” agora *isto*?

64. Não posso, portanto, dizer simplesmente que dou o mesmo nome a duas coisas aparentadas. (Pois, senão, o problema não teria surgido.)

65. “Porque falamos também de um ‘querer dizer’ naquele jogo?” – Pergunto por quê? Por um motivo, por uma causa? – Certamente não por uma ponderação que me levou a falar dessa maneira; nem por uma justificação; pois não se trata de tais coisas.

66. Chama-lhe um sonho¹! [Cf. IF II, xi, 166]

67. Mas mantém-se a questão: porque é que no *jogo* do 'querer dizer' alguém emprega a mesma palavra? – Pode empregar uma outra? Emprega a mesma palavra *para* algo diferente? Poderia dar uma outra explicação disso?

68. Chama-lhe um sonho! Não muda nada. [IF II, xi, 166]

69. "Schubert" – É como se o nome fosse um adjetivo. Também não podemos dizer: "Vê tudo o que *se adequa*. Por exemplo, o nome adequa-se ao portador"².

Um acrescento seria, contudo, uma extensão; e uma extensão *não* tem, precisamente, lugar aqui. Pois não chamamos "correspondência" a algo que *autenticamente* não é uma "correspondência". Como se meramente expandíssemos esse conceito. Trata-se aqui, por outro lado, como que de uma *ilusão*, de um reflexo. Acreditamos ver o que não está lá. Mas isso é assim apenas *de alguma maneira*. – Sabemos muito bem que o nome "Schubert" não se encontra em nenhuma relação de adequação com o seu

¹ Antes da observação entre parênteses rectos: "Com respeito à primeira frase da p. 82r". Isto reporta-se ao final da observação n.º 56.

² Antes deste parágrafo figura no MS, entre parênteses rectos: "Com respeito ao dact., p. 667 em baixo". – Isto reporta-se à p. 667 do TS 232 – e à sua continuação na página seguinte. Veja-se *Observações sobre a Filosofia da Psicologia (OFP) II*, § 246.

portador e com as obras de Schubert; e, contudo, estamos constrangidos a expressarmo-nos assim¹. [Cf. *IF* II, xi, 163]

70. Vemos algo sob a imagem, sob o conceito de adequação.

Posso olhar para uma coisa como variação de uma outra. E, num caso extremo, o que vejo *como* variação poderia não ter nenhuma semelhança com o que vejo como sendo a sua variação. – Dizemos: antes é *esta* figura uma simples projecção *daquela*. Então curvam-se um pouco os raios de projecção; mas é ainda para mim uma projecção. Finalmente dobram-se até à irreconhecibilidade, mas vejo ainda uma projecção. (Como muitos vêem ainda um homem velho como novo, que mudou completamente relativamente ao que era antes.)

É talvez estranho trazer para este contexto o caso do nome da pessoa. Mas podemos estabelecer uma conexão. Designadamente esta: *vemos*, justamente, o nome da pessoa como um retrato.

71. Suponhamos que vejo um triângulo como quadrado, ao vê-lo como o final desta espécie de transformação:
 – Então a maneira de variar pertence ao aspecto visto. Mas, precisamente, não se trata aqui do que acontece quando o nome nos parece ser o retrato do portador.

¹ Antes do parágrafo entre parênteses rectos: “Do D.S., p. 667v”. – Veja-se a nota anterior.

72. Digo algo (por exemplo, “O nome ‘Schubert’ adequa-se completamente a Schubert”) – não significa nada¹.

73. A frase “O nome... adequa-se a...” não é, tal como a usamos, uma informação sobre o nome ou sobre o seu portador. É uma comunicação patológica sobre aquele que a comunica. – Não se ensina a uma criança que este nome se adequa à pessoa.

74. Alguém acena(-me) com a mão. “Que querias tu?” – “Queria que viesses.”

Essa é a intenção na altura do acenar.

O sinal foi a imagem de um movimento. Não foi também, por conseguinte, a origem da explicação? Poderia esta explicação ela própria *ser do seguinte teor*: “O acenar com a mão foi a origem da explicação que agora te dou: vem comigo”?

75. Não poderíamos dizer aqui “Ele [o nome] não se *adequa* exactamente” ou “Não parece *adequar-se* exactamente”.

Não é como se “adequação” não fosse *absolutamente* a palavra certa.

Poderíamos certamente usar também outras palavras, por exemplo “Existe aí um parentesco”.

76. “O que é repetidamente associado é facilmente tomado por aparentado.” É *esta* a expressão correcta? Não totalmente. Mas é como se as duas coisas fossem aparentadas.

¹ No final da observação entre parênteses rectos: “Continuação perdida”.

As coisas não se passam assim: “Tomo-as por aparentadas, embora não o sejam” – pois preciso, de algum modo, de despertar para saber que não o são. Mas vejo-as sob a imagem do parentesco.

Uso a palavra, a imagem.

Podemos obviamente explicar: adequação e associação andam frequentemente de mãos dadas; e daí aquela ilusão (se é que lhe devemos chamar ilusão).

77. Imagino que se encontrou uma explicação fisiológica para este estranho fenómeno. Vemos agora como a ilusão se gerou. Pois o que ocorre por vezes no cérebro é o que também ocorre quando... Excitação de alegria: agora compreendemos porque dizemos sempre...! E quando a explicação foi dada, quando o enigma foi resolvido¹ – em que situação ficámos? Isso apenas removeu uma questão que não nos interessava, deixando-nos perante o facto de que usamos, de que queremos usar aquela expressão, aquela imagem, na ausência da ocasião normal.

78. Mas então permanece a questão: porque falamos também de um “*querer dizer*” nesse *jogo* do querer dizer? A questão não tem cabimento. Usamos aqui a palavra porque tem *este* significado. Nenhum outro significado nos serviria. Temos de nos conformar com o facto².

¹ Var.: “quando a poeira assentou”.

² Antes da observação entre parênteses rectos: “Da p. 82v, em baixo”. Isto reporta-se à observação n.º 56.

79. Mas é a palavra usada com dois significados? Não. (Caso contrário, teríamos de fornecer uma explicação.) Ensinamos o uso de dois modos diferentes?

80. Mas não nos é de todo interessante uma explicação deste estranho fenómeno?

Pensa noutros fenómenos similares e naquilo que as suas explicações proporcionam. Sim, é óbvio que é interessante compreender *porque* é que num dado passeio fico com a impressão de que a cidade tinha de estar *ali*; ainda que uma simples reflexão me possa convencer de que não é assim. Devo supor que sei como é que a ilusão se gerou? Tirei falsas conclusões das semelhanças da paisagem com uma outra paisagem e por aí fora. – Mas não tinha tirado as falsas conclusões expressamente e também não é claro porque é que aquelas semelhanças me levaram a essa conclusão precipitada. A explicação deixa a estranheza intocada. (O mesmo para o fenómeno de ver sons coloridos, etc.)

81. Se alguém responde afirmativamente uma e outra vez à pergunta “Irá N. regressar?”, podemos expressar isso dizendo que essa pessoa está num *estado* de pensar que é assim. Mas ninguém dirá que a resposta “N. irá regressar” descreve o estado daquele que é questionado.

82. Se “Acredito que p” afirma que estou num determinado estado, então também o faz a asserção “ $\vdash p$ ”.

Pois a presença da palavra “Acredito” não o pode fazer, pode na melhor das hipóteses indicá-lo. [Cf. *IF* II, x, 11]

83. Uma linguagem na qual “Acredito que p ” é expresso apenas através do tom de voz da afirmação “ $\vdash p$ ”. Em vez de “Ele acredita...”, diz-se aí “Ele está inclinado a dizer...” e existe também a hipótese “Suponhamos que eu estava inclinado a dizer...”, mas não uma expressão “Estou inclinado a dizer...”. [IF II, x, 12]

84. Existem também anomalias noutros casos. Dizemos “Irá talvez chover”, mas não “Suponhamos que irá talvez chover...”

85. O paradoxo de Moore não existiria nessa linguagem; em vez dele haveria um verbo que não teria primeira pessoa do presente. [IF II, x, 12]

86. Mas isso não nos deveria surpreender. Pensa no facto de que se pode predizer a própria acção futura na exteriorização da intenção. [IF II, x, 12]

87. Pensa na expressão “Digo...” – por exemplo, “Digo que hoje irá chover”, que não é outra coisa senão a afirmação “Hoje irá...”. “Ele diz que irá...” significa sensivelmente “Ele acredita que irá...”. “Suponhamos que digo...” *não* significa “Suponhamos que hoje irá...”. [IF II, x, 21]

88. Tocam-se aqui diferentes conceitos que percorrem uma parte do caminho juntos. Mas não se tem justamente de acreditar que as linhas são todas circulares.



[IF II, x, 22. Nenhum diagrama em IF]

89. Só porque alguém vê alguma coisa de acordo com uma interpretação, não significa que experimente uma interpretação.

90. Aquele que pensa que sabe como é que notas ou imagens que não diriam nada a outrem – e que nem sequer sabemos explicar a nós próprios – podem servir de pensamentos ou traços particulares de pensamentos¹. (A notação do artista do cálculo.)

91. “Quiseste dizer *isto* quando disseste a palavra?” – “Não, pensei nessa altura noutra coisa.” – É isso uma vivência? Não. Uma vivência não teria o mesmo interesse. Uma vivência poderia, talvez, informar o psicólogo sobre a intenção *inconsciente*². [Cf. *IF* II, xi, 175]

92. Quer dizer: se, por exemplo, descubro que, ao pronunciar a palavra, ele viu isto e aquilo perante si, seria possível que inferisse daí uma tendência no seu subconsciente – o que estava na sua mente não era a sua intenção ao pronunciar a palavra, o seu pensamento ao acompanhar a palavra.

93. “Esta planta cresce de um germe, não aquela.” Imagina que nos expressávamos assim numa linguagem!

¹ Várias variantes no MS. No final da observação, entre parênteses rectos: “Ainda não muito boa”.

² Antes da observação no MS entre parênteses rectos: “Com respeito ao dact., p. 670”. – Veja-se *OFP* II, § 256.

94. Mas o que é o germe? – A vivência na altura da fala. (Portanto algo como uma representação – como, aliás, frequentemente está presente.) Mas ela não é, pois, de acordo com a sua natureza, o germe. Nem algo se torna um germe através do seu desenvolvimento posterior. Mantém-se assim apenas, portanto, que a imagem do germe se impõe em nós. (De uma forma bem natural; pois queremos ver o cerne da coisa na vivência.)

95. A questão que tem de nos interessar é, por consequência, a seguinte: qual é a referência no momento da fala? O que nos diz ela¹?

96. “*Imaginei* que nesse momento podias pensar nele.” Não dependia da imagem que ele via perante si (não era bem reconhecível), nem do nome que pronunciava para si (esse nome podia pertencer a outra pessoa). Era a cadeia de interpretações, de explicações.

Porque quando ele diz “Nesse momento estava a pensar em...”, “Eu queria dizer com isso...”, então, *através disso*, liga-se a esse instante.

(Portanto, não se lembra, por exemplo, de uma imagem mental que viu perante si e que lhe indica que tinha pensado em...)

97. A partir da imagem mental não lê o que tinha pensado.

¹ Antes da observação, entre parênteses rectos: “palavreado”.

98. Ele dizia alguma coisa e eu tinha de pensar nesse momento em N. Quando me ocorreu N.? Em que instante, em qual das suas palavras? – Se soubesse em que palavra – o que me aconteceu por ocasião dessa palavra?

Os pensamentos encontraram o seu ponto de partida na palavra. Aqui começou a cadeia. Mas o que faz dela uma cadeia? Que eu o diga?

99. “Reparei que ficaste pensativo por ocasião dessa palavra.”

100. “Assim que ouvi essa palavra, ele veio-me à cabeça.” O que é o significado prático desse momento? – Porque quero dizer “*Parecia-me*, como se ele me viesse à cabeça por ocasião dessa palavra” – pois desta forma o subjectivo não faz qualquer diferença. A pergunta continua então a ser a mesma: “Que consequências terá uma informação deste género?”

101. “Por ocasião dessa palavra pensei nele”. Onde está o interesse desta informação? Qual é a reacção primitiva que corresponde a tais palavras?

102. “À propos...ⁱ”

“Como é que de repente te lembraste dele?” – “Disseste... e isso fez-me recordá-lo.”

103. Quando se diz que escrevo a *esta* pessoa? Como se revela isto? Como eu próprio o sei?! – Escrevo-*lhe*, enquanto escrevo?

ⁱ Em francês no original.

104. Seria quase estranho dizer: "Pensei nele enquanto lhe escrevia".

105. "Acabámos de falar *nele*", nesta pessoa, para a qual aponto agora. Como estava o discurso relacionado com ela? Não será que criei, precisamente através destas palavras, a relação com ela?

106. "Eu soube de quem vocês falaram." – Como podia eu saber isso? E que tipo de estado de alma era *esse*, esse "saber de que se fala *dessa* pessoa"?

107. "De quem falaram vocês?" – "De N." – "Do meu amigo N." – "Da pessoa nesta fotografia." – "Daquele que agora entra pela porta."

108. Se Deus tivesse olhado para as nossas almas, não teria podido ver lá de quem falávamos. [IF II, xi, 177]

109. Na filosofia temos de distinguir as frases que exprimem a nossa tendência de pensar das frases que *resolvem* o problema.

110. A doença incurável é a regra, não a excepção.

111. Com esta exteriorização referes-te ao momento da fala. É diferente se te referes a este ou àquele momento. (A explicação da palavra não se refere a um momento.)

Como se começa a dizer isto? (Em que consiste a importância desta pergunta?) [a, b: IF II, xi, 179]

112. “Porque olhaste para mim por ocasião dessa palavra? Pensaste em...?”

Existe, portanto, uma reacção nesse momento; “Pensei em...” explica a reacção. [Cf. *IF* II, xi, 178]

113. “Por ocasião dessa palavra pensámos ambos nele.”

Suponhamos que cada um de nós tinha dito nessa ocasião as mesmas palavras para si próprio – e MAIS não pode pois significar isto.

Mas não seriam também essas mesmas palavras apenas um *germe*? Pois elas deviam pertencer a uma língua e a um contexto para serem realmente a expressão do pensamento dele. [*IF* II, xi, 176]

114. Acontece que uma palavra pronunciada em voz alta se encontra no meio de um curso de pensamentos não pronunciado. E poderíamos, pois, anunciar isto. Assim como podíamos, em geral, anunciar que neste momento reflectimos em silêncio sobre isto e aquilo. Seja qual for o interesse *deste* anúncio, também deve ser o daquele anúncio; e, portanto, também o de pensarmos por ocasião da palavra em...

115. “Na altura pensei: será que ele virá?”

“Olhaste tão desesperado; o que pensaste?” — “Pensei: será que ele virá?” — “Disseste nessa ocasião para ti estas ou semelhantes palavras?” — “Não, nessa ocasião pensei estranhamente em Piccolomini¹, na cena onde...”.

¹ Referência a *Wallenstein*, de Schiller.

116. Falar na imaginação não é, significativamente, comparável a falar, mas os nossos jogos de linguagem são semelhantes em ambos os casos (o ténis com bola e o ténis sem bola). Alguma imagem mental desempenha neles o papel de uma imagem real, que, evidentemente, pode também estar em *conexão* com proposições e explicações.

117. Quer dizer: o nosso jogo de linguagem reporta-se a uma imagem mental mais ou menos como a uma proposição dita em voz alta. Pois esta última é, também, apenas uma série de sons e, por si mesma, não se reporta igualmente a nada.

118. A pergunta seria então: quando uma palavra ocorre num determinado contexto, posso criar no pensamento um outro contexto? Se não o faço, não acontecendo nada de anormal, vai então o meu pensamento a par da minha fala?

119. Ainda que o meu pensamento se desvie alguma vez do caminho da fala, ele segue normalmente tal caminho.

120. Se tudo segue o seu caminho normal, ninguém pensa no acontecimento interno que acompanha a fala.

121. A filosofia não é uma descrição do uso da linguagem e, no entanto, podemos aprender filosofia através da constante atenção às exteriorizações da vida na linguagem.

122. Saber, crer, esperar, temer (entre outros) são conceitos tão diversos que uma classificação, uma ordenação em

diferentes grupos, não tem para nós nenhuma utilidade. Queremos sim reconhecer as diferenças e semelhanças entre eles.

123. Compara: “Quando falaste em N. pensei que querias dizer que...” e “Quando falaste em N. sabia que querias dizer...”. Pertence à última proposição uma determinada vivência? E então porquê a primeira?

124. A expressão: “Passou pela minha cabeça...”

“Ao ler passou pela minha cabeça a nossa conversa de ontem.” Ao ler atentamente, passa também pela minha cabeça o que leio?

125. “Não, quando disse ‘banco’ passou pela minha cabeça por um momento o nosso banco de jardim.” – Diria também que teria sido o banco de dinheiro que “passou pela minha cabeça” se tudo tivesse acontecido de uma forma perfeitamente normal?

126. Supõe que alguém nos comunicaria, sempre que exteriorizasse algo, aquilo que teve lugar no seu espírito nessa altura. (É um hábito.) Interessar-me-ia isso em qualquer caso?

127. “Quis dizer, quando disse ‘banco’, naturalmente o banco onde podes trocar o dinheiro.” Teve uma vivência significativa de acompanhar a palavra? (Disparate!) – Mas porquê então quando – contra o contexto – pensei no nosso banco de jardim?

128. “Já me lembrei três vezes hoje que tenho de lhe escrever.” Que importância tem o que acontece aí?! – Mas,

por outro lado, que importância, que interesse tem o próprio relato?

Permite certas conclusões. [Cf. IF II, xi, 181]

129. “Não me esqueci disso completamente; lembrei-me hoje três vezes.” – “Sim, eu sei, ficaste um pouco confrangido quando falei de...” – O seu estado de espírito é esclarecido e isso tem certas consequências. Diferentes, por exemplo, das deste estado de coisas: “Esqueci-me *completamente*; nunca mais pensei nisso”.

130. Perante essa palavra, fui *nesta* direcção. (É, portanto, como se marcássemos a tangente a uma curva neste ponto.)

Mas isso é novamente apenas uma imagem (como quando descrevemos o ténis sem bola através do ténis com bola).

131. O jogo de linguagem “Quero dizer (ou quis dizer) *isto*” (posterior clarificação da palavra) é completamente diferente do jogo de linguagem “Então pensei em...”. Este é semelhante a “Isso lembra-me...”. [IF II, xi, 180]

132. Aqui é possível uma reacção característica *por ocasião* do querer dizer, do pensar, do lembrar.

133. Qual é a reacção primitiva com que começa o jogo de linguagem que pode ser traduzido por palavras como “Pensei com esta palavra em...”¹. Como chegam as pessoas a usar estas palavras? [Cf. IF II, xi, 182]

¹ Várias variantes no MS.

134. “Disseste a palavra como se, subitamente, algo diferente te tivesse ocorrido.” Não aprendemos esta reacção.

A reacção primitiva poderia ser também uma reacção verbal.

135. Suponhamos que estou a falar com alguém sobre o Dr. N. No meio da conversa, digo: “Pensei com o nome ‘N’ no Dr. N.”. – O outro não me compreenderá.

Se tivesse dito “Quis dizer agora com ‘N’ o Dr. N., que...”, então a resposta teria sido talvez: “Claro. Que outra pessoa poderias ter querido nomear?”

Se tivesse dito “Com o nome ‘N’ vi agora perante mim o Dr. N.”, então talvez isso não tivesse vindo ao caso.

136. “Pensei com a palavra em...” – Se alguém *nada* tivesse a responder à pergunta “O que se passou então em ti?”, seria a sua exteriorização inválida? – Ele poderia ter respondido “Esqueci-me” e *ter-lhe-ia apenas acontecido* como se tivesse sabido.

137. É “Eu queria ter feito com que tu compreendesses através dos sinais...” comparável a “Quando antes abri a boca, queria dizer...”? Quer dizer: é aquela proposição, portanto, não talvez uma definição, mas a manifestação de uma intenção passada?

138. “Porque olhaste para mim?” – “Queria fazer com que compreendesses...” Isto não expressa nenhuma regra simbólica (nenhum acordo), mas a finalidade da minha acção. Obviamente poderia empregar um sinal determinado para esse propósito. [Cf. *IF* II, xi, 183]

139. “Este número é a continuação correcta desta série”. Por meio destas palavras poderia levar alguém a chamar a isto e àquilo no futuro a “continuação correcta”. O que “isto e aquilo” é, posso apenas mostrá-lo em exemplos. – Quer dizer, ensino-lhe a formar uma série (série primária), sem empregar nenhuma expressão para a lei da série; mais como um substracto para o emprego de regras algébricas ou para o que é similar a elas¹. [Z, 300]

140. Posso, é claro, ao ensinar a série primária, empregar a palavra “igual”, que ele porventura já conhece de outros contextos, quer dizer, com outro significado, ainda que esteja relacionado com aquele. Pode acontecer que ele aprenda a formar as séries primárias mais facilmente do que se eu dissesse “Tens de fazer sempre assim, adicionando sempre 1”, pondo, portanto, em palavras uma regra; mas ela não funciona aqui (ainda) como regra, não existe ainda nenhuma álgebra.

141. Se houvesse um verbo com o significado de acreditar falsamente, não teria a primeira pessoa do presente do indicativo. [IF II, x, 6bⁱ]

142. “Acredito que ele virá, mas certamente não virá.” Se disser isto a alguém, informando que ele não virá e que, apesar disso, estou plenamente convicto do contrário, comportar-me-ei, portanto, de acordo com esta crença.

¹ Antes da observação entre parênteses rectos: “Com respeito ao dact., p. 708/4”. Veja-se OFP II, § 403.

ⁱ Esta observação aparece, na verdade, isoladamente no texto original das IF.

Mas obviamente não faço isso, já que comunico ao outro que ele não virá.

143. “Acredito firmemente que ele virá, mas, certamente, ele não virá.” Porquê informar alguém que se acredita em algo deste género? De modo a convencê-lo do que se acredita ou apenas para o informar sobre o meu comportamento a esse respeito?

144. Observa: “Ele não virá, mas procederei completamente como se acreditasse que ele virá.” Poderia dizer isto a alguém, mas, na realidade, tratar-se-ia de uma dissimulação patologicamente condicionada, de tal forma que não seria verdadeiramente uma dissimulação.

Poderíamos dizer isso do seguinte modo: não é assim, mas *tenho* de acreditar.

145. Disse que a proposição “Acredito que é assim e que não é assim” poderia ser verdadeira, a saber, se eu acreditar que ela é realmente falsa, o que é bem possível. Mas o que é que torna a proposição verdadeira? Como pode outra pessoa ver que ela é verdadeira? Como sabe ela que acredito nisso? Não através do meu comportamento, visto que ele é altamente contraditório.

146. Se digo: “Olha! Nesta imagem está contida *esta* figura” – faço uma observação geométrica? – Não é “esta imagem” aquilo de que *esta* é a cópia exacta, o que seria descrito com estas determinadas palavras? Ou seja, teria sentido dizer que ela contém aquela figura *agora* ou que a *conteve*? – A observação é, portanto, atemporal e podemos chamar-lhe “geométrica”.

147. O que é que se segue daí para a percepção de um tal estado de coisas?

Supõe que alguém observa uma imagem enigmática e encontra aí a figura escondida. Mas essa pessoa imagina que a imagem se transformou, que a figura apareceu agora. Ela dirá talvez “Está aqui agora esta figura”.

Ou, inversamente, a imagem poder-se-ia ter transformado sem ela se dar conta e ela *acredita* agora ter descoberto algo aí, o que tinha estado sempre lá.

148. “Deveríamos verdadeiramente apontar para a própria impressão visual quando dizemos as palavras ‘vejo isto’, pois então apontaríamos realmente para o que se está a ver.” Um resultado do cruzamento de diferentes jogos de linguagem. (Semelhante a: “‘este’ é verdadeiramente o nome.”)

149. “Vejo agora que estes rostos não são exactamente iguais” (proposição atemporal). Mas isso é aquilo para que servem os olhos! Imagina que alguém queria dizer: “Sim, isso é uma percepção feita através do sentido visual, mas não descreve as minhas impressões visuais”. O que seriam estas? Bom, olho para um rosto e para o outro, de modo a compará-los, e com isso recebo uma quantidade de impressões visuais; ou uma impressão visual que muda continuamente, algo que se pode representar por meio de um filme. Mas, para facilitar a coisa, não poderíamos escolher de todas estas apenas duas? Não seriam duas impressões visuais suficientes num caso extremo? E não poderiam essas duas representar o que eu tinha observado, a saber, a dissemelhança?

Não temos aqui, precisamente, um jogo totalmente diferente?

150. Não é casual que eu empregue neste livro tantas proposições interrogativas.

151. Devo então dizer aqui que a *impressão* visual, o dado sensorial, o objecto visual é diferente? Este conceito não parece ser aqui muito adequado. Se quiséssemos imaginar que víamos a semelhança ou a diferença como uma espécie de imagem, então pensaríamos nelas como se estivessem *acentuadas* na imagem; tal como podemos mostrar a alguém onde reside a diferença entre dois quadros, sublinhando vincadamente o que é diferente. Mas se alguém vê o sublinhado em ambas, ainda não nota com isso as diferenças das imagens.

Tens de olhar para o jogo como um todo, então vês a diferença.

152. “Vejo que as duas são semelhantes” pode ser usado temporalmente e atemporalmente, dependendo de como “as duas” são definidas. Mas vejo por isso de cada vez algo diferente? “Vejo” é sempre temporal, mas “As duas são semelhantes” pode ser atemporal.

153. Mas é sempre claro no uso prático se a proposição é usada temporalmente ou atemporalmente? – Considere-se o caso de dois irmãos; encontro-os e digo: “Sim, vejo que vocês são parecidos um com o outro.” Quis dizer que estes dois homens, M e N, são agora parecidos um com o outro? (Talvez antes não o fossem, etc.) – Ou: observo que

estes dois fenómenos humanos, que uma imagem, por exemplo, pode capturar, são parecidos um com o outro. – Se tivesse feito a afirmação e me fosse perguntado o que quis dizer, poderia responder inequivocamente?

154. “Não deves desenhar o rosto dele” poderia querer dizer: não deves desenhar o rosto deste homem como quer que ele seja observado – ou: não deves desenhar estas feições que por acaso são as suas agora. Trata-se de cada vez de algo diferente. E a interdição compreendida deste ou daquele modo tem diferentes consequências.

155. Também quando digo: “Existe uma semelhança entre estes dois rostos”, pode tratar-se de coisas diferentes para mim. Poderia querer dizer, por exemplo: existe uma semelhança entre *esta* forma de rosto e *aquela* forma de rosto em que as duas formas são caracterizadas através de descrições. Poderia ser o rosto *desta* pessoa que me interessa ou as formas faciais, onde quer que as encontre.

A distinção que tenho em mente é naturalmente aquela entre o sentido destes dois traços terem a mesma forma e a de círculo, elipse, parábola e hipérbole terem uma semelhança entre si.

156. A distinção é entre semelhança externa e semelhança interna.

157. Se digo agora que dois rostos são semelhantes, tem sentido perguntar “Quiseste dizer a semelhança externa ou a interna?”

158. “Interessa-te que possas detectar uma semelhança nestas *formas*, ao que parece completamente diferentes?

“Queres dizer que estas *formas* – ou estas *pessoas* – têm algo de comum? Mas onde está a diferença? – Interessam-te as *formas* ou as *pessoas*? Se são as formas, então irás talvez compará-las exactamente, estudando a semelhança das linhas e esquecendo completamente as pessoas. Se houver uma discussão sobre elas, será uma discussão geométrica, sobre tipos de linhas.

159. Suponhamos que copio as formas faciais de maneira a explicar a alguém a semelhança e essa pessoa diz: “Sim, estas linhas têm uma semelhança, isso vejo; mas estes rostos não se parecem assim...” – então poderia responder: “Talvez tenhas razão, mas isso não me interessa. Eu queria dizer que *esta* forma ou *aquela*, por muito que pareçam diferentes...” Trata-se aqui, para mim, de uma questão geométrica.

Se tivesse respondido “Tens razão, enganei-me” – estaria interessado na semelhança *dessas* pessoas.

160. “São irmãos, mas completamente diferentes.” – “Posso ver uma semelhança neles.” No que é que estou interessado aqui?

161. Supõe que existiu uma regra estética segundo a qual os rostos numa pintura tinham de ser semelhantes. Aponto então para duas pessoas e digo a alguém: “Toma estas como modelos para o teu quadro; elas têm uma semelhança”.

162. A proposição é atemporal se não puder substituir “Elas têm uma semelhança” por “Elas têm agora uma semelhança”.

Mas se a disser numa certa ocasião, é sempre claro se quis permitir a substituição ou não? Tenho de ter pensado acerca disso?

163. Posso estar interessado em ver algo de comum em linhas que, aparentemente, nada têm de comum. Do meu olhar analítico, portanto.

164. “Vejo coisas diferentes num sentido muito mais importante do que vejo coisas iguais.”

165. Uma história pictórica. Numa das imagens existem patos, noutra coelhos, mas uma das cabeças de pato está desenhada precisamente como uma das cabeças de coelho. Alguém olha para as imagens mas não se apercebe disso. Quando as descreve, descreve sem hesitação essa forma, primeiro como uma, depois como outra. Apenas quando lhe mostramos a semelhança das figuras é que ele se espanta.

166. Viu, portanto, ambos os aspectos e não a mudança de aspecto.

167. Teria ele desenhado a cabeça de cada vez diferentemente ao copiar as das imagens? Não me parece! Viu-as pois, precisamente, da mesma maneira das duas vezes.

168. Mas representou para si das duas vezes o mesmo? – Tanto quanto compreendo esta questão – *não*.

169. Na mudança de aspecto tomamos *consciência* do aspecto.

170. Era correcto dizer “Viu ambos os aspectos, mas não a mudança de aspecto”? Não deveria eu ter dito “Interpretou, portanto, a imagem de duas maneiras, mas não viu a mudança de aspecto”?

Para ele a imagem foi primeiro a cabeça de um pato; e se viu aqui um aspecto, então viu-o, por consequência, em cada imagem, logo também em cada objecto. Pois investiguei eu cada imagem para verificar se podia ser vista diferentemente? – Diria, portanto: não *viu* o aspecto; interpretou a imagem assim e assim.

171. O vivenciar do aspecto expressa-se *assim*: “Agora é...”.

172. Qual é a importância filosófica deste fenómeno? É ele mais estranho do que as nossas vivências quotidianas? Lança uma inesperada luz sobre elas? – Na sua descrição aguçam-se (os) problemas relativos ao conceito de ver.

173. E podemos colocar a questão: se alguém diz “Agora é um pato – agora é um coelho!” – o que aconteceu, pois, no início? Essa pessoa não tinha ainda experimentado a mudança e no entanto dizia já “Agora é...”. Não ‘aconteceu’, justamente, nada; mas joga já aquele jogo.

Tens de procurar algo que distinga a vivência visual que se formula em “Agora é um pato” da vivência visual que se formula em “É um pato” (quando a pessoa não sabe nada de aspectos). E, naturalmente, não existe nada para encontrar.

Então que devo dizer? – Quando lhe acontece a vivência que me interessa, que se formula nas suas palavras “Agora — agora —”? (Temos aqui *duas* vivências extraordinárias? Ou *três*?)

174. O estranho é realmente o espanto; a questão “Como é que isso é possível?”

A expressão para isso poderia ser: “*O mesmo* – e, contudo, não o mesmo”.

175. O paradoxo expressa-se por exemplo no riso. Mas poderíamos imaginar, porém, alguém que não risse aqui; alguém para quem nada apareceu como paradoxal.

E, todavia, essa pessoa experimentaria igualmente a mudança de aspecto. Ela chamaria à imagem agora *isto*, agora *aquilo*; e isto seria tudo.

176. E o que faz essa pessoa? Diz agora como expressão da sua vivência o que, de outra forma, é o relato da sua percepção (a grande semelhança com a vivência do significado).

177. Em que reside a semelhança entre ver um aspecto e pensá-lo? Em que este ver não tem as consequências da percepção; que é semelhante nisto a um representar.

178. Imagina que existe uma linguagem simbólica na qual a cabeça de um pato é uma certa afirmação e a cabeça de coelho é outra. Alguém que utiliza esta cifra desenha, acidentalmente, uma cabeça de pato de tal modo que ela também pode ser vista como uma cabeça de coelho. O receptor da informação dá-lhe a interpretação errônea: isso evidenciar-se-á nos seus comportamentos.

Mas se ele perceber que se pode ver isso *assim* e *assim*, não se comportará de acordo com aquele aspecto que, precisamente, vê (também) de outra maneira.

179. “É isso pensar? É isso ver?” – Não quer isto dizer tanto quanto “É isso *interpretar*? É isso ver?” E interpretar é pensar; e causa frequentemente uma mudança de aspecto.

Posso dizer que o ver do aspecto é *aparentado* a um interpretar? – A minha inclinação era realmente para dizer: “É como se *visse* uma *interpretação*”. Agora, a expressão do ver é aparentada à expressão do interpretar.

180. Dois empregos da informação “Vejo...” – Num jogo de linguagem: o observador anuncia o que vê da sua posição. – Num outro: os mesmos objectos são observados por muitas pessoas; uma diz: “Vejo uma parecença entre eles”.

No primeiro jogo de linguagem o anúncio poderia ter sido, por exemplo, “Vejo duas pessoas que são parecidas uma com a outra, tal como pai e filho”. Esta é uma descrição muito mais incompleta do que seria, por exemplo, uma através de um desenho exacto. Mas alguém poderia fornecer esta descrição mais completa e, contudo, não notar a parecença.

E uma outra pessoa poderia ver o desenho desta observação e descobrir nele a parecença¹. [Cf. *IF* II, xi, 1, 2]

¹ Antes da observação, entre parênteses rectos: “Com respeito ao dact., p. 740”. – Isto reporta-se a *OFI* II, § 556.

181. Há um jogo de adivinhar pensamentos. Uma variante deste jogo seria: digo uma frase numa língua, que A compreende e B não. B deve adivinhar o que eu disse.

Uma outra variante: aponto uma frase que outra pessoa não pode ver. Ela tem de a adivinhar; ou adivinhar do que se trata. [Cf. *IF* II, xi, 214 (começo)]

182. Adivinhar a intenção: escrevo num pedaço de papel, que a outra pessoa não vê, que levantarei o meu braço esquerdo quando soar o relógio. A outra pessoa deve adivinhar o que irei fazer nessa altura.

183. “Apenas eu posso *saber* o que vou fazer.” Mas não me posso enganar? E não pode a outra pessoa predizer isso correctamente?

Normalmente, a outra pessoa *não* sabe e eu sei sempre.

Tal como a outra pessoa não sabe a quem escrevo – se não o vê ou não o sabe por mim; mas não posso dizer isso.

Sou eu que na maioria das vezes sou questionado sobre os motivos do meu comportamento, não outra pessoa. Tal como sou questionado sobre se tenho dores. Isso faz parte do jogo de linguagem.

184. Mas seria correcto dizer que as minhas dores estão escondidas?

185. Está, por exemplo, o futuro escondido?

186. “Nada está tão bem escondido quanto os acontecimentos do futuro. Não os *podemos* saber. Apenas podemos saber o que agora acontece.”

187. Não nos podemos obviamente enganar acerca da nossa experiência imediata; mas não porque é tão certa. O jogo de linguagem permite expressões sem sentido – embora não “falsas”¹.

188. “Não podemos saber o que o futuro nos reserva” é uma observação gramatical sobre o conceito de “saber”. Significa algo como “Isso não é saber”. E agora poderíamos perguntar: porque é que alguém tentaria traçar *esta* fronteira conceptual? E a resposta poderia ser: devido à incerteza das predições.

189. “Não podemos saber o que o futuro nos reserva?
– E então relativamente aos eclipses solares e lunares?”
– “Também não os podemos *saber* verdadeiramente.”
– “Saber? Como, por exemplo, o quê?” [Cf. *IF* II, xi, 216]

190. Se um leão pudesse falar, não o poderíamos compreender². [*IF* II, xi, 220]

191. Mesmo que alguém fosse capaz de expressar tudo “o que está no seu interior”, não o conseguiríamos compreender.

192. Ele fica zangado quando não vemos razão para isso; o que nos estimula deixa-o impávido. – Estaria a diferença essencial em não podermos prever as suas reacções?

¹ Var.: “embora não erradas”.

² Antes da observação, entre parênteses rectos: “Com respeito à p. 742 do dact.” – Veja-se *OFP* II, §§ 566-569.

- Seria que, depois de alguma experiência, as poderíamos conhecer, ainda que não as pudéssemos seguir?

193. Comporta-se como alguém em que complicados processos mentais estão a ter lugar; e se eu os compreendesse, iria compreendê-lo. - *Imaginemos* este caso; ele relata agora os seus pensamentos a si próprio e compreendo os seus comportamentos em certo sentido. Quer dizer, vejo a cadeia de pensamentos e sei como estes conduzem os seus comportamentos.

194. Ele deixaria assim, talvez, de ser um enigma para mim.

195. Pensa no carácter enigmático de um sonho. Tal enigma não *tem* de ter uma solução. Intriga-nos. É *como se* houvesse aqui um enigma. Isto poderia ser quase uma reacção primitiva.

196. É como se houvesse aqui um enigma; mas não tem de ser um enigma. ("Todas as formas são semelhantes e nenhuma igual à outra; e assim aponta o coro para uma lei escondida.")

197. Não sei o que se passa nele. Não poderia conceber o seu comportamento através de pensamentos.

198. Ele é-me incompreensível significa: não posso relacionar-me com ele como com os outros.

199. Quem está desconfiado de um resultado matemático suspeitará do *cálculo*. Mas é isto apenas um método?

Quem está desconfiado da expressão imediata da experiência e não pensa que o outro está a mentir dirá que não sabe o que o outro diz, se ele está a sonhar ou se não está no seu juízo perfeito.

200. Mas como sei o que faria *se...*? Talvez se saísse à rua e encontrasse algo totalmente diferente daquilo que *até agora* vi, continuaria os meus afazeres bem disposto. Comportar-me-ia, portanto, de um modo completamente diferente do que até então?

E, no entanto, há algo de importante na minha observação¹.

201. Já com pessoas que tivessem exactamente as mesmas feições não saberíamos o que fazer. [CV, p. 111]

202. Um povo com uma classe dominante, cujos indivíduos parecem todos iguais (fora as características sexuais), e com uma classe dominada, que tem a nossa variabilidade de formas e feições.

203. Uma tribo que não conhece o conceito de dor fingida. Quem entre eles expressar uma dor, será alvo de compaixão. Eles não conhecem a atitude de desconfiança para com a expressão de dor. Um viajante, que chega da nossa civilização à deles, frequentemente pensa que as queixas são exageradas, que apenas têm a finalidade de causar compaixão. Os nativos não parecem pensar assim.

¹ Antes da observação, entre parênteses rectos: "Com respeito ao dact., p. 750". Veja-se *OFI* II, §§ 605-608.

(Eles têm na sua linguagem uma expressão que corresponde, de algum modo, à nossa expressão “ter dores”.) Um missionário ensina às pessoas a nossa linguagem; nisso educa-as também e com ele aprendem a distinguir entre expressão de dor genuína e dissimulada. Pois ele desconfia de algumas exteriorizações de dor e reprime-as, ensinando as pessoas a serem desconfiadas. – Aprendem a nossa expressão “ter dores”, logo também “fingir que se tem dores”, e a questão é: fornecemos a essas pessoas um novo conceito de dor? Por certo eu não diria que só agora sabem o que são dores. Pois isso significaria que nunca tinham experimentado dores antes¹.

204. Não tinham estas pessoas reparado em alguma coisa e o professor chamado a sua atenção para algo?

205. E como podiam elas não estar conscientes da diferença, se umas vezes se queixavam com dores e outras sem dores? Devo dizer que pensaram sempre que é a mesma coisa? – Certamente que não. Ou que não se aperceberam de nenhuma diferença? – Mas porque não dizer que não era importante para elas²?

¹ Wittgenstein repete esta observação praticamente nas mesmas palavras na mesma página do MS. O final da variante diz: “Mas tiveram de receber um novo adestramento para o uso das nossas palavras. Este (adestramento) foi similar, mas não igual ao antigo”.

² A observação é claramente uma variante “melhorada” da observação da página anterior do MS, a qual parece estar parcialmente riscada. Essa observação diz: “E como podiam elas

206. “Se um conceito se refere a um determinado padrão de vida, tem de comportar em si uma indeterminação.” Estou a pensar agora nisto: teríamos sobre uma tira de papel um modelo de banda regular e contínuo, e *sobre* este modelo, como fundamento, um desenho ou pintura irregular, o qual descrevemos por relação ao padrão, já que, para nós, esta relação é aquilo que é importante. Se o padrão exibisse a b c a b c a b c, etc., eu teria um conceito determinado, por exemplo, para algo vermelho que aparece sobre o c e algo verde sobre o b seguinte.

Se alguma vez ocorressem anomalias no padrão, ficaria em dúvida acerca de que juízo é para ser feito. Mas não poderia estar isso previsto na minha instrução? Ou *assumo precisamente* que, ao ser-me ensinado o uso do conceito, o padrão específico era uma pressuposição e que nunca foi descrito¹?

207. Se as cores desempenhassem no mundo dos homens um papel diferente do que desempenham no nosso, que consequências teria isso para os conceitos cromáticos? Isto é, na verdade, uma questão das ciências da natureza e não quero colocar uma tal questão. Antes esta: que con-

não estar conscientes da diferença, se umas vezes se queixavam com dores e outras sem dores? Mas tinha a diferença de ser tão importante como é para nós? (Muita gente conta histórias falsas numa festa, que os outros sabem que são falsas, mas esses compram-nas, como às verdadeiras. Eles não fazem caso da diferença.)”

¹ Antes da observação, entre parênteses rectos: “Com respeito ao dact., p. 759”. Veja-se *OFF* II, §§ 648-653.

sequências seriam plausíveis para nós? Que consequências não nos surpreenderiam ¹?

208. Se as cores desempenhassem no mundo dos homens um outro papel que não aquele que desempenham no nosso, que conceitos cromáticos – diferentes dos nossos – não nos pareceriam estranhos? Considera diferentes casos.

A pergunta não está ainda bem colocada; mas qual é o seu propósito? –

209. É francamente difícil imaginar outros conceitos que não os nossos porque nunca nos tornamos conscientes de alguns factos muito gerais da natureza. Não nos ocorre imaginá-los diferentemente de como são. Mas, se o fizermos, mesmo conceitos diferentes dos habituais não nos aparecerão como não naturais.

210. O nosso conceito do futuro puro “Vai acontecer” – em oposição a “Quer acontecer” e “Deve acontecer”. Tem cada povo de ter este conceito, o qual apreende o tempo, por assim dizer, espacialmente?

211. Se um padrão de vida é a base para um emprego de uma palavra, tem de residir nela uma indeterminação. O padrão de vida não tem uma regularidade exacta.

212. Quem conta apenas pelos dedos, para o qual 5 é a mão, 10 a pessoa inteira, e que conta as pessoas também

¹ Antes da observação, entre parênteses rectos: “Com respeito ao dact., p. 760”. Veja-se *OFI* II, § 658.

pelos dedos, etc., o sistema decimal não será um sistema numérico arbitrário. Ele é, para essa pessoa, não um método de contar, mas o contar.

213. Seis cores puras. Tem de ser para nós assim? – O castanho não pertence a elas.

Mas o que nos diz isso em geral? Em que situações precisamos delas? Quando descrevemos coisas de acordo com as suas cores? – Quando fazemos isso, por exemplo, de um modo geral.

“O castanho não pertence a elas” pode ser a expressão da rejeição instintiva de uma combinação cromática.

214. “A luz é branca. As cores são já uma sombra.” – Mas é, realmente, toda a “luz” branca? Não dá a lâmpada luz? – De onde decorre, pois, esta primeira proposição, que soa, contudo, tão evidente? (E porque é que soa tão evidente?) – Chamamos sempre ao que é mais claro branco. Se, de duas cores, uma for a mais clara, apenas essa pode ser a branca. E claridade e luz são aqui comparadas.

215. Parece haver um conceito de mistura de cores que se sobrepõe a todos os métodos fisicalistas de mistura de cores. De modo que podemos dizer, por consequência, de um tal método: ele produz antes a “pura” mistura de cores, por exemplo.

216. Ajuizamos, portanto, se, segundo o nosso conceito, a e b realmente *devem* dar a cor c.

217. Como chegamos a esse conceito? Isso é autenticamente irrelevante.

218. “Muitas sombras dão em conjunto a luz.” – Esta ideia poderia parecer uma diabólica distorção da verdade.

219. Poderíamos experimentar também todas as cores como misturas de branco e preto? – Talvez, se, por exemplo, o pigmento branco e o pigmento preto derem, sobre certas condições, vermelho, verde, etc. Diríamos talvez: “A luz produz o vermelho a partir do preto.” (Pensa-se, pois, a cor como escondida no preto.)

220. Vermelho e verde, o mesmo. Imagino que existe apenas um tom de vermelho e um de verde. Ambos se fundem um com o outro na natureza (como certas folhas no Outono). Encontram-se juntos em todo o lado, um sendo uma variação do outro. A sua diferença não desempenha um papel maior do que a diferença entre mais claro e mais escuro.

Mas não vêem as pessoas a diferença?! Claro que vêem. Mas têm uma expressão como, por exemplo, “cor de folha”, a qual é utilizada mais ou menos analogamente aos nossos nomes de cores, significando vermelho *ou* verde; e têm duas palavras determinativas, “viva” e “ténue”, análogas, de alguma maneira, às nossas “claro” e “escuro”, as quais separam o vermelho do verde. E perguntamos agora: qual dos seus conceitos é similar a um dos nossos conceitos cromáticos, o seu conceito “cor de folha” ou, por exemplo, o seu conceito “cor de folha viva” (quer dizer, vermelho)?

(Se se trata de colorir ou pintar um objecto, dirão que o querem da cor de folha. Questionados sobre se deve ser viva ou ténue, responderão talvez que é para eles indifferente.) Ou seriam estas pessoas daltónicas? Bom, se aprendessem a nossa linguagem, revelar-se-iam normais.

221. A diferença entre vermelho e verde não tem entre eles a *importância* que tem para nós, apenas.

222. Se lhes dermos a conhecer uma grande variedade de cores, talvez experimentem o nosso sistema como o único sistema natural, quer dizer, passando para ele e deixando o outro sem dificuldade. Mas talvez não.

223. Uma pintura, na qual a parte iluminada dos corpos está sempre pintada de verde e as sombras de vermelho.

224. Poderíamos imaginar que as pessoas tivessem um conceito de dissimulação que não correspondesse ao nosso? – Mas seria então o conceito de dissimulação? – Bom, poderia ser um conceito aparentado ao nosso.

225. Mas não existem feições de (tal) conceito mais essenciais e menos essenciais? Quer dizer: se mudarmos *isto*, ainda lhe chamaremos “dissimulação”, mas se mudarmos *aquilo*, já não. E *nomear* significa aqui uma atitude.

226. Pessoas cujos rostos revelam imediatamente aos outros as suas sensações escondem-nos quando querem fingi-las.

227. As pessoas não dizem que não se pode olhar para o interior, para o coração, mas sim que não se pode ler as feições quando estão escondidas.

228. “Não se pode ver dentro do coração dele.” A pergunta é: pode ele? (*Isso determina o conceito.*)

229. “Não se pode olhar para o coração dos homens.” Com isto é verdadeiramente assumido que o próprio o pode. – É a experiência que nos ensina isso?

Sim e não – gostaria eu de responder.

230. E isso tem de ter um motivo.

231. “Ele poderia dizer-me coisas sobre si próprio que eu, de outro modo, não saberia.”

232. Isto é certo: ele pode predizer movimentos do seu corpo que eu não posso. E, se faço a predição das suas ações, é de uma maneira completamente diferente.

233. E é *isso* um facto empírico? Ou: *de quem* falo aqui?

Não posso, por exemplo, mover o braço dele voluntariamente, como o meu. Mas o que é visado com isto não é de todo simples de explicar.

234. Não posso saber o que planeia no interior dele. Mas suponhamos que ele fazia sempre planos escritos; que importância teriam eles? Se, por exemplo, ele nunca agisse de acordo com eles. –

235. Talvez digamos: então não são verdadeiramente planos. Mas assim também não seriam planos quando estavam *nele* e vê-los não nos serviria de nada.

236. “Não vês que ele tem dores?” – “Dores onde? De que modo?”

Ele não compreenderia o que significa o outro *ter* uma dor.

237. O que aconteceria se alguém fosse ensinado desde sempre que as plantas sentem dor? Mas mais tarde essa pessoa deixa de acreditar nisso. – Como teve lugar essa transição? Descarta-se da ideia como de uma roupa que deixou de servir.

238. Como agiria alguém que não “acreditasse” que o outro sente dor? Podemos imaginar isso. Ele trataria o outro como algo sem vida ou, então, como muitos tratam os animais menos parecidos com os humanos (medusas, por exemplo).

239. Todos nós conhecemos a pergunta dos médicos “Tem dores?” e também a incerteza sobre se quem está anestesiado sente dor quando se queixa; mas a questão filosófica, sobre se o outro tem dores, é completamente diferente; não é a dúvida dirigida a alguém em particular, num determinado caso. [O fundamental desta proposição não veio ao de cima¹.]

240. Encontramos esta dúvida na vida quotidiana? Não. Mas talvez algo que lhe esteja aparentado: a indiferença em relação às manifestações de dor dos outros.

¹ Nesta e na página seguinte do MS encontra-se a segunda variante do final desta observação: “Mas a questão filosófica, sobre se o outro sente dor, é totalmente diferente; não é a dúvida dirigida a *alguém* em particular, num determinado caso; tem de ter, portanto, uma outra lógica”.

241. Não são os casos fictícios com os quais estou a tentar lidar como o exemplo do contar? (E como resolvemos *esta* equação? E esta?)

242. A crença de que este ou aquele não tem dores porque não as exterioriza – ou porque apenas as finge – ou porque está sob analgésicos – tem *fundamentos* diferentes da de que uma amiga não tem dores e igualmente diferentes da de que o não-humano fictício observa as manifestações de dor do seu ambiente como fenómenos de coisas inanimadas.

Mas diria este, em geral, que *acredita* que os outros não têm nenhuma dor? – Talvez. Mas quereria ele dizer o mesmo que o médico quando, por exemplo, nos acalma sobre o estado de um doente? A exteriorização – como quer que a tenha aprendido – é usada por ele num outro contexto; ainda que algumas das suas consequências sejam similares.

243. “A *incerteza* sobre se o outro tem dores” – baseia-se no facto de ele ser ele e eu ser eu? (Mas questiona-te: “Pode ele sabê-lo? Não tem nenhum termo de comparação”. Não; uma imagem ilude-me *aqui*. A incerteza é diferente de caso para caso e daí o vacilar do conceito. Mas é o nosso jogo – jogamo-lo com um instrumento *elástico*.

244. Não poderia haver pessoas que nunca tivessem tido ocasião de sentir esta incerteza?

245. Diríamos: “Devo estar incerto porque ele é ele e eu sou eu? Afinal, o que quiseste dizer?”

246. E poderia haver pessoas que o jogassem com um conceito rígido? – Seria, então, diferente do nosso de uma maneira estranha. Pois na mudança da vida, onde todos os nossos conceitos são elásticos, não nos poderíamos orientar com um conceito rígido.

247. Não tem, na verdade, qualquer conceito de comportamento de ser formulado de modo pouco rigoroso para, de algum modo, poder sustentar o jogo com tais conceitos?

248. Poderia, com efeito, haver alguém que tivesse sérias, desesperançadas dúvidas relativamente aos outros. Mas como agiria essa pessoa? (Como um louco.) Ela diria porventura: às vezes sinto que outro indivíduo e eu são o mesmo, outras vezes não. E, de acordo com isso, mostraria às vezes pena, outras nenhuma pena e outras ainda dúvida.

249. O comportamento dos homens não é previsível, não é calculável. Suponhamos que poderia ser. Eu tinha feito os cálculos e agora observava as suas acções (como os movimentos de complicadas máquinas).

Se isso acontecesse – seria possível observá-los com simpatia? Seria impossível dizer “Não podemos saber o que se passa neles”?

Se alguém diz para si próprio, por exemplo, “O homem é assim. Sou exactamente igual”.

Seria possível que observasse, então, o seu *cálculo* com novos olhos.

250. Porque *jogamos* apenas este jogo? – Mas o que é que questionamos? O seu ambiente, não as suas causas.

251. “Onde estou certo, ele está incerto.” Se isso também acontecesse num cálculo —.

252. “Não podia ele ter estado a dissimular?” – Mas não poderia ter estado somente a *imaginar* que estava a dissimular? (Não seria isto imaginável? E a imaginabilidade é o que nos interessa aqui, não a probabilidade.)

A dissimulação é, precisamente, apenas um caso particular; só em circunstâncias particulares podemos interpretar um comportamento como dissimulação¹.

253. O conceito de “dissimulação” tem que ver com os casos de dissimulação; por consequência, com processos muito particulares e situações particulares na vida humana. E com isso quero dizer processos exteriores, não interiores, etc.

Portanto, nem todo o comportamento, em quaisquer circunstâncias, pode ser dissimulação.

254. Mas não é justamente o conceito do género em que, para qualquer comportamento, etc., se pode imaginar (construir) um panorama ainda maior, no qual mesmo este seria um comportamento de dissimulação? Não é este, por exemplo, o problema em que se baseia qualquer história de detectives?

255. Poderíamos dizer também: o conceito de dissimulação tem que ver com um problema *prático*. E as fronteiras difusas do conceito não mudam nada relativamente a isso.

¹ Antes da observação encontra-se: “Dact., p. 751”. Veja-se OFP II, §§ 609-612.

256. O reconhecimento do problema filosófico como problema lógico é já um progresso. A atitude correcta e o método acompanham esse reconhecimento.

257. Mas o que significa isto: “Todo o comportamento poderia, teoricamente, ser dissimulação”?

258. Tem, pois, de querer dizer: o *conceito* de dissimulação permite-o.

259. E *isso* significa: se eu agora descobrisse isto e aquilo e aqueloutro, diria, talvez, que era (foi) dissimulação.

(Geometria euclidiana.)

Mas onde está estabelecido que diríamos isso ou de onde concluo isso?

“Tal como este conceito é *determinado*, ele permite também *isso*”.

260. Mas aqui estamos a traçar uma imagem falsa do nosso conceito.

261. O conceito de “dissimulação” serve propósitos práticos.

262. --- Portanto, nem todo o comportamento pode, em qualquer circunstância, ser dissimulação ¹.

(À “dissimulação” pertencem a ocasião, o motivo, etc.)

¹ Antes da observação, entre parênteses rectos: “Da página anterior”. Veja-se observação n.º 253.

263. Um drama, por exemplo, mostra-te os casos em que temos dissimulação.

264. Naturalmente que podemos imaginar variações das manifestações típicas de dissimulação.

Os dramas dos homens diferentes de nós decorreriam, pois, de uma forma totalmente diferente. E não os compreenderíamos de todo.

O que seria totalmente desmotivador para nós parecer-lhes-ia natural.

265. (Por exemplo, o modo como Orestes se apresenta perante o rei, apontando para a sua espada, etc., poderia parecer totalmente absurdo a estes homens.)

266. Uma peça destas pessoas seria incompreensível para nós. (E é-nos a tragédia grega compreensível?) E o que *significa* aqui “compreender”?

267. Um conceito mais nítido não seria o mesmo conceito. Quer dizer: o conceito mais nítido não teria para nós o *valor* que o pouco nítido tem. Precisamente porque não compreenderíamos pessoas que agissem com absoluta certeza onde nós duvidamos e estamos incertos.

268. Não poderia alguém inventar histórias onde a dissimulação ocorre para assim mostrar que compreende o que é “dissimulação”? Por forma a desenvolver o conceito de dissimulação, ele inventa histórias cada vez mais complicadas. O que, por exemplo, parece ser uma confissão é apenas mais uma dissimulação; o que parece ser dissimu-

lação é apenas uma fachada que esconde a verdadeira dissimulação, etc., etc., etc.

O conceito é, pois, apresentado numa espécie de história.

269. E as histórias são construídas segundo o princípio de que *tudo* pode ser dissimulação.

Nisso está incluído, naturalmente, que em cada história algo será caracterizado como a verdadeira fundamentação. E como é que se pode caracterizar a verdadeira fundamentação enquanto tal? Porventura sob a forma de monólogos. Estes não devem ser audíveis, caso contrário poderiam fazer parte da fraude. – Mas não poderia alguém produzir monólogos no pensamento apenas porque lhe dão uma certa aparência que essa pessoa quer empregar para a fraude? – É, portanto, a *intenção* o fundamento? – E como pode ela aparecer na história?

270. O conceito de dissimulação serve problemas práticos. Quer dizer: se alguém que tece as piores intrigas não evoca senão coisas boas e louváveis até se referir às más, então isso será apenas “teoricamente” uma dissimulação; pois depois já não parecerá uma dissimulação e as conclusões que num caso normal tiraríamos dessa má imagem não são verdadeiras aqui.

271. E o que é que alcancei com tudo isto?

Na explicação do conceito coloquei o uso no lugar da imagem.

272. “A abreviatura W. tem dois significados” significa: tem dois modos de emprego. O que comunica uma frase como esta? Em que circunstâncias será usada?

Alguém conhece apenas *um* emprego da palavra “banco”; digo-lhe: ela tem ainda outro. (Nomeadamente: ...)

Essa pessoa domina já cada emprego da palavra, mas subitamente hesitará, ficará confusa, e explico-lhe: “A palavra tem dois empregos...”.

273. Há muita indeterminação neste conceito de significado.

274. Não dizemos, por exemplo, que “anda” e “andas” têm significados diferentes.

Essas palavras, diríamos a alguém, significam exactamente o mesmo; nomeadamente, *isto* – e mostrar-lhe-íamos o que é andar.

275. Chegas a uma tribo; eles têm uma linguagem; nesta linguagem ouves uma palavra (um som) – tem *um* significado ou mais? Como vais descobrir, decidir?

276. Algumas vezes, porém, a decisão será bem fácil e clara. [Mas sempre?]

277. “Não cedo nem uma ponta de cabelo.”

“Ele não tem um cabelo na cabeça.” Tem a palavra “cabelo” nas duas proposições o mesmo significado? –

E significa “um bocadinho” um bocado pequenoⁱ? – “Num caso ainda nos damos conta do significado antigo, no outro não.” E esta proposição não se refere a uma consciência ao pronunciar as palavras, mas, porventura, a uma explicação que daríamos ou não daríamos se... Portanto, às conexões, que seriam ou não seriam feitas.

278. Qual é a tradução correcta em alemão de um jogo de palavras em inglês? Talvez um jogo de palavras completamente diferente.

279. O que é que pretendes ao decidir que a palavra tem apenas um ou mais do que um significado?

Na verdade, podes aprender o seu uso sem decidir isso (sem reflectir sobre isso).

280. Se dizes que tem dois significados, tens de separá-los mediante uma explicação. (Isto pode ter diferentes fins.)

281. Mas a distinção pode ou não saltar à vista.

282. Ela pode ser estabelecida quando primeiramente aprendemos a falar ou, então, só quando alguém investiga a gramática da linguagem.

283. (Tens de começar aqui a partir da linguagem viva.)

ⁱ Wittgenstein chama aqui a atenção para o facto de em “um bocadinho” (*ein bisschen*), diminutivo de um “bocado” (*Bissen*), que deriva do verbo *beissen*, “morder”, “abocanhar”, já não ser perceptível a raiz *boca*.

284. A distinção entre vários usos tem diferentes fins.

285. Observo a linguagem e digo "Palavras diferentes são usadas de uma forma completamente diferente".

Mas também digo: "Estas têm empregos semelhantes." Sim: "Estas (aqui) têm o mesmo." E mais à frente: "Esta palavra tem dois empregos completamente diferentes". Mas também: "Tem dois empregos diferentes, mas semelhantes". E por ora descrevo o que me chama a atenção. (Quer dizer, até aqui não há nenhum problema.) (Por ora, sou ainda completamente ingénuo.)

Cada significado é aqui sempre acompanhado de uma explicação do significado. E as explicações podem ser inteiramente diferentes umas das outras ou, por outro lado, de diferentes modos, bastante semelhantes.

[Uma explicação de "andar" e de "andando".]

As distinções podem ser mais e menos primitivas.

286. Chegas a uma nova posição quando observas *várias* linguagens e as comparas umas com as outras.

287. A explicação do emprego de algumas palavras parecer-nos-á simples, lapidar, originária; de outras, artificial, arbitrária, inútil.

288. "*Precisamos* de uma palavra para designar este objecto, este utensílio, mas porquê uma palavra que designe isto às segundas-feiras, aquilo às terças-feiras, etc.?" Tem esta palavra *um* significado ou sete?

289. Nem todo o *uso*, queres tu dizer, é um significado.

290. Tem esta palavra *uma* função na nossa vida ou tem sete?

Uma função: para esta temos certos modelos. E o que se aparenta a eles chama-se assim (um conceito confuso).

291. Significado, função, finalidade, utilidade – conceitos inter-relacionados.

292. Imagina esta hipótese: o homem nunca se lembraria bem de um sonho, esquecer-se-ia imediatamente ao acordar dos pensamentos que teve nele e lembra-se-ia apenas das imagens que o acompanhavam. A história perde-se e só ficam as ilustrações.

293. Imagina que substituímos num conto cada décima palavra pela palavra “*mesa*”. – E numa linguagem uma palavra tinha o emprego que a palavra “*mesa*” tem naquela história.

Como poderíamos descrever o emprego de tal palavra errante?

Ou o que significaria: “Ensinar o uso desta palavra a alguém”?

294. O que é que eu pretendo? O seguinte, que a descrição de uma palavra é a descrição de um sistema, ou de sistemas. – Mas não tenho nenhuma definição para o que é um sistema.

295. Encontro-me com pessoas que na sua linguagem fazem uso de uma palavra errante.

296. Se tivessem *apenas* palavras errantes, não seria, precisamente, uma linguagem.

297. Imagino aqui uma pessoa que, de uma forma completamente ingênua (sem pensamentos filosóficos com segundas intenções), observa e descreve para si a variedade dos empregos das palavras.

Essa pessoa poderia, por exemplo, classificar como substantivo comum a palavra que em cada dia da semana significa algo diferente e não lhe ocorreria a questão “Tem *esta* palavra uma função ou várias?”.

298. A questão “Têm ‘non’ e ‘ne’ⁱ o mesmo significado?” nunca lhe ocorre¹.

299. Mas agora ela também compara a sua linguagem com a linguagem primitiva que alguém aprende quando chega, como estrangeiro, junto de pessoas que não o entendem. Essa pessoa aprende, então, importantes palavras mediante demonstrações de diferentes gêneros. A cada palavra corresponde um mostrar, um encenar (uma cena). – Naturalmente que o significado da negação será também ensinado (seja através da ordem “Não faça isso!” ou através de uma informação).

300. Nesta linguagem, por exemplo, as terminações exatas das palavras não serão importantes. (Esta linguagem também não tem flexões.)

As demonstrações distinguem, então, o emprego de uma palavra do emprego de outra, mas não distinguem, por exemplo, “anda” de “andas”.

ⁱ Em francês no original.

¹ Cf. *Observações sobre os Fundamentos da Matemática* (terceira edição), Parte I, Apêndice 1.

301. E poderíamos agora introduzir na nossa descrição linguística um conceito de “significado” tal que duas palavras teriam o mesmo significado se naquela linguagem primitiva fossem explicadas pela mesma demonstração.

302. Podemos também perguntar: Se um estrangeiro chegar junto de pessoas que dizem “non” e “ne”, em que ponto lhe será dada a conhecer a diferença?

Certamente não ao princípio; ele aprenderá uma negação, que não envolve nenhuma distinção.

303. Supõe que digo que o “significado” é a função primitiva de uma palavra – seria isto correcto?

304. E, naturalmente, este conceito é extremamente vago.

Mas são, por exemplo, a função primitiva da negação num relato e a proibição na ordem (“Não faças isso!”) a mesma coisa? – Aquilo a que chamamos ou não a mesma função dependerá da natureza humana. Tal como, também, o que é necessidade e o que não é¹.

305. As palavras “a rosa é vermelha” são destituídas de sentido se a palavra “é” significar “é igual”. – Significa isto que se pronuncias esta frase e *queres dizer* com “é” o sinal de identidade, o sentido se desintegra? [IF II, ii, 3]

306. Pegamos numa frase e explicamos a alguém o significado de cada uma das palavras; essa pessoa aprende, desse modo, a aplicá-las e, portanto, também aprende

¹ Var.: “necessidade primitiva”.

a aplicar aquela frase. Se, em vez da frase, tivéssemos escolhido uma série de palavras sem sentido, ela não aprenderia a empregá-la. E se explicarmos a palavra “é” como sinal de identidade, então ela não aprenderá a empregar a sequência de palavras “a rosa é vermelha”. [IF II, ii, 4]

307. E, no entanto, é verdade que, para alguém que pensa em “é” como “igual”, o sentido daquela frase parece desintegrar-se. Analogamente a quando alguém, ao ouvir “Ouve, ouve!”, pensa em dois ovosⁱ. – Poderíamos dizer a essa pessoa: “Se queres pronunciar a exclamação “Ouve, ouve!” de uma forma expressiva, não deves pensar em ovos¹! [IF II, ii, 4]

308. O que torna a minha imagem dele numa imagem *dele*?

Quando digo “Imagino-o agora como se ele...”, nada é designado aqui como o seu retrato.

Mas não me posso dar conta de que o imaginei de uma forma completamente falsa?

Não é a minha pergunta como *esta*: “O que é que torna esta frase numa frase que trata *dele*?”

ⁱ Procurou-se aqui uma aproximação ao jogo de palavras que se estabelece entre “Ei, ei!” e “ovo” (Ei).

¹ Var.: “E, no entanto, há algo de correcto na “desintegração do sentido”. Essa correcção acha-se presente neste exemplo: Poderíamos ensinar a alguém: Se queres pronunciar a exclamação “Ouve, ouve!” de uma forma expressiva, não deves pensar em ovos!”

“Que falemos dele.” – “E o que é que torna a nossa conversa numa conversa sobre *ele*?” – Certas transições que fazemos ou que faríamos. [a: *IF* II, iii, 1]

309. O que é que torna esta imagem no *seu* retrato? – Está designado como tal no catálogo.

310. Suponhamos que, em vez de imaginar algo, faço esboços num pedaço de papel. Falo então de N. e o meu lápis esboça uma figura no papel. Poder-me-iam perguntar então: “Representa isso N.?” E pode representá-lo, seja parecido com ele ou não.

É correcto dizer: passa-se o mesmo com a imaginação? Certamente, visto que podemos, por vezes, desenhar o que imaginamos.

311. A questão “O que é que torna *isto* numa imagem dele?” não surge habitualmente quando imagino algo. E se desenhar o que imaginei e me perguntarem “O que é que torna esta imagem na imagem *dele*?”, poderia responder: “A minha imaginação”.

312. “O que é que torna a observação que agora fiz numa observação sobre ele?”

313. O que é que se pode dizer acerca disso?

Nada que lhe seja próprio ou simultâneo. Se queres saber quem ele tinha em mente, pergunta-lhe!

314. “O que é que torna a minha imagem dele...?” Existe aqui algo que eu poderia investigar para ver se era a minha imagem dele?

315. Pois se digo: “Projecto-o agora vividamente, como se ele...”, a mesma questão aplica-se a esta frase e à imagem mental.

316. Por outra parte, poderia pensar num rosto e poderia estar em condições de o desenhar, não sabendo a quem pertenceria nem onde o tinha visto. [Cf. IF II, iii, 1]

317. O que é que torna a minha imagem dele numa imagem *dele*?

Não a semelhança das imagens.

A minha questão aplica-se tanto à expressão “Vejo-o agora vividamente perante mim” como à imagem. O que é que torna a minha expressão numa expressão sobre *ele*? Nada que lhe seja próprio ou simultâneo (que esteja “por detrás dele”). Se queres saber quem ele tinha em mente, pergunta-lhe! [IF II, iii, 1]

318. Mas se alguém imaginasse ou, em vez de imaginar, desenhasse, ainda que apenas com o dedo no ar? (Poderíamos chamar a isso “imaginação motora”.) Poderíamos perguntar-lhe “Quem é que isso representa?” E a sua resposta seria decisiva. Ele comunicar-nos-ia uma intenção. [IF II, iii, 2]

319. A linha que desenhei era como que uma descrição.

320. Temos de nos recordar especialmente de que um rosto com muita expressão anímica pode ser *pintado* para acreditarmos que simples cores e formas nos afectam assim.

321. “Acredito que ele está a sofrer.” – *Acredito* também que ele não é um autómato?

Só com repugnância poderia pronunciar a palavra em ambos os contextos.

(Ou é assim: “Acredito que ele está a sofrer; estou certo de que ele não é um autômato.”? Isso não faz sentido!) (O verdadeiro sem-sentido dos filósofos.) [IF II, iv, 1]

322. Supõe que digo de um conhecido “Ele não é um autômato”. – O que é que informaria isso? E para quem é que seria uma informação? Para uma *pessoa* que o vê em circunstâncias habituais? *Poderia* informá-la de quê? (Quando muito, de que ele se comporta sempre como um homem e não ocasionalmente como uma máquina.) [IF II, iv, 2]

323. “Acredito que ele não é um autômato” não tem, sem mais, nenhum sentido. [IF II, iv, 3]

324. A minha atitude para com ele é uma atitude para com alguém que tem alma. Não sou da opinião de que ele tem uma alma. [IF II, iv, 3]

325. Impõe-se em nós, na verdade, uma imagem de algo incorpóreo, que vivifica o rosto (como uma brisa poderosa). Temos de pensar que um rosto com muita expressão anímica pode ser pintado para acreditarmos que cores e formas, apenas, nos podem afectar assim¹.

¹ Var.: “Impõe-se em nós, na verdade, uma imagem: de algo incorpóreo, que sentimos a partir da vivacidade do rosto. Temos de nos recordar de que um rosto com muita expressão anímica pode ser alvo de uma *pintura* para acreditarmos que cores e formas, apenas, podem ter (também) este efeito sobre nós”.

326. O conceito de “significado” servirá para distinguir aquilo a que poderemos chamar as formações caprichosas da linguagem das essenciais, inerentes à natureza dos seus propósitos.

327. O conceito de “significado” introduzirá um novo ponto de vista na descrição do emprego da palavra.

328. Exemplo: um verbo que na primeira pessoa significa *escrever*, na segunda *amar*, na terceira *comer*.

329. A natureza humana decide o que é caprichoso.

330. Mas é a natureza de alguém que já conhece uma linguagem ou a de alguém que ainda não conhece (por exemplo, a da criança de um ano)?

331. É ou não é caprichoso que uma palavra signifique algo diferente em cada dia da semana ou que signifique algo diferente na primeira pessoa e na segunda¹?

332. “Significado” é um conceito primitivo. Pertence-lhe a forma “A palavra significa *isto*”; isto é, a explicação de um significado mediante um mostrar. Isto funciona bem em determinadas circunstâncias e com determinadas palavras. Mas, logo que estendemos o conceito a outras palavras, surgem dificuldades.

¹ Var.: “ou que um verbo designe *uma* acção na primeira pessoa e outra na segunda?”.

333. A definição de uma palavra não é uma análise daquilo que encontro em mim (ou que deve acontecer) quando a pronuncio.

334. “A cada dois metros estão dois soldados.”

“Sentou-se num banco no banco.”

335. “Quero substituir esta palavra na nossa linguagem por duas; explico a primeira *assim*: ..., a outra *assim*: ...” Poderia também ter dito: “Esta palavra tem na nossa linguagem dois significados: ...” Aqui não poderíamos perguntar: “Mas são, realmente, dois significados?” – Ou então – se com isso se quer dizer: “Não é essa distinção muito arbitrária, muito despropositada?”

“Porque as distingues? Qual é o objectivo desta distinção?”

336. “Não vejo a finalidade disso.” Mas como se parece a explicação de uma finalidade? Não posso dar uma resposta geral a esta questão.

337. Colocas-te problemas e dás-lhes solução; como um matemático.

O exercício: non e ne.

338. Aquele que descreve ingenuamente os empregos das palavras descreverá também os de “non” e os de “ne”, e pode até fazer a observação de que são aproximadamente o mesmo. – Mas isto não é tudo: não pode dizer que as duas palavras têm diferentes empregos somente em jogos de linguagem muito especiais e que, se não, têm o mesmo?

339. Não tem de poder dizer que num determinado jogo de linguagem uma palavra é substituível por outra?

340. Se o jogo de linguagem, a actividade, por exemplo o construir de uma casa (como no n.º 2)¹, fixa o emprego de uma palavra, o conceito de emprego é elástico relativamente à actividade. Mas isso reside na *essência* da linguagem.

341. Imaginemos *este* uso de “non” e “ne”: ambas as palavras são usadas como o nosso “não”; nas mesmas ocasiões é usada uma vez uma, outra vez outra, comportando-se totalmente como palavras sinónimas; apenas se distinguem no caso raro da dupla negação.

Portanto, estarei tentado a distinguir o emprego da palavra “como um *todo*” do emprego parcial. Sim, aqui parecerá mais importante o emprego parcial do que o “todo”.

342. Digo, por conseguinte: “O emprego aqui, aqui e aqui é o mesmo. Em todos estes casos podemos substituir uma palavra por outra”. Mas o que significa isso propriamente?

343. Conhece o conceito de “*poder* substituir uma palavra por outra” aquele que descreve as coisas ingenuamente? – Certamente conhece o do emprego misto de duas palavras.

344. Ou também: o viajante que percorre o país onde “non” e “ne” são usados e procura traduzir a linguagem

¹ Veja-se IF I, § 2.

na sua não terá nenhuma razão para traduzir cada uma daquelas palavras por meio de uma palavra especial – até que chegue a um caso de dupla negação (então *poderia* encontrar um equivalente na sua linguagem).

345. O viajante poderia, pois, dizer: “O emprego é, tanto quanto consigo ver, o mesmo”.

346. “Em todos estes casos, ‘ne’ e ‘non’ têm exactamente o mesmo significado.” Poderíamos dizer isto, por exemplo, se nestes casos as palavras forem *tratadas* pelas pessoas como sinónimas. (E sabemos que assim o parece.) – Mas poderia ser também que a tribo não as tratasse como sinónimas, não as “*misturasse*”, e que, ainda assim, fossem sinónimas para nós.

347. A grande dificuldade nesta investigação é encontrar um modo de apresentação para a vaguidade.

348. Podemos falar da função das palavras na frase, no jogo de linguagem, na linguagem. Mas “função” significa, em cada um destes casos, *técnicas*. Reporta-se, portanto, a uma explicação e a um adestramento *gerais*.

349. Quem ensina a alguém o sinal de negação adestra essa pessoa deste e daquele modo. (A dupla negação não precisa de aparecer no adestramento.) Mas ele pode usá-la alguma vez ou ouvi-la e compreendê-la deste ou daquele modo. A compreensão não teria de estar em relação com o seu adestramento inicial, se bem que isso seja concebível. Mas devo dizer: ensinou-lhe o adestramento o sentido da dupla negação? Não tenho de dizer isso. E mesmo que o

adestramento me tenha ensinado a dizer duas palavras da mesma maneira como negação, certamente não me ensinou a discriminar entre elas no caso da dupla negação.

Certamente não aprendi esta distinção pelo adestramento. Aprendi sim por ele um significado, e *o mesmo*.

350. Podemos distinguir num adestramento (outros) adestramentos. E, por consequência, empregos num emprego de uma palavra.

351. Trata, então, a psicologia de comportamentos, não do mental?

O que é que relata o psicólogo? – O que é que observa? Não é o comportamento dos homens e, particularmente, as suas exteriorizações? Mas estas não têm que ver com o seu comportamento. [IF II, v, 2]

352. O médico pergunta: “Como está ele?”. A enfermeira responde “Está a gemer”. *Um* relato sobre o comportamento. Mas terá de se pôr a questão de saber se o gemer é genuíno. Não pode ser como se esta pergunta não existisse? Não pode, por exemplo, ser tirada a conclusão: “Se ele está a gemer, temos de lhe dar mais um analgésico”? Neste mundo imaginário, não pode o relato sobre o comportamento ser *empregue*, precisamente, *como* relato sobre o mental? Não pode ser usado para esta descrição e não depende precisamente dela¹? [IF II, v, 4]

¹ Var.: “Mas tem de existir para eles a questão sobre se este gemido é, realmente, genuíno, se é, realmente, a expressão de algo? Não poderiam, por exemplo, tirar a conclusão... sem

353. “Mas, então, adoptamos, justamente, um pressuposto tácito.” Então a técnica do emprego das nossas palavras é sempre um pressuposto tácito. [IF II, v, 5]

354. “Adoptamos sempre um pressuposto; se não está conforme, é, naturalmente, uma outra coisa.” Dizemos isto, por exemplo, quando mandamos alguém às compras? Consiste o pressuposto em que essa pessoa é um humano e que a loja não é nenhuma Fata Morgana? Os pressupostos têm um fim.

355. Mas não poderia ser noutro caso um “pressuposto” o que aqui não o é? Não há um pressuposto onde há uma *dúvida*? E a dúvida pode estar completamente ausente; e pode encontrar-se desde o mais baixo grau até ao mais elevado¹. [Cf. IF II, v, 7]

356. Imagina que alguém diz “Arrepio-me de medo, arrepio-me de medo a toda a hora” – mas quer dizer com isso que podia jogar xadrez. Dá a uma capacidade uma expressão de uma vivência.

Ainda que alguém pudesse fazer isto e aquilo apenas quando, e apenas enquanto, sentisse isto e aquilo, a sensação não seria a capacidade. [b: cf. IF II, vi, 2]

357. Como se compara o comportamento da fúria; da alegria, da esperança, da expectativa, da crença, do amor, da

suprimir um termo médio? Não é aquilo que importa a função que dão à descrição do comportamento?”.

¹ Var.: “E a dúvida pode estar completamente ausente. O duvidar tem um fim”.

compreensão? – Pensa num homem furioso! Isso é fácil. Um alegre – dependerá de que alegria se trata. A alegria do reencontro ou a alegria ao ouvir uma música...? – A esperança? Isso seria difícil. Porquê? Não há gestos de esperança. Como se expressa a esperança de que ele regressará?

358. É fácil imaginar um animal raivoso, receoso, triste, alegre, assustado. Mas esperançado? [cf. *IF* II, i, 1]

359. Ter esperança é, pois, um esperar tranquilo, alegre (apesar de que uma análise destas tem algo de repugnante).

360. Um cão pode esperar pelo seu dono. Mas pode esperar que o seu dono venha depois de amanhã? E o que é que não pode? – Como é que eu faço? O que devo responder a isto? [*IF* II, i, 1]

361. O “significado” não é a vivência que se tem ao pronunciar-se ou ao ouvir-se a palavra; e o ‘sentido’ da proposição não é o complexo das vivências que pertencem às palavras.

Como é que o sentido de “Ainda não o vi” é constituído a partir do significado das palavras? A frase é constituída a partir das palavras e isso é suficiente. [*IF* II, vi, 3]

362. A sensação verbal. Imagina que encontrávamos um homem que nos falava sobre a sensação verbal e para quem “se” e “mas” proporcionam a *mesma* sensação. Teríamos o direito de não acreditar nele? – Ou deveríamos

dizer-lhe, simplesmente, que ele não joga o nosso jogo? Seria semelhante a alguém que não associasse cada vogal a uma cor, mas sim, digamos, uma a “a”, “e”, “i” e outra a “o” e “u”. Talvez haja pessoas assim. [Cf. IF II, vi, 6]

363. Elas seriam, diríamos, muito mais diferentes de nós do que aquelas que não associavam quaisquer cores às vogais. Chamar-lhes-íamos quase daltónicas.

364. E confundiria alguém por isso o uso de “se” e “que”?

365. Pode ter esperança apenas quem pode falar? Apenas quem domina a aplicação da linguagem. Os sinais da esperança são modificações de um complexo padrão de vida¹. (Se um conceito tem a sua aplicação pelo facto de estar escrito à mão, não tem nenhuma aplicação para seres que não escrevem.) [IF II, i, 1]

366. O olhar que a palavra nos lança em determinado contexto.

A maneira como nos observa depende, naturalmente, do contexto em que se inscreve.

367. Não é a sensação-de-se *esta* palavra, *neste* tom e *neste* contexto?

368. A sensação-de-se não pode ser algo que *acompanha* a palavra “se”. [Cf. IF II, vi, 9]

¹ Var.: “Quer dizer, os fenómenos da esperança são modificações deste complicadíssimo padrão”.

369. Caso contrário, poderia acompanhar também algo diferente.

370. Imagina que eu falava de um gesto-de-se.

Poderia uma outra palavra fazer esse mesmo gesto?
– Ou “não seria o mesmo gesto”?

371. Ao gesto-de-se pertence, também, precisamente, o som da palavra “se”.

372. Poderiam dois rostos ter a *mesma* expressão? (Sim e não.)

373. A sensação-de-se teria de ser comparada com a “sensação” particular que uma mudança musical produz em nós. (Alguém poderia querer falar de uma *sensação-de-meia-cadência*.) [IF II, vi, 10]

374. Mas podemos separar esta sensação da frase? É que não é a própria frase; pois alguém pode ouvi-la sem ter esta sensação. [IF II, vi, 11]

375. Não é nisto semelhante à “expressão” com que é, por assim dizer, interpretada? [IF II, vi, 12]

376. Pois não *queremos dizer* uma sensação que a acompanha, mas, na melhor das hipóteses, a frase *com* a sensação.

377. “Ele olhou para mim com um sorriso peculiar.” – Com que tipo de sorriso? – Para responder tenho, talvez, de desenhar o seu rosto.

378. A sensação-de-se não é uma sensação que acompanha o pronunciar da palavra “se”. [IF II, vi, 9]

379. Dizemos que esta passagem nos dá uma sensação muito particular. Cantamo-la para nós mesmos e fazemos um certo movimento, temos também, talvez, uma certa sensação particular. Mas num outro contexto não reconheceríamos estes acompanhantes – o movimento, a sensação. Eles são completamente vazios e só não o são quando cantamos esta frase musical. [IF II, vi, 13]

380. Se dissermos “Canto-a com uma expressão bem especial”, então “expressão” não designa algo que eu possa separar dela.

Poderíamos pensar que, num outro sentido, eu poderia interpretar uma *outra* frase com a mesma expressão. [Cf. IF II, vi, 14]

381. A sensação particular que a passagem me dá pertence à passagem; na verdade, à passagem nesse contexto.

382. Posso falar da expressão com a qual alguém interpreta uma passagem, sem pensar que uma outra passagem poderia ter a mesma expressão. Este conceito serve aqui, agora, para a comparação das várias interpretações desta passagem.

383. O facto de compreendermos uma frase mostra-nos que poderíamos empregá-la em certas circunstâncias (ainda que fosse só num conto), mas não nos mostra o *que* poderíamos fazer, nem *quanto*.

384. [non e ne.] Têm o mesmo propósito, o mesmo emprego – salvo *numa* determinação.

385. Existem, portanto, distinções essenciais e não essenciais entre empregos de palavras? Esta distinção aparece apenas quando se fala da *finalidade* da palavra.

386. As minhas sensações cinestéticas informam-me dos movimentos e das posições dos meus membros.

Agora deixo que o meu dedo indicador faça um leve movimento pendular para a frente e para trás. Mal o sinto ou não o sinto mesmo. Talvez um pouco na ponta do dedo, como uma tensão da pele (mas não na articulação). E informa-me esta sensação sobre o movimento? Pois eu posso descrevê-lo exactamente. [IF II, viii, 1]

387. “Tens de sentir, contudo, o movimento, senão não poderias saber como se move o dedo.” Mas “saber” significa apenas: poder descrever. – Posso indicar a direcção de onde vem o som apenas porque afecta mais um ouvido do que o outro; mas não *ouço* isso. Apenas tem o efeito: *sei* de onde vem o som, olho, por exemplo, numa direcção. [IF II, viii, 2]

388. O mesmo se passa com a ideia de que tem de ser um indício de sensação de dor a informar-nos sobre o local da dor; ou um indício de imagem de memória sobre o momento da sua ocorrência. [IF II, viii, 3]

389. Uma sensação *pode* informar-nos sobre o movimento ou a posição de um membro. (Por exemplo, quem, com os olhos fechados, não pudesse dizer, como uma pessoa

normal, se o seu braço está esticado poderia ser informado através de uma forte pressão no cotovelo.) E o carácter de uma dor *pode* também informar-nos sobre o sítio da tensão. [Cf. IF II, viii, 4]

390. Como sei que o sentido do tacto informa o cego sobre a forma e a posição das coisas, e a vista alguém que vê?

391. *Sei* isto apenas por experiência própria e simplesmente suspeito que é assim com os outros?

392. A evolução dos animais superiores e do homem, e o despertar do espírito, despertar da consciência num determinado nível. A imagem é mais ou menos esta: o mundo é, apesar de todas as vibrações do éter que o atravessam, escuro. Mas um dia o homem abre o seu olho observador e faz-se luz.

A nossa linguagem descreve, antes de tudo, uma imagem. O que há a fazer com a imagem, como empregá-la permanece na escuridão. Mas é claro que isto tem de ser investigado se queremos compreender o sentido das nossas afirmações. A imagem parece, todavia, poupar-nos esse trabalho; ela aponta já para um emprego (totalmente) determinado. É assim que nos toma. [Cf. IF II, vii, 4]

393. Qual é o critério para que uma impressão sensorial me informe sobre a forma e a cor de algo?

394. *Que* impressão sensorial? Bom, *esta*: posso descrevê-la: "É a mesma que..." – ou apresentá-la numa imagem.

E agora: o que sentes quando os teus dedos estão nesta posição? – "Como devemos explicar uma sensação?

Podemos apenas conhecê-la em nós mesmos.” Mas temos de poder ensinar o uso das palavras! [IF II, viii, 6]

395. Procuro agora a diferença gramatical. [IF II, viii, 7]

396. Cor, som, sabor, temperatura, todos têm um lado subjectivo e um lado objectivo. Isso significa, sem dúvida: indicam, por vezes, o que sinto, outras vezes descrevem o mundo exterior. – Todavia, o termo intermédio subjectivo parece faltar no meu conhecimento da posição do corpo.

397. Não podemos descrever uma sensação? Claro que podemos. Fazemo-lo todos os dias. Mas como? Bom, temos de reflectir sobre os casos particulares.

398. Se alguém me dissesse que já sentira anteriormente o que sentimos quando mantemos o dedo *nesta* posição ou o movemos *assim*, imitaria a posição ou o movimento e perguntar-lhe-ia talvez “Queres dizer a sensação na ponta do dedo, no músculo ou *noutro* lugar?” Quer dizer, não teria de ser já claro para mim de que sensação essa pessoa falava; poderia mesmo dizer-lhe “Agora não sinto nada com este movimento”. Pensa: poderia também perguntar-lhe “É uma sensação forte ou uma muito fraca?” (Mas esta observação está ainda à margem, não no centro da coisa.)

399. E qual é o *lugar* da sensação-C¹? Podes apontar para ela? (Pois a posição dos receptores não nos interessam.)

¹ Quer dizer: a sensação cinestética.

400. Deixemos por um momento a sensação-C! – Quero descrever a alguém uma sensação e digo-lhe “Faz *assim*, então tê-la-ás”, enquanto mantenho o meu braço ou a minha cabeça numa determinada posição. É isso a descrição de uma sensação? E quando diria que essa pessoa compreendeu que sensação tinha eu em mente? Ela terá depois de dar uma *segunda* descrição da sensação. E de que género tem de ser? – Suponhamos que me diz “Sim, consegui. É uma sensação muito peculiar”. À pergunta “De que tipo? Onde?” diz que não podia dizer – é totalmente particular. Como saberíamos que é uma sensação? [Até “Suponhamos que me diz”, IF II, viii, 8]

401. A “segunda descrição” colocará em conexão a sensação com outras sensações: terá um local, permanecerá invariável ou mudará, será mais forte ou mais fraca.

402. “Faz *assim*, então tê-la-ás.” Aí, mantenho o meu braço ou a minha cabeça numa determinada posição. Não pode haver aqui uma dúvida? Não tem de haver uma, se o que está em causa é uma sensação? [Cf. IF II, viii, 9]

403. O que diríamos se alguém nos comunicasse que viu numa determinada coisa uma cor que não consegue descrever? Tem de se expressar correctamente? Tem de querer dizer uma cor?

404. Isto parece ser *assim*; isto sabe *assim*; isto sente-se *assim*: “isto” e “assim” têm de ser explicados diferentemente. [Cf. IF II, viii, 10]

405. Uma “sensação” tem para nós um interesse totalmente *determinado*. Inclui, por exemplo, o “grau de sensação”, a sobreposição de uma sensação a outra. [IF II, viii, 11]

406. “Desgosto” descreve uma espécie de modelo repetido na urdidura da vida. Agora, a este modelo pertence também um *processo*. Se a *expressão corporal* do pesar e da alegria de um homem mudasse, porventura, com o tique-taque de um metrônomo, não produziria o modelo de pesar ou de alegria. (Isto não significa que alegria ou desgosto sejam comportamentos.) [Cf. IF II, i, 2]

407. Aquele que observa o próprio desgosto com que sentido o observa? Com um sentido particular? Com um que *sente* o desgosto? Sente-o de outras formas quando o observa? E qual é que observa agora? O que apenas existe enquanto está a ser observado? – O “observar” não produz o observado. (Isto é uma constatação conceptual.) [IF II, ix, 1]

408. Mas posso observar o meu desgosto. Pergunto a mim mesmo, por exemplo, “Estou hoje tão triste como ontem?” e respondo a isso.

409. Digo (a mim mesmo), por exemplo: “Há um mês não teria ainda podido pensar nisso sem desgosto”.

410. Se tivéssemos adestrado alguém a emitir um determinado som ao ver algo vermelho, outro ao ver algo amarelo, e assim sucessivamente para as outras cores, não diríamos, por isso, que essa pessoa poderia descrever objectos segundo as suas cores. Ela poderia, no entanto,

ajudar-nos numa descrição. Para descrever tem de, segundo uma qualquer regra de projecção, poder produzir imagens da distribuição das cores no espaço. (J<ogo> de linguagem¹)

411. Deixo o meu olhar deambular (por um quarto), de repente ele cai sobre um objecto de surpreendente coloração vermelha e grito “Vermelho!” – com isto não descrevi nada; se bem que poderia dar uma descrição. [Cf. *IF* II, ix, 5]

412. São as palavras “Tenho medo” uma descrição de um estado de alma?

Depende do jogo em que estão. [a: *IF* II, ix, 6]

413. Naturalmente que pressupomos certos fenómenos psicológicos concomitantes na expressão do medo, pois é suposto que se seja um homem. O pulso acelerado, a respiração ofegante, pressão sanguínea elevada, talvez, e uma série de fenómenos do sistema nervoso mais difíceis de observar; tudo isto é acompanhado, por seu turno, de várias sensações características. Se alguém desse em suores frios, então teria as sensações características do suor.

414. E mais: é bem possível que aquele que imita certas caras, certos gestos e sons típicos do medo, precisamente obtenha, desse modo, uma ou outra sensação típica que estes gestos produzem – que esta pessoa, desse modo, induza no seu corpo outras manifestações fisiológicas do medo e com estas obtenha ainda mais sensações de medo.

¹ Cf. *IF* I, § 48.

415. Sim, também *pode* ser que jogar ao medo produza medo. (Não *tem* de ser assim, não reside na essência do medo.)

416. O jogo de linguagem da informação pode dar uma volta tal que a informação já não seja para nos instruir sobre o objecto da informação, mas sim sobre aquele que informa.

É assim, por exemplo, quando o professor ensina o aluno. (Podemos medir para testar a escala.) [a: *IF* II, x, 8]

417. "Se os meus sentidos não me enganam, ele vem ali."
"Se não estou em erro, ele vem ali."

Como se chama a forma hipotética disto?

418. Podemos muito bem dizer "A mim parece-me que ele vem, mas não vem".

419. Podemos desconfiar dos nossos próprios sentidos, mas não da nossa própria crença. [*IF* II, x, 6]

420. Podemos até dizer: "Tenho a impressão de que ele vem, mas não vem."

421. Suponhamos que introduzo uma expressão, por exemplo "Acredito", deste modo: ela deve ser prefixada à comunicação sempre que esta servir para dar uma informação sobre aquele que comunica. (Não é preciso ligar nenhuma incerteza a "Acredito". Lembra-te também de que a incerteza é passível de ser expressa impessoalmente: "Ele poderia chegar hoje.")

O que significaria então: "Acredito que é assim e não é assim"? [*IF* II, x, 9]

422. “Acredito...” lança luz sobre o meu estado. A partir desta exteriorização podem tirar-se conclusões sobre a minha conduta. Há aqui, portanto, uma semelhança com as exteriorizações da emoção, da disposição, etc. [IF II, x, 10]

423. Se houvesse um verbo “parecer crer”, faltar-lhe-ia uma significativa primeira pessoa no presente do indicativo. (A nossa palavra “sonhar” poderia também não existir.)

424. O melhor exemplo para uma expressão com um significado completamente determinado é uma passagem num drama.

425. O movimento instantâneo. Quem vê um movimento não vê, de modo algum, posições em pontos do tempo. Essa pessoa não as poderia representar, imitar.

426. “Acreditava antes que a Terra era um disco.” Uma crença tem um fundamento; as experiências, informações, relações em que se baseia. Apoia-se numa base.

427. A linha “ x é um erro” não tem nenhum ponto real para $x = eu$.

A linha desaparece aqui na escuridão.

428. Podemos, por exemplo, perguntar: é um estado que deduzo a partir das exteriorizações de alguém realmente o mesmo que aquele que não se reconhece desse modo? E a resposta é uma decisão.

429. O fenómeno de que falamos é o despontar do aspecto.

430. Dizemos para nós, por exemplo, “Poderia ser *isso* também” (damos uma nova interpretação) e o aspecto pode despontar.

431. Dois empregos de “*ver*”. Um: “Vejo *isto*” – onde aludo a uma descrição ou aponto para uma imagem, para uma cópia. Com isto posso comunicar a alguém: aqui, onde os seus olhos não viram, encontra-se isto e isto. Um exemplo do outro uso: “Vejo uma semelhança nestes dois rostos”. Aquele a quem comunico pode ver os rostos tão claramente como eu. [Cf. *IF* II, xi, 1]

432. Uma pessoa poderia retratar os rostos correctamente, a outra notar nesses retratos a sua semelhança, que a primeira não viu. [Cf. *IF* II, xi, 2]

433. Posso observar dois rostos, que não mudam: de repente desponha uma semelhança entre eles. Chamo a esta experiência o despontar de um aspecto. [Cf. *IF* II, xi, 3]

434. As suas causas interessam aos psicólogos, não a mim. [Cf. *IF* II, xi, 4]

435. Interessam-nos o conceito e o seu lugar nos conceitos empíricos¹. [*IF* II, xi, 5]

¹ Var.: “Conceitos vivenciais”.

436. Podemos provocar o despontar do aspecto, enquanto, por exemplo, seguimos (com o olhar) certas linhas do rosto.

437. Qual é a expressão característica do despontar? Como sei que alguém tem esta experiência? – A expressão é semelhante à da surpresa.

438. Um aspecto desponta e extingue-se. Se é para permanecer desperto em nós, temos de o apreciar uma e outra vez.

439. De repente vejo a solução de um quebra-cabeças. Onde antes estavam ramos e galhos, está agora uma forma humana. A minha impressão visual transformou-se e reconheço agora que não tem somente cor e forma, mas também uma organização completamente determinada. – A minha impressão visual transformou-se – como era ela antes? Como é ela agora? – Represento-a mediante uma cópia exacta – e não é uma boa representação? – Não se revela nenhuma transformação. [IF II, xi, 24]

440. E, sobretudo, não digas “A minha impressão visual não é o *desenho*! É isto, que não posso mostrar a ninguém”. É claro que não é o desenho, mas também não é nada da mesma categoria daquilo que trago em mim. [IF II, xi, 25]

441. Não pode, portanto, a cópia reproduzir o aspecto? – Chamamos “cópia” a coisas muito diferentes. – A maneira de copiar *pode* indicar o aspecto visto. Ela pode, por exemplo, reunir “contextos”. Também os *erros* particulares que

alguém comete ao copiar podem indicar o objecto que essa pessoa viu.

442. O conceito de “imagem interior” é enganador, pois o paradigma deste conceito é a imagem *externa* e as suas aplicações não são mais próximas do que as que existem entre “algarismo” e “número”. Quem, por exemplo, quisesse chamar ao número “algarismo ideal” poderia produzir uma confusão semelhante¹. [IF II, xi, 26]

443. Quem combina a organização da impressão visual com formas e cores parte da ideia da impressão visual como objecto interior. Este objecto será, é claro, uma quimera, uma estranha construção vacilante. Pois a semelhança com a imagem está agora desvirtuada. [IF II, xi, 27]

444. Quem vê uma série de pontos equidistantes como uma série de pares de pontos cujas distâncias interiores são menores do que as exteriores, pode dizer que vê a série organizada de uma maneira especial, isto porque a imagem que perspectiva da série teria precisamente uma organização especial. Obviamente que poderia tratar-se aqui de um engano: essa pessoa *considera* a série como estando assim organizada.

445. A organização: isto é aquilo que são, porventura, as relações espaciais. A representação das relações espaciais na impressão visual é o que são as relações espaciais na representação da impressão visual.

¹ Várias variantes no MS.

A transformação do aspecto *pode* ser representada através de uma transformação das relações espaciais na representação do que é visto. Exemplo: o aspecto do esquema de um cubo. A cópia desenhada é sempre a mesma, o espaço diferente.

446. O conceito de representação do que é visto, da cópia, é muito elástico e *com ele* o conceito do que é visto. Mas ambos estão intimamente relacionados (o que *não* quer dizer que sejam semelhantes). [IF II, xi, 40]

447. Se alguém se expressasse assim ao observar o esquema de um cubo: “Vejo agora um cubo *nesta* posição – agora um *naquela*”, poderia querer dizer coisas muito diferentes. Ou algo subjectivo ou algo objectivo. As suas palavras, por si sós, não nos permitem reconhecê-lo. – O relato da mudança de aspecto tem, essencialmente, a forma de um relato sobre o objecto percebido. Mas a sua aplicação posterior é diferente.

448. Se o aspecto é uma forma de organização e a organização é comparável às características da forma e da cor, a mudança de aspecto seria como a mudança das cores aparentes.

449. Os conceitos de cor e forma têm de ser aprendidos objectivamente.

450. A expressão do aspecto segue-se à expressão da percepção, como a da *representação* à da percepção. Mas aqui temos de nos recordar de que a representação visual nem

sempre se deixa apresentar mediante a descrição de uma impressão visual. Represento para mim, por exemplo, uma caixa fechada, mas a *imagem* da caixa fechada poderia também ilustrar muitas outras coisas. (Isto lembra a expressão no contar de um sonho: “E eu sabia que...”)

451. O *ver* do aspecto é um acto voluntário. Podemos dizer a alguém: olha agora *assim*. Tenta ver outra vez a semelhança. Ouve o tema *assim*, etc. Mas é com isto o ver um acto voluntário? Não é mais a maneira de olhar que provoca esse ver?

Posso, por exemplo, ver o esquema do cubo *assim*, enquanto dirijo o olhar para *estes* cantos em particular. Quando faço isso, acontece a alteração do aspecto. Aqui *sei* como *faço* isso. Por outro lado, se considero um *F* deste e daquele modo, não estou consciente disso.

452. O aspecto é dependente da vontade. É, por isso, parecido com a imaginação. [Cf. *IF* II, xi, 149]

453. Mas também a *percepção* visual é dependente da vontade! Se observar com mais atenção, vejo algo de outro e posso provocar a outra impressão visual voluntariamente. É óbvio que isto não torna a impressão visual num aspecto – mas não é também dependente da vontade?

454. Quem sempre aprendeu uma figura como um *F* impresso nunca precisou de ter tido a experiência que é expressa pelas palavras “Agora vejo isso como um *F*”.

É necessário que este aspecto nunca tenha “despontado”.

455. Quem considera a imagem c<oelho>-p<ato> e reflecte sobre a expressão facial do coelho, tentando, porventura, encontrar a palavra certa para isso, observa a imagem sob o aspecto de coelho, mas este aspecto de coelho não desponta.

Mas é correcto dizer que esta pessoa *vê* a imagem sob este aspecto o tempo todo?

Ora bem, ela descreve o que *vê* como uma cabeça de coelho, pois fala assim, por exemplo, sobre o que *vê*.

456. Não perguntes agora a ti mesmo “Como vou *eu*?”. Pergunta “O que sei eu dos outros?” [IF II, xi, 97]

457. Não perguntes a ti mesmo “Não *vi* isso nessa altura?” – mas “O que é que me faz dizer que *ele* viu isso neste caso?”.

458. Se ouvisse alguém falar sobre a imagem coelho-pato e agora, de certa forma, sobre a expressão particular do rosto do coelho, diria “Ele observa a imagem agora como cabeça de coelho” ou “sob o aspecto de coelho”. [IF II, xi, 102]

459. O grande perigo aqui é querer observar-se a si próprio.

460. Se disser “Estas duas formas parecem-me não ter nenhuma *semelhança* uma com a outra”, posso usar uma expressão mais forte para o facto de que *vi* algo diferente de cada vez?

461. Ele *vê*, por exemplo, duas imagens; numa a cabeça coelho-pato rodeada por coelhos, noutra por patos. Não

repara no facto de serem iguais. *Resulta* daí que *vê* das duas vezes algo de outro? – Isso dá-nos um motivo para usarmos aqui esta expressão. [IF II, xi, 18]

462. E como é que é com a expressão “Vi isso de uma forma muito diferente”? Isto indica, porventura, que aqui este conceito é evidente para alguém, o que também é concebível.

Portanto, eu tinha “visto” isso assim, embora esse aspecto nunca tivesse despontado.

463. E como se compara agora este crónico¹ “ver como” com cores e formas? Tinha sempre a minha imagem visual estas cores, estas formas, esta organização? Apenas na medida em que é uma forma de expressão; mas até que ponto são semelhantes estes conceitos?

Podemos naturalmente dizer “Há certas coisas que caem tanto debaixo do conceito de ‘imagem de coelho’, como do de ‘imagem de pato’”. E assim uma coisa é uma imagem, um desenho.” – Mas a *impressão* não é simultaneamente a de uma imagem de pato e de uma imagem de coelho. [b: IF II, xi, 50]

464. Tinhas aprendido: *isto* é “vermelho”; *isto* é “redondo”; *isto* é um “coelho”.

465. Aprendia agora os conceitos “vermelho”, “redondo”, “imagem de coelho”, “imagem de pato” – na medida em que são mais ou menos do *mesmo* nível. Posso aprendê-los mediante modelos.

¹ Var.: “estático”.

466. Uma imagem de coelho é *algo assim*: e agora desenho exemplos. Uma imagem de pato é, portanto, qualquer coisa *diferente*, ainda que *um* exemplo seja o mesmo.

467. Se vi a cabeça coelho-pato como coelho, então vi: esta forma e cor (reproduzo-as *exactamente*) – e, para além disso, algo assim: e aponto para uma quantidade de diferentes imagens de coelhos. Esta demonstração mostra a diferença dos conceitos. [IF II, xi, 30]

468. “Vi-o de uma forma *completamente* diferente e nunca o teria reconhecido!” Isto é uma exclamação. E tem também uma justificação. [IF II, xi, 99]

469. Tu tinhas copiado isso durante todo este tempo <como> este rosto (a imitação de um coelho), portanto, vias isso, *num* certo sentido, *assim*.

470. E se o vejo uma vez como coelho, outra vez como pato, vejo-o *assim* e *assim* (com o que imito de cada vez um animal e olho numa direcção diferente).

471. Quem dizemos que desfruta da expressão oral desta imagem? Bom, alguém que olhe para ela *assim*, que fale dela *assim* e *assim*, e lhe reaja *assim*.

472. Vi-o sempre como coelho poderia até significar: foi sempre para mim um coelho, sempre falei dele como coelho. Uma criança faz isso.

Isto significa que sempre o *tratei* como coelho.

473. Se agora a criança trata a imagem de coelho como um coelho verdadeiro, revela isso algo acerca da organi-

zação da imagem visual? Demonstra *isso* que a criança não vê apenas cores e formas?

474. E agora a mudança de aspecto.

A vivência do *novo* aspecto. Ou: o *aparecer* do aspecto. E a sua expressão é uma exclamação. Um coelho! Etc.

475. "Dirias, pois, que a imagem mudou agora completamente!" [IF II, xi, 22]

476. Mas o que é diferente? A minha impressão? A minha atitude? – Posso dizer isso? *Descrevo* a alteração como uma alteração da percepção; absolutamente como se o objecto se tivesse alterado diante dos meus olhos. [IF II, xi, 22]

477. Imagina a cabeça coelho-pato cortada e uma criança que a trate como se fosse um boneco, uma vez *deste modo*, outra vez *daquela*.

478. Mostram-me uma imagem de coelho e perguntam-me o que é; digo "É um coelho". Não digo "É um coelho agora". Comunico a percepção. Mostram-me a cabeça coelho-pato e perguntam-me o que é: aí *posso* dizer "É a cabeça coelho-pato". Mas posso reagir à pergunta de uma forma completamente diferente. – Se digo que é a cabeça coelho-pato, é outra vez a comunicação da percepção; mas se disser "Agora é um coelho", então não. Se tivesse dito "É um coelho", não teria reparado na ambiguidade e teria fornecido um relato da percepção. [IF II, xi, 21]

479. Mas não há também uma distinção entre o *primeiro* "Agora é um coelho" e o aspecto novamente originado?

480. Uma parede manchada; e eu ocupo-me em ver nela faces; não para estudar a natureza do aspecto, mas porque aquelas *figuras* me interessam e pela fatalidade que me leva de umas para as outras.

Há aspectos que não param de despontar, outros dissipam-se, muitas vezes “fico parado a olhar” como cego para a parede.

481. Debaixo das manchas poderiam encontrar-se também a cruz dupla e também a cabeça coelho-pato e poderiam ser vistas como as outras e com as outras sob diversos aspectos.

482. O aspecto *parece* pertencer à estrutura da materialização interna.

483. Aprendemos jogos de linguagem. Aprendemos a ordenar objectos segundo as suas cores, a informar acerca das cores dos objectos, a produzir cores, a comparar formas, medir, etc., etc. – acabamos por aprender a representá-las¹?

484. Existe um jogo de linguagem: “Informa se (também ‘com que frequência’ e ‘onde’) esta figura aparece naquela”. Aquilo de que informas é de uma percepção.

485. Poderíamos também dizer: “Informa se aqui aparece um espelho-F” e isso pode subitamente ocorrer-nos. Isto poderia ser de grande importância.

¹ Assim no MS. Talvez “aus” esteja errado e, possivelmente, Wittgenstein queria escrever “auch”.

486. Contudo, a informação “Agora vejo isso como...” não informa de nenhuma percepção.

487. “Podes nesse caso uma vez pensar *nisto*, uma vez *nisto*, uma vez olhar para *isto* como *isto*, uma vez como *isto*, e então vê-lo-ás ora *assim* ora *assim*”. Então *como*? Na verdade não existem outras determinações. [IF II, xi, 11]

488. Eu posso mudar os aspectos do F e nessa altura não estar aí consciente de nenhum outro acto de vontade.

489. É útil nestas considerações introduzir o conceito de “imagem-coelho”, “imagem-homem”, etc. Uma imagem cara, por ex., é a figura . [Cf. IF II, xi, 11]

490. “Vejo agora certamente *isto*”, poderia eu dizer. É a informação de uma nova *percepção*¹. [IF II, xi, 29]

491. Mas o que acontece quando desenhava com exactidão o objecto percebido e então dizia: “Agora vejo que é um coelho”, ou “Ah, é um coelho!”? Então eu exteriorizo uma vivência na altura da exclamação.

492. A percepção da relação interna e o despontar do aspecto da relação interna.

Quem viu em primeiro lugar a cabeça coelho-pato sempre como coelho e a seguir a vê como pato pode assim aprender que uma cabeça de coelho e uma de pato podem

¹ Var.: “É a forma da informação de uma nova percepção”.

ter um contorno igual. Em determinadas circunstâncias isso pode ser uma descoberta importante. (Penso num código, no qual uma cabeça de coelho é um sinal.) – Mas o despontar do aspecto-coelho não é a percepção daquela relação.

Não seria possível que alguém a percepcionasse, sem poder vivenciar a mudança do aspecto ou o despontar?

493. Uma vez dir-se-á: “O que tenho à minha frente é *isto* (cópia). Posso descrevê-lo também como uma cabeça de coelho”. – Outra vez dir-se-á: anteriormente vi algo diferente, agora um coelho.

494. A expressão da mudança de aspecto é a mudança de uma *nova* percepção simultânea da expressão da percepção que não muda. [IF II, xi, 23]

495. A cópia descreve *completamente* a percepção. O modelo no qual eu ainda interpreto uma espécie da *minha* intuição. Poder-se-ia por isso dizer: a experiência visual. – Como informação da percepção, a cópia é pois mais exacta. Mas, quando o aspecto *desponta*, então a expressão disso (apontar para o modelo, p. ex.) é *essencialmente* a expressão de uma nova percepção.

496. Seria como se a esta expressão correspondesse agora uma nova cópia. Mas não é o caso.

497. Eu pergunto: “O que estás a ver?”. O outro começa a desenhar; então ele desiste e diz “Não o consigo desenhar bem; é um coelho sentado”. Após isso eu poderia talvez melhorar o seu desenho.

498. “Vejo uma imagem-coelho. E isto é *precisamente* aquilo que vejo [e agora desenho-o].”

499. Será que a cópia é uma descrição *imperfeita* da minha vivência visual? Não. Porém, isso depende das circunstâncias que fazem com que eu precise de determinações; mais aproximadas. *Pode* ser imperfeita; no caso de se colocar ainda uma pergunta (por ex., o esquema de um dado). [IF II, xi, 49]

500. Por isso, apontar o modelo, ainda *para além* da cópia, pode pertencer à vivência visual da descrição. Não pertence pois à descrição da percepção visual.

501. Se eu sei que existem diversos aspectos do esquema do cubo, posso não apenas desenhar ao outro o esquema do dado, mas também, para além disso, mandar mostrar um dado; mesmo que *ele* não saiba em absoluto porquê. *A mim* descreve o que ele vê¹. [IF II, xi, 28]

502. Na mudança de aspecto, porém, a situação altera-se. A nossa única expressão possível da vivência é aquilo que antes talvez pareceu, ou (também) era talvez, segundo a cópia, uma determinação inútil. [IF II, xi, 28]

¹ Var.: “Se eu sei que existem diversos aspectos do esquema do cubo, posso também mandar outra pessoa construir ou mostrar, para além da cópia, um modelo do cubo que se viu, para saber aquilo que ela vê; ainda que *ela* não saiba em absoluto qual deve ser o propósito desta dupla demonstração”.

503. E só isso elimina para nós a comparação da “organização da impressão visual” com cor e forma. [IF II, xi, 29]

504. Na verdade, confesso, nada me parece mais possível do que as pessoas chegarem um dia à noção concreta de que nenhuma imagem corresponda no domínio fisiológico ao pensamento *singular*, à representação *singular*, ou à lembrança.

505. Como seria, como pareceria, se o aspecto fosse totalmente subtraído ao livre arbítrio?

506. Será que “ver o aspecto” consiste em perceber a relação interna? O que fala em mim contra isso?

507. Quem procura numa figura (1) uma outra (2) e finalmente a encontra, então essa pessoa, dizemos nós, vê (2) de outra maneira. Não apenas ela pode dar dela uma nova espécie de descrição, mas essa outra forma de perceber foi uma nova vivência visual. [IF II, xi, 46]

508. Mas não deve acontecer que ele possa dizer: “A figura (2) agora parece outra coisa; ela não tem nenhuma *semelhança* com a anterior, ainda que seja congruente com ela!”. [IF II, xi, 47]

509. “A imagem interna possui cores, formas e, para além disso, uma certa organização”. Onde se seguiria que ela parece *assim* e não *assim*.

510. Tu *notas* uma organização do *objecto* (do *objecto* da percepção). Ou então: tu observas algo na sua organização; um traço característico desta organização.

511. O acto de notar é uma vivência visual.

512. Podemos copiar a cor e a forma. Mostramos um padrão da cor e da forma. Não mostramos um padrão da organização da impressão do aspecto visual.

513. Mas poderíamos dizer qualquer coisa do género: “para teres a impressão que eu tenho, deves olhar para esta figura, em especial para esta parte, e assim ver se nela se nota *isto*”. Mas não é isso que fazemos. Assim, por exemplo, não dizemos que “descrevemos a impressão do aspecto visual”, assim como também não descrevemos com este fim como o olhar de outrem tem de vaguear pelo objecto. Isso mostra-nos <que> “impressão visual” deve indicar algo mais ou menos como a “*imagem* visual” e que isto é aparentado a uma imagem.

514. Se me perguntas o que vi, então talvez possa fazer um esquisso que o mostre, mas a maior parte das vezes não me lembro de que forma vagueou o meu olhar. [IF II, xi, 52]

515. À cor do objecto corresponde a cor na impressão visual, à forma do objecto a forma na impressão visual. Mas à organização do objecto não corresponde o aspecto do aspecto da impressão visual, pois *esse* pode mudar, enquanto essa mesma organização é observada. No aspecto eu observo um traço da organização.

516. À cor do objecto corresponde a cor no aspecto da impressão visual (este rolo de papel parece-me cor-de-rosa e é cor-de-rosa – à forma do objecto corresponde a forma

do aspecto da impressão visual (parece-me quadrangular e é quadrangular) – mas aquilo que observo no despontar do aspecto não é uma propriedade do objecto, é uma relação interna entre ele e outros objectos. [IF II, xi, 139]

517. Pensa na cabeça do coelho-pato escondida numa quantidade de linhas. De uma vez reconheço-a no quadro e de facto simplesmente como pato... Doutra vez, mais tarde, olho para o mesmo quadro e noto a mesma linha, mas como pato e então não preciso de modo nenhum saber que, de ambas as vezes, se trata da mesma linha. Quando mais tarde vejo o aspecto mudar, posso dizer que os aspectos do pato e do coelho são vistos de forma totalmente diferente daquela vez em que os reconheci cada um por si na confusão das linhas? Não.

Mas a mudança produz uma surpresa, que esse conhecimento não provocou. [IF II, xi, 45]

518. O aspecto apenas desponta, mas não permanece fixo. E esta deve ser uma observação conceptual, não fisiológica.

A expressão do ver do aspecto é a expressão da *nova* percepção.

519. (Eu faço aparentemente “experiências de pensamento”. Só que não são precisamente experiências, mas mais cálculos).

520. A expressão do despontar do aspecto é: “Agora é isto – agora é isto”. A expressão da observação da cabeça pato-coelho na confusão das linhas é a seguinte: “Aqui está

uma cabeça de pato". Não a notámos e agora sim; nada há nisso de paradoxal. Não queremos dizer que o que antigamente aparecia agora desapareceu – existiria aí algo de novo; e, no entanto, o antigo continuaria a existir no seu todo.

521. "Agora é isto" não dizemos nós *perante* a primeira mudança do aspecto.

522. A afirmação hesitante não é uma afirmação da hesitação. [IF II, x, 24]

523. Pensa na ordem hesitante.

524. E devemos acautelar-nos com o facto de dizermos que "poderia chover" significa *no fundo* "acredito que vai chover". Porque não será antes o contrário? [IF II, x, 23]

525. A lógica aristotélica marca a contradição como uma não-proposição, que deve ser excluída da linguagem. Esta lógica, porém, trata apenas de uma pequena região da lógica da nossa linguagem. (É como se o primeiro sistema da geometria tivesse sido uma trigonometria; e como se acreditássemos agora que a trigonometria é a base fundamental, e até mesmo talvez toda a geometria).

526. Não consideres a afirmação hesitante como afirmação da hesitação. [IF II, x, 24]

527. "Eu noto a semelhança de ambas, talvez durante cinco minutos". Dizemos qualquer coisa como isto no caso de mudarem. – Isto significa: dei conta dela durante cinco

minutos, ocupei-me dela durante cinco minutos, tive de pensar constantemente nela durante esse tempo.

“Dei-me conta dela por cinco min<utos> e não mais a seguir. A semelhança espantou-me durante cinco minutos. Tive de produzir constantemente exclamações...”. Tal não significa que a observei durante 5 minutos e então desapareceu.

“The similarity struck me for 5 min<utes>”.

“A semelhança espantou-me durante 5 min<utos>. Depois disso, deixei de a notar”¹ [a: Cf. *IF* II, xi, 131]

528. “Observei esta semelhança durante 5 min<utos>” significaria: eu observava as faces que mudavam do ponto de vista da sua semelhança.

529. A organização da imagem visual: *isto* pertence ao todo, *isto* não. Por isso é organizado através da junção e da separação dos elementos. Ora, por exemplo, pelo desenho podemos fazer isso.

530. Há diversas espécies de “aspectos”. Uma dessas espécies poder-se-ia designar por “aspectos de organização”. [Cf. *IF* II, xi, 115]

531. As linhas estão conectadas de forma diferente. Aquilo que antes pertencia a um todo agora já não pertence.

532. Poderia por isso ver de antemão a cabeça do coelho-pato como imagem de coelho. O que significa que, se me

¹ Var.: “esquecia-a”.

perguntassem “o que é isto?” ou “o que vês tu ali?”, responderia: “uma imagem de coelho”. Se me perguntassem ainda o que é uma imagem de coelho, para explicar, teria podido apontar para mostrar diversas imagens de coelho e para coelhos verdadeiros, poderia ter falado da vida destes animais e feito imitações deles. [IF II, xi, 13]

533. Não poderia ter dito “vejo isto como imagem de coelho” ou “vejo agora isto como imagem de coelho”. Teria simplesmente descrito a percepção; precisamente como se dissesse “vejo ali um círculo vermelho”. Contudo, uma outra pessoa poderia ter dito de mim: “Ele vê esta figura como coelho”. [IF II, xi, 14]

534. Dizer que “agora vejo isto como...” teria para mim tão pouco sentido como dizer, ao ver uma garrafa de vinho, “agora vejo isto como garrafa”. Não compreenderíamos esta expressão. Tão-pouco como a expressão a partir de pele <sã>¹, “Agora isso é para mim uma garrafa” ou “Isto pode também ser uma garrafa”. [Cf. IF II, xi, 15]

535. Não poderíamos também dizer normalmente “considero isto uma faca e um garfo”.

536. Não *tomamos* também aquilo que à mesa reconhecemos como faca e garfo por faca e garfo; tão-pouco como numa refeição tentamos usualmente comer ou pretendemos comer. [IF II, xi, 15]

¹ Passagem pouco clara no MS.

537. O cão *pensa* no coelho de que subitamente se apercebe?

538. Imagine-se uma pessoa que vai passear; de repente, salta-lhe ao caminho um animal: vejo-o a olhar, surpreendido – o que sei eu da sua vivência?

Se lhe perguntarmos, ele poderia dizer: “De repente, assustei-me com qualquer coisa, não sei com o quê”. Ou também: “De repente, vi algo a passar de relance – foi tudo”. Ou: “Foi um coelho!”

539. Pensa no seguinte: ele nunca tinha visto um animal: Seria então a sua vivência visual uma outra, diferente da de alguém que está familiarizado com a passagem de relance da figura do animal? (Gostaria de responder afirmativamente, sem saber porquê).

540. Também podemos colocar a pergunta de outra forma: alguém vê de repente um objecto que não reconhece diante de si (pode ser um objecto que lhe é familiar, mas numa posição ou sob iluminação inabituais); o não reconhecimento dura talvez apenas alguns segundos. É verdade que ele possui uma outra vivência visual diferente da daquele que conhece logo o objecto? [IF II, xi, 34]

541. Não podemos então imaginar que uma pessoa possa descrever com *precisão* uma forma que apareça diante de si, inteiramente desconhecida, do mesmo modo que eu a descrevo e com a qual estou familiarizado? E não é isto a resposta? Na verdade, em geral não será assim e a sua descrição também soará de modo inteiramente diferente:

(Eu, por exemplo, direi: “ O animal tinha orelhas compridas” – ele: “Tinha dois apêndices compridos” e então desenha-os). [IF II, xi, 35]

542. Devemos precaver-nos de pensar em categorias psicológicas que aqui trouxemos. Mais ou menos decompor simplesmente a vivência num ver e num pensar ou algo no gênero.

543. Somos levados a perguntar: “O conhecimento é uma parte do ver?” e a pergunta é posta de forma errada.

Quais são os sinais do conhecer – quais são os sinais do ver?

Quem vê de repente um amigo numa multidão e o chama, que tipo de sinal dá ele?

544. Eu vejo uma pessoa que não vejo há anos e vejo-a nitidamente; no entanto, não a reconheço. De repente, reconheço-a, vejo na sua cara mudada a velha cara. Acredito que poderia então retratá-la de outra forma. [IF II, xi, 36]

545. Claramente, existe aqui um parentesco dos conceitos.

546. Não é possível que uma pessoa possa descrever uma cara que lhe seja completamente estranha de uma forma mais precisa do que eu descrever uma velha cara conhecida?

547. (E aqui temos de distinguir entre a vivência do voltar a reconhecer e o reconhecer, que é simplesmente um ser-me familiar.)

548. Não tentes analisar vivências em ti mesmo! [IF II, xi, 81]

549. Olho para um animal na gaiola. Perguntam-me: “O que vês?”. Eu respondo: “Um coelho” – Olho para a paisagem; de repente, um coelho passa por perto. Grito: “Um coelho!”.

Ambas, a informação e a exclamação, podem ser designadas como a expressão da percepção e da vivência visual. Mas a exclamação é-o num outro sentido, diferente da informação; aquela é-nos arrancada. Ela comporta-se relativamente à vivência como o grito relativamente à dor. [IF II, xi, 31]

550. Mas não é assim tão simples. A exclamação, isto é, o tom especial das palavras, é simplesmente a expressão da surpresa. As próprias palavras são, como acontece com as palavras da informação, a expressão da percepção visual, etc.

A surpresa poderia também ter sido expressa num som inarticulado; à pergunta “Por que é que ficaste assustado?”, eu respondo então “um coelho saltou para o caminho”.

551. Uma outra exclamação poderia ter sido: “O que foi isto?!”

552. Mas trata-se da mesma vivência, aquela cuja expressão era o som inarticulado e aquela cuja expressão era “Um coelho!”? De que modo posso ajuizá-lo? (*Eu não quis dizer a mesma coisa*).

553. Mas como ela (a exclamação) é a descrição de uma percepção, podemos-lhe chamar também a expressão de um pensamento. E podemos por isso dizer que quem vê e olha para o objecto não tem de pensar nele; porém, quem tem a vivência visual, cuja expressão é a exclamação, pensa também naquilo que ele vê. [IF II, xi, 32]

554. E por isso a vivência da mudança de aspecto¹ parece metade vivência visual, metade vivência de pensamento². [IF II, xi, 33]

555. Na visão da mudança de aspecto tenho de me ocupar do objecto.

556. Ocupo-me com aquilo que agora observo, que noto. Nessa medida, a vivência da mudança de aspecto é também idêntica a um fazer.

557. Será que a exclamação “o que era isto?” exprime uma vivência visual especial?

558. Não poderíamos responder sim e não?

559. “Vi apenas uma sombra passar de relance”. Não é isto a expressão da vivência visual?

560. Vejo uma figura “duvidosa”.

¹ Var.: “o despontar do aspecto”.

² Var.: “metade vivência visual, metade pensamento”.

561. Mas podes de facto dizer que vês o carácter duvidoso *e* a figura?

562. Pergunta: *O que milita a favor disto?*

Bem, o facto de a descrição que dou do fenómeno ser também moldada através do carácter duvidoso.

563. Qual é o critério da vivência visual? O que deve ser o critério?

A reprodução daquilo que “é visto”. [IF II, xi, 39]

564. Será que posso, pelo despontar do aspecto, separar uma vivência visual de uma vivência do pensamento?
– Se separares, então parece perder-se o despontar do aspecto.

565. Acredito que poderíamos também dizer assim: à mudança de aspecto é essencial o *espanto*. E espanto é pensar.

566. Mas não é então isso apenas a MINHA compreensão da mudança de aspecto?

567. Mas *o que* desponta? O aspecto do coelho, por exemplo. E no facto de só assim nos podermos exprimir reside o pensamento.

568. Algo esvoaçando por perto poder-me-ia surpreender, por assim dizer *de forma corpórea* e, porém, poderia não *pensar* nisso. Isto é, apesar de todo eu estremecer, poderia por exemplo continuar um fluxo de pensamento.

569. Mas pensa agora nos aspectos do tambor que roda sobre si. Quando eles mudam, é como se o *movimento* tivesse mudado. Não sabemos aqui necessariamente se é a forma do movimento ou do aspecto que mudou. Aqui não temos também, em sentido idêntico, a vivência da mudança de aspecto.

570. Imagina que duas luzes, azul e encarnada, mudam à minha frente. A minha tarefa consiste em premir um botão ao acender o azul, premir um outro ao acender a outra. Porém isso poderia certamente uma pessoa fazer de modo totalmente automático. – E agora pensa neste jogo com ambos os aspectos da cruz preta e branca. Será então impossível que aí exista uma reacção de igual modo mecânica, destituída de pensamento?

571. Se agora reconheço esta pessoa na multidão, talvez depois de ter olhado durante muito tempo na sua direcção, – será isso ver? Será pensar? A expressão da vivência é “olha, ali está...!” – mas poderia ser de igual modo um esboço. Também no esboço e no esboçar se pode exprimir o facto de que eu reconheço essa pessoa. (Porém, o reconhecimento súbito não se exprime nisso)¹.

A mesma expressão, que dantes era comunicação do que é visto, agora é exclamação do reconhecer. [a: cf. *IF* II, xi, 37, 38]

¹ Var.: “Será isto um ver específico? Ou será um ver e pensar? Ou uma fusão de ambos? – A pergunta é: *Porque* é que se quer dizer isso? Bem, se se pergunta *assim*, não é tão difícil responder”.

572. Suponhamos que uma criança reconhece subitamente uma pessoa. É a primeira vez que ela, de repente, reconhece alguém. – É como se de repente os seus olhos se abrissem.

Pode-se por exemplo perguntar¹: se ela reconhece subitamente N.N., – poderia ter a mesma vivência, mas sem o reconhecer? Poderia, por exemplo, certamente voltar a reconhecê-lo *erradamente*.

573. Imagina que alguém perguntava: “Será que faço isto com os meus olhos?”

574. Um coelho sai-nos ao caminho. Uma pessoa não o reconhece e diz: “Algo estranho passou por aqui”; e então descreve o fenómeno. Um outro grita “um coelho!” e não consegue descrevê-lo tão rigorosamente.

E porque é que estou agora inclinado a dizer que aquele que o reconhece o vê de modo diferente daquele que o não reconhece?

575. Será que se uma pessoa vir um sorriso que ela não reconhece como sorriso, que não compreende como tal, o vê de uma forma diferente da pessoa que o compreende? Por exemplo, imita-o de outra forma (compreensão das espécies de tons da música de igreja). [IF II, xi, 42]

576. *O que se pode dizer em abono do facto de que ele o vê de forma diferente?*

¹ Antes do parágrafo, entre parênteses rectos: “Nenhuma cont<inuação> correcta”.

577. "Sempre que soubermos o que é isto, isto parece diferente" – Como?

578. Como será quando uma pessoa realmente não conhece aquilo que passou furtivamente, mas está perfeitamente familiarizada com isso?

579. Trata-se de um problema de definição de conceitos.

580. Eu menciono estas espécies de aspectos para mostrar com que espécie de multiplicidade temos aqui de tratar.

581. Existe aqui uma quantidade ilimitada de fenómenos aparentados e de conceitos possíveis. [IF II, xi, 46]

582. Muitas vezes, no aspecto, o conceptual é dominante. Isto é, muitas vezes a expressão da vivência do aspecto apenas é possível através de uma explicação conceptual. E esta pode, por seu turno, ser de espécies muito diversas.

583. As diferentes espécies dos aspectos.

584. A audição de uma melodia e os movimentos, com que se a apreende, ou ouve, de uma determinada forma¹.

585. Por que razão parece aqui tão difícil separar *fazer* e *vivenciar*?

¹ Var.: "Fraseia e por assim dizer ajuda a formar a impressão".

586. É como se o fazer e a impressão não convergissem, mas o fazer formasse a impressão.

587. Ouço-o de maneira diferente, agora posso tocá-lo de outra maneira. Por isso, reproduzi-lo de outra forma.

588. Há muitas espécies da vivência de aspecto. É-lhes comum a expressão: “Agora vejo-o como *isto*”; ou “Agora vejo-o *assim*”; ou “Agora é *isto*, – agora *isto*”; ou “ouço-o agora como..., anteriormente ouvi-o como...”. Mas o esclarecimento deste “*isto*” e “*assim*” é de uma inimaginável diversidade em diferentes casos.

589. Mas o que aconteceria se, em pleno campo, de repente percebesse um leão? Parto do princípio de que vejo um bocado da sua cabeça, mas reconheço-o de imediato e grito “um leão!”. O sentimento mais forte em mim é o de medo. – E então pergunto de novo: o que aconteceu com a impressão visual? Será que *ela* foi de outra espécie daquela que eu tenho no jardim zoológico (para além do facto de esta última ser muito mais completa)?

590. (Ainda não posso erguer-me por cima da massa dos fenómenos.)

591. Aqui é *difícil* ver que se trata de determinações conceptuais.

Um *conceito* impõe-se. (Isto não deve ser esquecido.)
[IF II, xi, 84]

592. A impressão visual parece organizar-se desta forma.

593. Isso, porém, significa precisamente: a impressão visual muda e não muda.

594. Quando subitamente o reconheci, pareceu tornar-se *nisso* a partir da minha impressão visual.

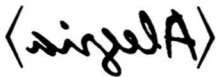
595. Será que isso era um compreender? Seria um ver?

596. O que é que me justifica, se é que algo o justifica, falar aqui de um ver?

597. Pensa que uma pessoa me contava o seguinte: "Foi como se a minha impressão visual se organizasse repentinamente em referência a esta cara e àquilo que a circunda". Compreendê-la-ia. Compreenderia por que razão ela assim se exprime. Isto é, estaria de igual modo inclinado a utilizar esta imagem.

598. Esta figura  é a inversa desta  e esta:

*szgela*A a inversa desta *Alegria*. Tendemos a dizer que *vemos* a palavra invertida de forma diferente da que está na posição correcta. Esta é fácil de copiar, aquela é difícil. [Cf. IF II, xi, 44]

599. A figura a)  é a inversa da figura b) , assim como a figura c)  o é da figura d) . Mas entre a minha impressão de c e d subsiste ainda uma outra diferença - poderia dizer-se -

inexistente entre a e b (por exemplo, parece estar tudo em ordem com d, não com c. (Cf. o *Looking glass* de Lewis Carroll). D é fácil de copiar, c é difícil. [IF II, xi, 44]

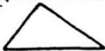
600. Aquilo que anteriormente se desintegrava na impressão visual agora recompõe-se.

601. O que dizer desta explicação: "Posso ver algo como *isto*, algo de que isto pode ser uma *imagem*"? – Mas trata-se de uma explicação ou de um pleonasma? – [IF II, xi, 59]

602. Mas o que significa é o seguinte: os aspectos na mudança de aspecto são *aqueles* que a figura poderia possuir *estaticamente* numa imagem, em certas circunstâncias. [IF II, xi, 59]

603. Um triângulo pode na verdade aparecer de pé numa imagem, numa outra estar pendurado, numa terceira representar-se como algo que caiu. – Isto é, eu, que observo, não digo "Isto pode também representar algo tombado", mas sim "Esta caneca caiu e partiu-se em pedaços". Assim reagimos à imagem. [IF II, xi, 60]

604. Poderia dizer como deve ser constituída uma imagem para produzir efeitos? Não. Há por exemplo formas de pintar que nada me comunicam acerca desta maneira imediata, mas comunicam-no a outro. Acredito que o hábito e a educação têm algo a ver com isso. [IF II, xi, 61]

605. Considera agora como exemplo os aspectos do triângulo. O triângulo  pode ser visto como um buraco

triangular, como sólido, como desenho geométrico; de pé sobre a base, pendurado da sua ponta; como colina, como um fecho de abóbada, como seta ou indicador; como um corpo caído que, por exemplo, devia estar de pé sobre o cateto mais pequeno, como metade de um paralelogramo e de muitas outras maneiras. [IF II, xi, 55]

606. O que significa então que vejo flutuar a esfera na imagem? É nisso que se encontra a razão pela qual descrevo assim a imagem? De, para mim, esta ser a descrição mais imediata e mais natural? Não; ela poderia sê-lo pelas mais diversas razões. Por exemplo, poderia ser simplesmente a descrição usual. [IF II, xi, 62]

607. O que pode no entanto ser a expressão para o facto de que eu não apenas, por exemplo, compreendo a imagem deste modo (sei o que ela *deve* representar), mas a *vejo* assim?

Uma tal expressão é a seguinte: “A esfera parece flutuar”, “Vemo-la flutuar”, ou, num tom de voz particular, “Ela move-se!”.

Isto é por isso a expressão do “tomar algo por”. Mas não usada como tal. [IF II, xi, 64]

608. Não nos interrogamos aqui sobre o que são as causas e o que provoca neste caso particular esta impressão. [IF II, xi, 63]

609. E será *isto* uma outra impressão? – “Porém, vejo algo *diferente* sempre que vejo a esfera flutuar de quando a vejo ali colocada” – Isso significa no fundo: esta expressão

justifica-se! (Pois, tomada à letra, trata-se apenas de uma repetição.) [IF II, xi, 64]

610. (E no entanto a minha impressão não é tão-pouco a de uma esfera verdadeira. Compara diversas espécies do ver “espacial”; espacialidade da fotografia normal e daquilo que vemos através do estereoscópio). [IF II, xi, 65]

611. “E será que isto é realmente uma outra impressão?” Para responder a isso, poderia perguntar a mim próprio se na verdade algo diferente existe em mim. Mas como me posso convencer disso? – *Descrevo* de um modo diferente aquilo que vejo. [IF II, xi, 66]

612. Podemos produzir a mudança do aspecto e ele também pode aparecer contra a nossa vontade.

Pode seguir a nossa vontade como o nosso olhar.

613. Se à noite viajamos de autocarro e ele faz uma curva e se olhamos nessa altura para a parte da frente dele (que não se move em relação aos passageiros), acreditamos que o *vemos* a fazer a curva. Sentimos, claro, que o veículo faz a curva e é possível também um sinal disso pela escuridão exterior, que ainda vemos, ainda que inconscientemente, pelo canto do olho. Mas queremos dizer que vemos a parte da frente do veículo *descrever* a curva e que *ao mesmo tempo*, naturalmente, não se move em relação a nós.

614. (Rhees) Se alguém *descrever* a sua disposição no momento, por exemplo, diz que ela é parecida com uma nuvem cinzenta — será que não a observa, ainda que talvez seja modificada por esta observação? E é válido

para esta descrição aquilo que eu disse em geral sobre “descrições”?

615. Não olho para mim mesmo e digo: “Qual a palavra absolutamente certa para este sentimento, esta disposição?” – E não é claro que, por exemplo, não são intensificados através de um olhar?

Será que não posso *saborear* uma disposição? E não poderá a auto-observação pertencer ao saborear?

616. É que tal é semelhante ao facto de eu produzir em mim uma dor corpórea (sem ter em atenção como consegui-lo) e então pretender descrever com precisão o seu carácter.

617. Pensa que digo assim num caso: “Sim, esta dor é como uma chama ardente”.

618. De que modo e em que sentido observei eu a dor? (Pois parece-me não fazer nenhuma diferença, se uma pessoa observa a sua tristeza ou a sua própria dor). Coloquei-me na situação de a sentir. Mas *qual*? Essa que foi especificada – ou a que foi produzida *desta* maneira?

Eu digo que “gostaria de produzir outra vez esta mesma dor ardente, para ver *como* é que ela é”¹? Para que devo eu observá-la, sempre que pretendo identificá-la assim? Ora, poderíamos dizer: “Se eu sentir repetidamente esta mesma dor, acabarei por encontrar a palavra certa ou de certeza a imagem colorida a ela adequada (por exemplo a de uma chama)”.

¹ Var.: “aquilo que aí sinto?”

E então poderei simplificar o caso. Não é necessário que ele produza propositadamente a dor; pelo contrário, trata-se de uma dor contínua (na cabeça ou no estômago) e ele reflecte na descrição certa da sua sensação.

619. O que eu quero dizer é com certeza que eu, mediante o olhar, não observei a *impressão visual*, mas sim o que foi olhado.

620. Se eu por isso, num certo sentido, olho para a minha preocupação, então não observo a impressão que assim recebo.

621. Mas pensa que eu olho fixamente para um objecto e pergunto a mim próprio “que espécie de encarnado vejo ali?”. Aí não me interessa nada a cor do objecto, mas procuro (por exemplo) apenas um nome para a minha impressão dele num momento.

Posso dizer: reflectir sobre a impressão não é “observá-la”?

622. O que nos comunica aquela pessoa que diz “agora eu vejo isso como...”? Tal significa: Que consequências tem esta comunicação, que espécie de aplicação pode ela ter? Pode ter consequências das mais diversas.

Quem por exemplo vê agora a cabeça de coelho-pato como coelho não pode descrever a expressão da visão de pato.

A representação espacial na geometria descritiva. Quem agora vê o esquema do cubo como plano não é capaz de realizar com ele diversas operações gráficas. (Não é completamente certo.)

623. Ligação com o jogo “poderia ser um...”.

624. O que comunicas com as palavras...? O que consigo fazer com esta exteriorização? Quais as suas consequências?

625. Certos desenhos são sempre vistos a duas dimensões planas, outros são vistos muitas vezes ou sempre a três dimensões. [IF II, xi, 67]

626. Aí poderíamos então dizer que a impressão visual dos desenhos vistos espacialmente é a três dimensões; no caso do esquema do cubo, por exemplo, é um cubo (pois a descrição da impressão é a descrição de um cubo). [IF II, xi, 67]

627. “Agora vejo-o sempre como...”. Vi isto antes no quadro erradamente como...; contudo, agora já não vejo assim. Vejo-o agora sempre da forma como dizíamos que era. – De que forma se pode exteriorizar isto?

628. E é então curioso que a nossa impressão de muitos desenhos seja algo plano; para muitos, algo a três dimensões. Interrogamo-nos: “Onde é que isto deve acabar?” [A imagem de um corredor]. [IF II, xi, 68]

629. “O que é que me lembra esta cor?” – Quem olha para este objecto e pergunta isso, será que observa a *impressão* visual¹?

¹ No final da observação, entre parênteses rectos: “reportar à página anterior”. Cf. as observações 619-621.

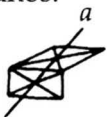
630. O que comunica alguém que diz “Agora vejo-o como...”? Que consequências tem esta comunicação? O que posso fazer com ela? [IF II, xi, 70]

631. Muitas vezes, as pessoas associam cores a vogais. Poderia acontecer, que para muitas pessoas, uma vogal, sempre que por diversas vezes fosse pronunciada, mudasse a sua cor. A vogal *a* seria “ora azul – ora encarnado”.

“Eu vejo-o como...” poderia não significar senão “agora a é encarnado”. (Articulado com observações fisiológicas, esta mudança poderia ser importante para nós). [IF II, xi, 71]

632. Se eu me interrogar acerca do uso, do interesse daquela comunicação, noto como frequentemente se diz em considerações de teor estético: “Tens de ver isto *assim*, assim foi o que se quis dizer”, “Se tu o vês *assim*, então vês onde está o erro”, “Tens de ouvir estes compassos como introdução”, “Tens de ouvir nesta tonalidade”, “Tens de frasear *assim* o tema” (e isto pode-se relacionar com o ouvir e com o tocar). [IF II, xi, 71]

633. A figura  deve representar um degrau convexo e deve ser usada para a demonstração de qualquer exemplo espacial tridimensional. Nesse caso, traçamos por exemplo a linha *a* através do ponto médio de ambos os planos.



– Ora se então uma pessoa visse a figura apenas por um instante e eventualmente muitas vezes

como plana-côncava, então poder-lhe ia ser difícil seguir a demonstração. (Como será difícil a geometria descritiva para quem não pode ver projecções tridimensionais). (Papel da intuição sensível na matemática). E se para ele o aspecto plano se transforma num tridimensional, então isso não é mais do que se lhe mostrasse durante a demonstração alternativamente objectos completamente diferentes (ora algo plano, ora um modelo, ora um outro qualquer). [IF II, xi, 72]

634. Mas as aplicações na estética e na geometria descritiva são decerto fundamentalmente diversas. Não será essencial na estética que o quadro, a peça musical, etc., possa mudar, para mim, o seu aspecto? – Pois tal não é naturalmente o caso para aquela representação de processos tridimensionais.

635. “Se o vejo *assim*, então está certo, mas se o vejo *assim*, não está”.

636. Jogo: “Isso pode também ser...”.

637. “Mas isto não é nenhum *ver!*” – “Mas isto é *ver!*” – Ambos têm de se deixar justificar conceptualmente. [IF II, xi, 74]

638. A pergunta é: *até que ponto* isto é um ver? [IF II, xi, 75]

639. “Vês esta folha sempre *verde* enquanto olhas para ela, e responderias que é “verde”, sem mentir, à pergunta de que cor ela é? Esta pergunta tem um sentido claro? Uma resposta seria talvez: “Bem, eu não digo para mim próprio durante todo o tempo que vejo a folha ‘Ah! Que verde’”.

640. Qual é a expressão para o facto de que vejo este quadro como um quadro de árvores cobertas de neve? Que eu não apenas *sei* que ele as representa, que eu não as *leio* como uma fotocópia? – Trato-os de forma diferente (criança e boneca).

641. Se eu vir num quadro um animal atravessado por uma seta, *sei* apenas que a ponta da seta se encontra ligada às penas, ou *vejo-o*? *Comporto-me* em relação a estes dois elementos como em relação a uma seta, isto é, não digo apenas, como se o desenho fosse o de uma máquina que eu decifro, “Estes dois elementos dependem um do outro, por aqui passa uma vara”, mas, se perguntarem “O que vês no quadro?”, respondo imediatamente: “Um animal trespassado por uma seta”. [IF II, xi, 73]

642. “O fenómeno suscita em primeiro lugar surpresa, mas encontrar-se-á certamente uma explicação fisiológica para ele”. – O nosso problema não é causal, mas sim conceptual.

A pergunta é: *até que ponto* será isto um ver? [IF II, xi, 76]

643. Frequentemente vejo um contorno completo, quando no desenho ele se quebra.

644. Vejo que no quadro a seta trespassa o animal. Acerrou-lhe no pescoço e sai-lhe pela nuca. Pensa no quadro como uma silhueta. – *Vês* a seta – ou será que apenas *sabes* que aqueles dois bocados são partes de uma seta? [IF II, xi, 73]

645. Compara a figura de Köhler dos dois hexágonos que se interpenetram. [IF II, xi, 73]

646. Isto é com certeza um ver! *Até que ponto* é que isto é um ver? [IF II, xi, 75]

647. Se a imagem me fosse mostrada apenas por um instante e se tivesse de descrevê-la, *isto* seria a descrição; se a seguir tivesse de desenhá-la, então desenharia certamente dois hexágonos semelhantes a interpenetrar-se e *nessa* relação não me enganaria, ainda que muita coisa nela pudesse ser falsa. [IF II, xi, 77]

648. Será isto um saber ou um ver? – Como seria se fosse *simplesmente* um saber? Em que casos diria que se tratava simplesmente de um saber? Por exemplo, quando leio uma fotocópia.

649. O que significa quando digo, ao considerar a geometria descritiva: “Sei que isto aqui continua, mas não o consigo *ver* assim”? Significa simplesmente que me falta o à-vontade do “conhecedor”? Ora, esse à-vontade pertence certamente ao nosso critério. O critério é uma certa ESPÉCIE de ser conhecedor. (Certos gestos, por exemplo, que designam as relações espaciais tridimensionais. Subtis contornos do comportamento). [IF II, xi, 73]

650. Tens de pensar no papel que as imagens (por contra-posição com esquemas de trabalho) desempenham na nossa vida. E este papel não é algo completamente uniforme. [Cf. IF II, xi, 88]

651. Daquele que vê o desenho como... espero algo diferente daquele que apenas sabe o que deve representar. [IF II, xi, 89]

652. [Obs<ervação> sobre a *terceira* pessoa].

653. Muitas vezes colocamos provérbios na parede. Mas não princípios da geometria¹. A nossa relação com ambos. [IF II, xi, 88]

654. "Se eu vejo isso *assim*, então adequa-se bem a *isto*, mas não a *isto*." Isto é um jogo de linguagem bastante determinado com a expressão "ver algo *assim*". E o critério do "ver *assim*" é aqui diferente do caso da geometria descritiva.

655. Qual é o critério para o facto de ele *ver* isso assim, se ele diz, por exemplo, "Se eu o vejo *assim*, então adequa-se a *isto*"? – O facto de ele, por exemplo, poder sugerir ou fazer certas mudanças no quadro, edifícios, etc., as quais produzam um certo efeito naquele que observa.

656. Vejamos o que acontece quando alguém diz que a narração do sonho² é uma estranha perturbação da memória; ela reúne uma quantidade de lembranças da véspera, de dias anteriores, mesmo da infância, e faz disso uma lembrança sob a forma de um acontecimento durante o período do sono.

Todos conhecemos certamente casos nos quais misturamos as lembranças de vários dias *numa só*.

¹ Var.: "mecânica".

² Var.: "ilusão do sonho".

657. Quando designaria eu isso como um mero saber e não como um ver? Por exemplo, quando uma pessoa tratou a imagem como um desenho instrumental. Aquilo que isso representa é a partir de si mesmo deduzido. (Subtis contornos do comportamento). [IF II, xi, 73]

658. Eu reconheço de imediato o hexágono. Então olho para ele e interrogo-me: “Será que o vejo verdadeiramente *como* hexágono” – e de facto durante todo o tempo em que o vejo? – E gostaria de responder que não penso nele todo o tempo como hexágono. [Cf IF II, xi, 79]

659. A primeira coisa que nesta imagem salta à vista é o facto de serem hexágonos. [IF II, xi, 78]

660. Uma pessoa diz-me: “Vi isto imediatamente como dois hexágonos. Sim, foi *tudo* o que lá vi”. Mas como compreendo isso? Penso que ela teria imediatamente respondido à pergunta “O que vê?” do seguinte modo: “Dois hexágonos”. Não teria sequer encarado esta resposta como uma entre muitas possíveis. Neste caso é semelhante à resposta “um animal” – sempre que eu lhe tivesse mostrado a imagem daquele; ou “uma cara” – sempre que lhe tenha mostrado a figura . [IF II, xi, 79]

661. Eu *reconheço* isto de imediato como cara, estou preparado para a tratar como tal.

662. Poderia também começar por ver algo diferente e depois dizer para mim próprio “Ah! São 2 hexágonos!”. Mas isto não aconteceu. O aspecto teria por isso mudado.

E tal significa que eu de facto vi isso num aspecto especial?

(Bom, é como quiseses!). [IF II, xi, 79]

663. “Será isto uma vivência visual *autêntica*?”.

A pergunta é até que ponto isto é uma só coisa.
[IF II, xi, 83]

664. [É difícil de ver...]

[O olho: “Olha como ele está a olhar!”]

665. “Para mim isto é um animal, trespassado por uma seta”. Trato-o como isto, esta é a minha *atitude* em relação à figura. Um significado disso é designá-la como um ver.
[IF II, xi, 86]

666. Será que posso também, num sentido semelhante, dizer: “Isto é para mim dois hexágonos”? Não no mesmo sentido, mas num semelhante. [IF II, xi, 87]

667. Assim vejo isto neste sentido apenas enquanto o vejo *assim*, quando tenho em relação a isso esta *atitude*? Poderíamos dizê-lo.

668. “Esta característica da imagem saltou-me aos olhos.”

669. A melhor descrição que posso dar daquilo que me foi mostrado num instante é *isto*:...

“A impressão foi a de um animal sentado”. Vem então uma descrição *bastante definida*. – Será que isto era o *ver*, ou um pensamento? – Como o posso decidir? [IF II, xi, 80]

670. Mas será que vejo por isso a imagem sob este aspecto apenas enquanto tenho esta atitude em relação a ela? Podemos dizê-lo.

671. Mas não poderíamos dizer também: “Vejo-o sempre como isto, sempre que nunca o vejo como algo diferente”?

672. [Para a “geometria descritiva”, etc.] “Ele vê isto espacialmente a três dimensões e por isso se sente tão capacitado a fazer o desenho, como se operasse com o modelo espacial tridimensional.” Mas será que não é precisamente a sua manipulação especial com o desenho o critério para o facto de ele ver de forma tridimensional? (Pois, de outro modo, o que sei eu acerca da sua impressão?)

673. Porém, vejo isso como um animal apenas enquanto o estou a dizer.

Um corpo tem também o seu peso não apenas enquanto estiver a ser pesado (definição conceptual).

674. Isto é para mim um leão. Por quanto tempo é para mim um leão?

675. Mas espera! Será que eu digo efectivamente de uma imagem vulgar (de um leão) que a vejo como leão? Porém, nunca ouvi tal coisa¹.

676. E no entanto falei aqui sobre este tipo de ver!

¹ No final da observação, entre parênteses rectos: “Pertence aqui a obser<vação> do dact. da p. 733”. Ver *OFF*, II, §§ 515-522.

677. Poderia dizer de uma imagem de Picasso que não a *vejo* como ser humano. Ou de muitas imagens que durante muito tempo não pude ver aquilo que elas representam, mas que o consigo agora. Isso é porém semelhante a dizer que durante muito tempo não estava capaz de ouvir isto como unidade, mas que agora o ouço assim. Anteriormente isso parecia-me simplesmente pequenas peças, que constantemente se esfrangalhavam – agora ouço-o como organismo (Bruckner).

678. Será que compreenderias, se eu dissesse “*Olhamos* para a fotografia, para a imagem na parede como seres humanos e outras coisas que nela estão representados”? [Cf. *IF* II, xi, 90]

679. Não teria de ser assim. Poderíamos facilmente representar seres humanos que não tivessem esta relação com as nossas imagens. (Homens que, por exemplo, rejeitassem as nossas fotografias, porque uma cara sem cor seria estranha e feia). [*IF* II, xi, 91]

680. Acerca da imagem convencional de um homem não dizemos “*Vejo* isto como um homem”. “*Vejo* isto como um...” acompanha... (“*Acompanha*”, na técnica do jogo de linguagem)¹.

681. Se eu agora disser “*Olhamos* um retrato como um ser humano” – quando e durante quanto tempo fazemos

¹ Depois da palavra “acompanha...” encontra-se entre parenteses rectos: “P. 733 do dact.” Ver *OPF*, II, § 517.

isso? Sempre, se é que o vemos (e não o fazemos se, por exemplo, o virmos *de outra forma*)?

Eu poderia afirmar isto e assim definiria o conceito do olhar. – O problema seria se para nós um outro conceito do ver-*assim* é ainda importante: um conceito do ver-*assim*, que apenas tem lugar enquanto me *ocupar* com a imagem como este objecto. [IF II, xi, 92].

682. O conceito de observar. Posso dizer que observo muitas vezes a semelhança desta imagem com... E coisas semelhantes; mas não digo que observo muitas vezes que esta fotografia é uma cara.

Poderia dizer: uma imagem não *vive* sempre para mim, enquanto a vejo. [IF II, xi, 94]

683. Mas a pergunta é agora: será este “viver” um “ver” ou: que direito teria eu de lhe chamar “ver”? Que tipo de parentesco subsiste entre este conceito e outros conceitos de visão?

684. Mas nós não dizemos que “víamos” a imagem convencional, por exemplo de um leão *como* leão.

685. “A imagem dela sorri para mim a partir da parede”. Isso nem sempre deve acontecer, sempre que a vejo. Mas esta expressão é também uma justificação de outra, segundo a qual nem sempre a “vejo assim”. [Cf. IF II, xi, 93]

686. Esforço-me com todos estes exemplos, não para chegar a uma qualquer completude, a uma classificação de todos os conceitos psicológicos. Quero apenas que o

meu leitor seja capaz de se ajudar a si mesmo no meio de obscuridades conceptuais. [IF II, xi, 95]

687. A criança diz “agora isto é uma casa” – isto pode também ser dito na brincadeira, em que uma caixa é uma casa, dito de variadas maneiras e em variadas situações. Alguém chega ao quarto, enquanto se está a brincar e é-lhe comunicado “agora é uma casa”. Isto não significa: “Agora tornou-se para mim uma casa”, não significa o despontar do aspecto. Para que assim fosse, o tom e a situação têm de ser de uma certa espécie e trata-se de novo de subtis diferenças de comportamento.

688. “Subtis contornos do comportamento”. – Se a minha compreensão de um tema se exterioriza no facto de o assobiar com a expressão correcta, então isso é um exemplo destes subtis contornos.

Se porém “Agora é uma casa” também não exprime o *despontar* do aspecto, não poderá isso dar a indicação acerca do aspecto estável? [IF II, xi, 104]

689. “Ele esquece-se completamente de que é uma caixa; para ele trata-se de facto de uma casa” (existem determinados indícios para isso). Dessa pessoa não seria também correcto dizer que ela a *vê* como casa? [IF II, xi, 100]

690. E se alguém então pudesse brincar assim e numa certa situação proferisse com uma expressão especial¹, “agora é uma casa!”, as suas palavras exprimiriam o despontar do aspecto. [IF II, xi, 101]

¹ Var.: “com gestos especiais”.

691. Mas a expressão da voz e dos gestos é semelhante, como se o objecto tivesse mudado e se tivesse *transformado* finalmente neste ou naquele. [IF, I, xi, 103]

692. Gostaria de dizer que aquilo que aqui desponta apenas permanecerá enquanto nos ocuparmos de uma certa forma do objecto. (“Vê como ela está a olhar!” (A observação da semelhança de família desta cara com uma que se encontra ausente.) – “Gostaria de dizer” – e é assim? – Pergunta a ti mesmo: “Por quanto tempo algo desperta a minha atenção?” Por quanto tempo isso é *novo* para mim? [IF II, xi, 129]

693. Seria correcto afirmar que, na mudança de aspecto do tambor em rotação, falta a percepção da *permanência de identidade* do objecto? Porque pode-se realmente duvidar de que não tenha mudado o tipo de movimento.

694. Deves ter em consideração que as descrições dos aspectos que mudam são diferentes em cada caso. [IF II, xi, 107]

695. Pretendo designar os aspectos “cruz preta”, “cruz branca” para abreviar os aspectos principais da cruz dupla. Do mesmo modo falarei de dois aspectos principais do degrau.

Trata-se de uma diferença fundamental entre eles e o aspecto do triângulo, por exemplo como triângulo caído¹.

¹ Esta observação é a primeira do volume “S” (MS 138).

696. A diferença reside na descrição para a comunicação do aspecto.

697. É comum às vivências de aspecto a forma da expressão: “Vejo agora isto como *isto*” ou “Vejo isto agora *assim*” ou “Agora isto é *isto* – agora *isto*” ou “Ouço isto agora como...; anteriormente ouvia-o como...”. Porém a explicação destes “*isto*” e “*assim*” é em diversos casos de tipo completamente diferente.

698. À visão do triângulo como meio paralelogramo pertence a imaginação, não à visão dos aspectos principais da cruz dupla.

699. Estes últimos parecem ser de um tipo mais fundamental do que o anterior.

700. Apenas aquele que é possuidor das figuras daqueles animais pode ver o “aspecto do coelho e do pato”; os aspectos principais da cruz dupla poderiam exprimir-se nas reacções primitivas da criança que ainda não é capaz de falar.

701. – Ambos aqueles aspectos da cruz dupla (chame-mos-lhes os aspectos A) são transmissíveis simplesmente pelo facto de que aquele que os observa mostra alternativamente ora uma cruz branca subsistente, ora uma cruz preta.

Sim, poderíamos pensar que isto seria uma reacção primitiva de uma criança que ainda não é capaz de falar.

Quando se comunica o aspecto A, aponta-se por isso para uma parte da figura da dupla cruz.

O aspecto coelho-pato não poderia ser descrito de modo análogo. [IF II, xi, 109]

702. Somente aquele que “vê os aspectos coelho-pato” é possuidor das figuras daqueles dois animais. Condições análogas não existem para os aspectos A. [IF II, xi, 110]

703. A cabeça coelho-pato pode ser considerada por qualquer pessoa como a imagem de um coelho, a cruz dupla como imagem de uma cruz preta, mas a figura do simples triângulo não é tomada como imagem de algo caído. Para ver este aspecto do triângulo é preciso a imaginação. [IF II, xi, 111]

704. Quem *tomar* o esquema do cubo por um cubo, vê isso antes de mais como este cubo, mesmo que mais tarde tente vê-lo de outra forma e também seja capaz disso. (Comparar com a dupla cruz.)

705. Os aspectos A não são essencialmente aspectos espaciais a três dimensões. Uma cruz preta num fundo branco não é necessariamente uma cruz preta que está numa superfície branca. Poderíamos ensinar a uma pessoa este conceito sem mostrar algo mais do que cruzeiras pintadas de preto em papel; no pressuposto de que muda aquilo que circunda esta cruz e esta é o *importante* na percepção: se mandarmos, por exemplo, copiá-la, então a cruz será sempre ou em primeiro lugar copiada, etc.

Os aspectos A não se relacionam do mesmo modo com uma *ilusão* como acontece com os aspectos tridimensionais do esquema do cubo¹. [Cf. IF II, xi, 112]

706. Posso imaginar que um signo escrito arbitrário, por exemplo,  é uma letra perfeitamente correcta de um qualquer alfabeto estranho. Ou então que é uma letra escrita de forma errada; e na verdade de forma errada num dos mais variados modos: pode por exemplo ser escrita a escorregar, ou de modo infantil, tipicamente desajeitada, ou burocraticamente adornada. Poderia desviar-se de diversas maneiras da forma correcta. – E posso vê-la em diversos aspectos segundo a ficção com que a envolvo. – Aqui subsiste um estreito parentesco com a vivência de um significado de uma palavra isolada. [IF II, xi, 128]

707. “Notei, talvez durante 5 minutos, não mais, a semelhança entre ele e o pai”. Podemos dizer isto se a face muda e apenas durante estes 5 minutos ele viu de forma semelhante o pai. Mas pode também ter o seguinte significado: a sua semelhança com o pai impressionou-me só durante poucos minutos; depois esqueci-a. [IF II, xi, 131]

708. “Ela já não me impressiona” – mas o que acontece, sempre que ela me impressiona? – Agora olho para a cara com a expressão, por exemplo, de espanto na minha face, talvez também com palavras. – Mas será isto ser-se impressionado pela semelhança? Não, são as manifestações

¹ Var.: “do degrau”.

do ser-se impressionado, mas estas *são* “aquilo que acontece”. “Ser-se impressionado” é um outro conceito. [Cf. IF II, xi, 132]

709. “Pensar” e “imaginar-nos a falar” (não digo: “falar consigo mesmo”) são conceitos diferentes. [IF II, xi, 138]

710. Será o ser-se impressionado olhar + pensar? Não. Muitos dos nossos conceitos *cruzam-se* aqui. [IF II, xi, 137]

711. “Se não tivéssemos *vivenciado* o significado das palavras, como poderíamos então rir com anedotas?” [cabeleireiro e escultor]¹ – Rimos com essas anedotas e nessa medida (por exemplo) poderíamos dizer que temos a vivência do significado.

712. Pensa só nas palavras que os amantes dizem um ao outro! Elas estão “carregadas” de sentimentos. E não podem certamente – como se fossem expressões técnicas – ser substituídas arbitrariamente por outros sons que combinássemos. Será que isso acontece porque são *gestos*? E um gesto não tem de ser inato; ele é inculcado, e no entanto *assimilado*. – Mas não será isto um mito?! – Não. Pois os sinais da assimilação consistem precisamente no facto de eu querer usar *esta* palavra e preferir não usar nenhuma a usar uma que me é imposta, e reacções semelhantes.

¹ A anedota inglesa: “what is the difference between a hair-dresser and a sculptor? – A hair dresser curls up and dyes, and a sculptor makes faces and busts”.

713. Uma palavra tornou-se para nós por exemplo portadora de uma *entoação*; e não nos podem mandar proferir uma outra palavra numa entoação sentida da mesma maneira.

714. A semelhança (por exemplo) impressiona-me – e o ser-se impressionado desvanece-se.

Ela impressionou-me apenas durante poucos minutos e depois não mais. [IF II, xi, 136]

715. O que aconteceu aqui? Primeiro olhei para a cara com uma expressão singular e se alguém me tivesse perguntado “porque é que olhas para ele tão interessado?”, teria respondido “porque se parece *tanto* com o seu pai”. Talvez ele me falasse e eu não prestasse atenção àquilo que ele estava a dizer porque pensasse somente nesta semelhança. – Isto é mais ou menos aquilo que me ocorreria aquando da pergunta acerca do que acontecera.

716. Mas nesta resposta existe um elemento heterogéneo: “e se alguém me perguntasse...”. Porém isto não é nada do que “aconteceu” quando a semelhança me impressionou. – Sim, também a minha distracção não é da mesma espécie da minha expressão facial. – O que resta por isso são apenas as minhas expressões fisionómicas, gestos, talvez palavras que eu digo para mim mesmo ou para os outros.

717. Ser-se impressionado é algo aparentado ao pensamento.

718. O que aconteceu aqui? – Do que é que eu me posso recordar? Tomo consciência da minha *própria* expressão

facial; poderia reproduzi-la. Se alguém que me conhece visse a minha face, diria: "Houve algo que te impressionou na sua cara". – Também me impressionam palavras que, numa ocasião destas, eu digo alto ou para mim mesmo. E é tudo. E será isto ser-se impressionado? Não. [IF II, xi, 136]

719. Observar, ficar atento a algo, dirigir a atenção para algo.

720. "Vês esta folha sempre *verde*, enquanto a vês e a cor não muda para ti?" Será que esta pergunta possui um sentido claro? Uma resposta a ela seria talvez: "Bem, não digo constantemente para mim mesmo 'Ah! Como é *verde*!'".

721. "Estás todo o tempo *consciente* da sua cor?" Primeiro gostava de dizer: "Claro que não!". Mas quando e (durante) quanto tempo estou consciente dela? Não me parece nada certo poder dizer algo acerca disso; não sei que critérios devem ser usados aí. Devo dizer: "Apenas enquanto *pensar* nela"?

722. Uma pessoa conta-me: "Vi a flor, mas pensei noutra coisa e não tomei consciência da sua cor". Compreendo isto? Posso pensá-lo num contexto e poderia continuar assim: "Então de repente *vi*-a e reconheci que ela era a que...". [IF II, xi, 134]

723. O que dizer, porém, desta resposta: "Se me tivesse afastado e se me perguntassem que cor tinha ela, não teria

podido dizer"? "Olhou para ele sem o ver". Isso é possível. Mas qual o critério para dizer isso? Precisamente, existem diversos casos. [IF II, xi, 134]

724. "Agora olhei mais para a forma do que para a cor". Não te deixes enganar por tais variações da expressão. Antes de mais, não penses "no que pode estar a acontecer nos olhos ou no cérebro". [IF II, xi, 135]

725. "Um pensamento que ecoa no ver" – poderíamos dizer. [IF II, xi, 140]

726. "A palavra possui uma atmosfera". – Uma expressão imagética; mas bastante compreensível em certos contextos. Por exemplo: a palavra "Sabel" possui uma atmosfera diferente da palavra "Säbel"ⁱ. Elas possuem um significado idêntico, *na medida* em que ambos são nomes de idêntica espécie de objectos.

Mas o que devemos dizer aqui? *Possuem* ou não um significado idêntico?

727. Devo então distinguir entre tantas e tantas espécies do significar? É o que eu *não* quero. Uma classificação como essa poderia ser útil para um certo fim prático. Na verdade, para um tal fim uma tal classificação seria mais apropriada do que outra – entre inúmeras divisões possíveis.

ⁱ A palavra alemã "Säbel" significa "sabre". Optámos por deixar no texto os termos alemães, cuja tradução retiraria especificidade ao exemplo. A palavra "Säbel" não aparece em dicionários de língua alemã, sendo de colocar a hipótese de o autor usar aqui um regionalismo.

728. O botânico classifica as plantas. Mas, para mostrar a infinita diversidade de formas das plantas e a das formas intermédias mais finas, não precisamos de nenhuma classificação.

729. Vi a sua face tão claramente (diante de mim) como dantes. – Mas a semelhança com a outra já não notei.

730. Podia acontecer que uma semelhança me escapasse e tomasse consciência de uma outra.

731. Assumamos como hipótese auxiliar – que certas lembranças mudavam, enquanto observo a sua face e se tornavam ora mais vívidas, ora menos, e que *isto* era causador da mudança de aspecto. Devo ainda dizer que agora *vejo* uma coisa, agora outra?

732. A observação da semelhança *é* por isso um ver, ou não? Como o posso decidir? Aqui encontramos conceitos dissemelhantes, mas aparentados.

733. Através da observação da semelhança do aspecto percebemos uma relação interna; porém, isso aparenta-se ao *representar*.

734. Apenas de alguém que *é capaz* de fazer, aprendeu, dominou, isto e isto, tem sentido dizer que vivenciou conscientemente. [IF II, xi, 118]

735. – E será que vemos a timidez, ou não?

Com o conceito de “timidez” podemos descrever o que é percebido visualmente, assim como com os conceitos “maior” ou “menor” a melodia que ouço. [IF II, xi, 119]

736. Como poderia eu ver que a expressão facial é vulgar, assustadora, corajosa, se eu não soubesse que isso é uma *expressão*, e não a anatomia de um ser?

Mas não quer isso dizer apenas que eu não seria capaz de aplicar *estes* conceitos, que precisamente *não* se relacionam *apenas* com o visual, e por isso não seria capaz de os aplicar à descrição do que é visto? Porém, será que eu poderia ter, digamos assim, um conceito *puro* visual da face assustadora? (Poderia então usar uma outra palavra). [Cf. IF II, xi, 119]

737. Já tenho de *saber muito*¹ para poder descrever um texto como “infantil”. Mas posso também dizer: “para o poder *ver* como ‘infantil’”?

“Infantil” pode descrever um texto, e por isso aquilo que eu vejo, mas “infantil” não é um conceito puramente visual.

738. Será correcto dizer: “*Poderíamos* ter um conceito puramente visual que cubra totalmente a parte visual do conceito ‘vulgar’ (por exemplo)”?

739. Um tal conceito deveria então efectivamente ser comparado com os conceitos “maior” e “menor”, os quais também possuem um valor de sentimento, mas poderiam também unicamente ser empregues na descrição da estrutura do que é percebido. [IF II, xi, 120]

740. “Maior” e “menor” são aqui comparados com “anguloso agudo” e “anguloso recto”, por exemplo.

¹ Var.: “ter visto”.

741. Mas não seria também correcto dizer que quem não tivesse os nossos conceitos de “hesitante”, “infantil”, “vulgar”, não poderia *sentir* o texto, a expressão facial, tal como nós os sentimos, mesmo que tenha um conceito que aí seja aplicável, onde por exemplo está algo “hesitante”? Não poderia eu por isso dizer¹: Ambos *vêem* o mesmo, sentem porém outra coisa? Tal como ambos ouvem “maior”, mas podem ouvir de modo diferente.

742. Pensa somente na expressão “ouvira uma melodia de *lamentação*”! E agora a pergunta: “Será que ele *ouve* a lamentação?” [IF II, xi, 123]

743. E se agora eu respondesse: “Não, ele não a ouve; (só) a sente” – o que é que se ganha com isso? Não se consegue mesmo indicar um órgão dos sentidos desta “sensação”.

Muitos gostariam de responder: “Claro que a ouvi!” – Muitos dirão: “Realmente não a *ouço*”. – Contudo, é possível confirmar diferenças conceptuais. [IF II, xi, 124]

744. (É possível traçar uma fronteira conceptual. Mas então donde vem a ideia de “sentir” o vulgar, o temor, etc.?). Nós *reagimos* de forma diferente à expressão facial de hesitação do que não a reconhece como hesitante (no pleno sentido da palavra). – Mas *não* quero no entanto dizer que *detectamos* esta reacção nos músculos e articulações. – Não, temos aqui um conceito modificado de *sensação*. [IF II, xi, 125]

¹ Var.: “Eu devo por isso dizer:”.

745. Mas o que é aqui do *tipo sensação*?

746. “Tu tens de *sentir* a tristeza desta face” (na altura da observação de um retrato) —

Quem a sente imita frequentemente a cara com a sua própria. Está impressionado. A imagem produz este efeito nele. Logo que possível, poderia comparar esta “sensação” à sensação de dor, a qual possui também uma expressão característica no jogo dos semblantes e dos gestos.

E no entanto ela também está aparentada ao ver, porque ela (?) — — —

747. Qual é a expressão, o critério desta sensação? De facto, de que forma, por exemplo, com que *expressão*, uma pessoa vai cantar a melodia ouvida?

Também talvez com que cara ou o que dirá sobre ela. Porém isso é com certeza a descrição particular que a pessoa dá da melodia.

748. A verdade porém é a seguinte: “a lamentação” é um conceito que não é puramente acústico. Posso todavia empregá-lo para a descrição do que é puramente acústico. (“O apito a vapor produz um som de lamento.”) A palavra “lamentar” poderia também perder todas as suas relações não-acústicas e tornar-se uma designação puramente acústica. (Por exemplo, as palavras “to travel” e “travailler”¹ tinham originalmente uma relação com coisas dolorosas, que depois perderam.)

¹ Em inglês e francês no original.

749. Ora, poderíamos levantar objecções à designação “*puramente acústico*”.

Quem diz o que é o “puramente” acústico? – Bem, “puramente acústico” é uma descrição, sempre que se quiser reproduzir com isso aquilo que se ouviu e todas as outras referências sejam deixadas de lado.

750. Posso certamente descrever uma cadeira através do conceito “estilo Luís XIV” e por contraposição fazer uma descrição que talvez anote sinais como figura, cor, etc., sem referência a um período histórico, um rei, etc.

751. Pensa que alguém perguntava: “Vês o estilo Luís XIV, sempre que olhas para a cadeira?”

752. É difícil compreender e representar os graus de inclinação dos conceitos.

753. Podemos certamente responder à pergunta “como é uma cadeira de estilo Luís XIV?” – ou à seguinte: “Como é que soa uma melodia de lamento?” – Mostra-me tais cadeiras, canta-me tais melodias!

754. O epíteto “triste”, por exemplo aplicado aos traços faciais, caracteriza a reunião de traços numa figura oval. (Maior, menor). Aplicado às pessoas, ele possui um outro significado, ainda que aparentado. (Tal *não* significa porém que a expressão facial seja *semelhante* ao sentimento de tristeza! [IF II, xi, 121])

755. Pensa também nisto: eu posso apenas ver encarnado e verde, mas não ouvir – mas a tristeza, na medida em

que a posso ver na sua cara, também a posso ouvir na sua voz. [IF II, xi, 122]

756. Desenlear muitos nós, tal é a tarefa do filósofo.

757. Esta cara é desavergonhada, esta repele-me, este cheiro é repelente. Será que a repelência pertence à sensação de cheiro? Como decidir? Poderíamos, por exemplo, perguntar assim: "Será que duas pessoas possuem a *mesma* sensação de cheiro, mas uma a sente repelente e a outra não?" – E qual seria o critério da igualdade? – Poderiam, por exemplo, comparar este cheiro com outros idênticos. – Mas não *há* aqui nenhum critério reconhecido.

Será que *vejo* por isso a falta de vergonha? Sim e não. É possível justificar ambas as coisas.

758. Achar um cheiro repelente não exige nenhum *saber*.

759. "Como vês, sempre que traças estas linhas a cara torna-se triste". Em que categoria cai esta proposição? Como é que a empregamos? Uma vez disse que ela é semelhante a uma proposição geométrica. Poderíamos no entanto querer dizer que ela é psicológica, por isso uma proposição de experiência. (Talvez comparável à seguinte: sempre que acrescentas estes ingredientes, a substância torna-se amarela.)

760. Por exemplo, dizemos a uma criança: "Estás a ver? Se juntares estas duas pedras, forma-se com elas um círculo".



Será que ela aprende uma proposição de experiência? (Falo aqui propositadamente da criança, não de adultos.)

761. (Não poderia a proposição cair de novo “entre diversos jogos”?)

762. Aquela proposição não tinha de ser geométrica. O seu fim poderia ser confirmar que a cara *em mim produz agora*, com *estes* traços, uma sensação de tristeza. Mas poderia também desempenhar o papel aproximado de uma proposição geométrica (intemporal).

763. Poderíamos dizer de outra pessoa que ela é cega para a *expressão* numa cara. Mas será que era porque faltava algo ao seu sentido de perceber caras?

Mas isto não é naturalmente uma simples questão de fisiologia. O fisiológico é aqui um símbolo para o lógico. (IF II, xi, 126]

764. “Ele tem o olho de um pintor”, “o ouvido de um músico”.

765. Será então que falar da sensação da expressão como se fosse falar de um ver é simplesmente um desvio conceptual, como quando falamos do casamento por dinheiro? Por isso existe aqui um puro mal-entendido ou uma progressiva derrapagem do conceito “ver”?

766. Quem só tivesse visto *uma* expressão facial não poderia *possuir* o conceito da “expressão facial”. “Expressão facial” existe apenas no jogo fisionómico. Ora, quem apenas tivesse visto caras “tristes”, não poderia *senti-las* como tristes.

767. Mas poderia *vê-las* como eu e como tu. – Mas a palavra “sentir” também não está livre de objecções. – O que é

que eu então percepciono com a sensação? Será que percepciono, para além da chamada tristeza dos traços da face, também o estado de espírito da pessoa? Ou será que eu *infiro* esse estado a partir da cara? Será que eu digo: “Os seus traços e comportamento eram tristes e por isso certamente ele estava triste”?

768. A isto pertence, segundo creio, a pergunta: a “música triste” faz-nos *tristes*? Parece que sim e não. Fazemos uma cara triste, por exemplo, ou decerto uma cara que *espelha* tristeza.

769. Vemos a tristeza na medida em que, por exemplo, vemos a expressão facial, mas com certeza não vemos o timbre triste da sua voz.

770. Também decerto vemos o choro. E é visto por uma pessoa que observe apenas o fenómeno fisiológico de outra forma, de maneira diferente daquela pessoa que vê nele uma expressão de desgosto? – *Observa-o* de outra forma.

771. Sim, gostaria de perguntar: será que tenho ao menos uma *desculpa* por falar nesse caso de um outro “ver”?

772. Ora o que seria o sinal do facto de ele o ver doutra forma? Decerto apenas a sua atitude face a esse choro.

773. Pensa que alguém te perguntava de forma bastante seca e séria “Porque é que dizes que *vês* isso de modo diferente? (O que poderias responder?)

Em primeiro lugar, gostaria de dizer “Ele *olha* para algo diferente”, depois, por exemplo, “Ele vai traçar outras comparações”. Pode até acontecer que o mero facto de que a pessoa *não* chore ou se lamente permita que a sua cara pareça mais triste.

774. Ouço de modo diferente a melodia depois de conhecer o estilo do seu mestre. Tê-la-ia descrito, por exemplo, como feliz, mas agora sinto-a como a expressão de um grande sofrimento. Descrevo-a agora de forma diferente, ligo-a a coisas totalmente diferentes.

775. Quem sente a gravidade de uma melodia o que é que sente? – Nada que se possa esclarecer através da reposição do que se ouviu. [IF II, xi, 127]

776. Como poderia eu conhecer a expressão da cara se não soubesse que se trata de uma expressão, e não da anatomia deste ser?

Como poderia eu ver a tristeza, a gravidade, a crueldade na face sem o saber?

777. Pensa na explicação fisiológica para esta vivência. Adoptemos esta: ao ver a figura, o olhar percorre uma e outra vez o objecto ao longo de uma determinada pista. Esta pista corresponde a um certo movimento periódico do globo ocular. Pode acontecer que uma tal forma de movimento salte para outra e ambas se alternem (a cruz dupla). Certas formas de movimento são impossíveis fisiologicamente, daí que eu não possa ver a cabeça coelho-pato como imagem de uma cabeça de coelho e uma cabeça de pato que se encontre atrás dela, ou o esquema

do cubo como duas pirâmides que se interpenetram, etc. – Suponhamos que esta seja a explicação: – “Sim, agora eu sei que isso é uma espécie de ver”. Introduziste agora um *novo* critério, fisiológico, do ver. E tal pode encobrir o velho problema, mas não resolvê-lo. – A finalidade desta observação, no entanto, é colocar-te diante dos olhos aquilo que acontece sempre que nos é oferecida uma explicação fisiológica. O conceito psicológico paira intocado por cima da explicação fisiológica. E a natureza do nosso problema torna-se por isso mais clara. [IF II, xi, 141]

778. Agora coloca-se-nos com premência esta pergunta: poderá haver pessoas que não possam ver algo *como algo*? – Ou: como seria se faltasse a uma pessoa essa capacidade? Que consequências haveria? Seria essa falha comparável à cegueira às cores, por exemplo, ou à falta absoluta de ouvido? Chamemos-lhe (por agora) “cegueira ao espectro” e pensemos então o que poderia significar (uma investigação conceptual). [IF II, xi, 150]

779. Será que por isso essa pessoa não poderia por exemplo ver o esquema do cubo como cubo? Daí não decorreria que não pudesse reconhecer isso como uma representação (por exemplo, um esquema de trabalho) de um cubo. Não saltaria porém de um aspecto para outro. Pergunta: será que ela seria capaz, tal como nós, de *tomar* isso por um cubo? Se não o conseguir, não lhe chamaremos *cegueira*.

Essa pessoa terá com as imagens em geral uma outra relação diferente da nossa. (E desvios em relação ao normal *desta* espécie não são fáceis de imaginar.) [IF II, xi, 151]

780. Deverá ela ser cega em relação à semelhança de duas caras? Mas também em relação à identidade ou identidade aproximada? Não diria *isso*. – A quem não pudesse reconhecer a identidade chamaríamos “débil mental”, não “cego”. [Cf. *IF* II, xi, 151, 152]

781. O cego em relação ao aspecto não deverá ver o aspecto A mudar. Mas deverá ele reconhecer que a cruz dupla contém uma cruz preta? Será que ele por isso não pode efectuar com êxito a tarefa assim formulada: “Mostre-me entre estas figuras aquelas que contêm uma cruz preta”? Não, ele só não deverá dizer: “Agora isto é uma cruz preta num fundo branco!” [*IF* II, xi, 151]

782. Dizemos que uma pessoa não tem “ouvido musical” nenhum, mas o seu defeito não se pode comparar a uma espécie de cegueira ou de afasia.

783. Dizemos que uma pessoa não tem “ouvido musical” nenhum e que a “cegueira em relação ao aspecto” (por exemplo) deve comparar-se com esta espécie de ausência de ouvido. [Cf. *IF* II, xi, 153]

784. A importância do conceito de “cegueira em relação ao aspecto” reside no parentesco do ver de um aspecto com a vivência do significado de uma palavra. De facto, a nossa pergunta é a seguinte: “O que é que se retira à pessoa que não *possui a vivência* do significado de uma palavra?” – Aquele que, por exemplo, não pudesse profereir isoladamente a palavra banco, uma vez com um significado, outra vez com outro, ou que não notasse que,

sempre que proferimos a palavra dez vezes de seguida, é como se perdêsemos o seu significado e ela se tornasse um simples som¹. [IF II, xi, 153]

785. A informação “a palavra... foi preenchida com o seu significado” possui sem dúvida um emprego completamente diferente, consequências completamente diferentes da informação “Tinha o significado...”.

786. “Como sabe o químico que um átomo Na existe *neste* lugar da estrutura, etc.?”

Compara com o seguinte: “Como sabe o senhor N. que há um átomo Na *neste* lugar, etc? – A resposta poderia ser: “Disse-lhe um químico”.

A pergunta “Como sabe o químico...” é a típica expressão da pergunta pelo *critério*.

787. Pensa aqui num tipo especial de ilusão, que ilumina estas coisas. – Vou com um conhecido passear nos arredores da cidade. Ao conversar, mostro que imagino a cidade à nossa direita. Para esta ideia eu não apenas *não* possuo nenhuma razão consciente, mas uma simples reflexão

¹ Var. “--- O que se retira àquele que, por exemplo, não compreende o que significa: “Diz a palavra ‘banco’ e significa com isso banco de sentar” ou: “Diz a palavra ‘porém’ e dá-lhe o significado de verbo, não de conjunção” — ou àquele que não notasse que a palavra, sempre que a repete sucessivamente dez vezes, perde o seu significado e se torna um simples som”. [A palavra alemã é *sondern*, que significa “porém” e “separar” (N. T.)].

poder-me-ia convencer de que a cidade fica nas nossas costas. Interrogado acerca da *razão* pela qual eu então imagino a cidade *nesta* direcção, não posso dar de imediato nenhuma resposta. Não tenho *nenhum fundamento* para acreditar nisso. Mas ainda que não tivesse qualquer *fundamento*, pareço todavia ver ou supor certas razões psicológicas. E na verdade são certas associações e lembranças, por exemplo as seguintes: vamos ao longo de um canal e uma vez segui um canal que fica na direcção por mim imaginada. Poderia como que pesquisar as razões da minha convicção. [IF II, xi, 161]

788. “Mas que vivência estranha é esta?” – Não é naturalmente mais estranha do que aquela; é somente de espécie diferente daquelas que consideramos as mais fundamentais, por exemplo as das impressões dos sentidos. [IF II, xi, 156]

789. Mas então como poderá aquele que sente que a cidade está naquela direcção exprimir correctamente a sua vivência? Por exemplo, seria correcto dizer que o sentia? Deveria cunhar uma nova palavra para isso? Mas como poderia então alguém aprender essa palavra? A expressão *primitiva* da vivência podia certamente não a conter. A sua inclinação seria talvez dizer “Sinto como se soubesse que a cidade está ali”. Ora, que essa pessoa diga isto ou outra coisa semelhante, nestas circunstâncias, é precisamente a expressão dessa vivência específica.

790. O nome, a imagem do portador.

791. "Sinto como se soubesse que a cidade fica ali" – "Sinto como se o nome Schubert se conjugasse com as obras de Schubert e a sua cara." [IF II, xi, 163]

792. Para a Matemática é possível uma investigação bastante semelhante à investigação filosófica da Psicologia. Ela é tão pouco *matemática* quanto a outra é psicológica. Nela *não* se calcula, por exemplo não é Logística. Poderia merecer o nome de uma investigação dos "fundamentos da matemática". [IF II, xiv, 2]

793. Digo para mim mesmo a palavra "afasta-te" e "significo" com ela ora um imperativo, ora um adjetivo¹. E agora diz "afasta-te!" e depois "Não te afastes do lugar!". Tens a certeza de que de ambas as vezes a *mesma* vivência acompanha a palavra? [IF II, xi, 164]

794. Quem imagina algo poderia primitivamente exprimir-se assim: "Sinto como se visse diante de mim...". Poderemos dizer então que essa pessoa chame "ver" àquilo que no fundo não é um ver, mas sim apenas mais ou menos parecido?

795. Dadas ambas as palavras "gordo" e "magro" – estarias mais inclinado a dizer que a quarta-feira é gorda e a terça-feira magra, ou a terça gorda e a quarta magra? (Eu inclino-me decididamente para a primeira designação). Será que aqui "gordo" e "magro" possuem um significado diferente do habitual? Possuem outro emprego. Será

¹ A palavra alemã é *weiche*, que significa "mole" e "retira-te" (imperativo de retirar-se, afastar-se).

que, afinal, eu deveria ter empregue outras palavras? Decerto que não. Quero empregar *aqui estas* palavras (com os significados que me são familiares). Ora, eu nada digo acerca das razões do fenómeno. Poderia por exemplo acontecer que eu, quando criança, tivesse aulas todas as quartas com um professor gordo e às terças com um magro. Mas isto é uma hipótese. Qualquer que seja a explicação, – subsiste aquela tendência¹. [IF II, xi, 167]

796. Se lhe perguntares “O que é que queres dizer aqui afinal com ‘gordo’ e ‘magro’?”, então ele poderia explicá-lo apenas da maneira habitual. Não poderia apontar para terça-feira e quarta-feira e clarificar o que quer dizer com *elas*. [IF II, xi, 167]

797. Poderíamos falar aqui do significado “primário” e “secundário” de uma palavra? – O esclarecimento é em ambos os casos o do significado primário. Só aquele que conhece a palavra com aquele primeiro significado pode ter este significado secundário. Isto é, o uso secundário consiste então no facto de uma palavra ser utilizada com *este* uso primário nestas novas regiões. [Cf. IF II, xi, 169]

798. Nesta medida poderíamos querer designar o significado secundário como “transposto”.

799. Mas a relação não é aqui como a que existe entre “cortar um fio” e “cortar o discurso”, pois aqui não *tem* certamente de se utilizar a expressão imagética. E se dize-

¹ Antes da observação, entre parênteses rectos: “Ao MS ‘R’, pág. 83”. Ver a observação 69.

mos “a vogal e é amarela”, então decerto a palavra amarelo *não* é usada imageticamente.

800. Só daquelas crianças que sabem o que são comboios dizemos que brincam aos comboios. E a palavra comboio, na expressão “brincar aos comboios” não é usada imageticamente ou num sentido transposto.

801. Quem diz que calcula de cabeça, no fundo, não calcula; será que realmente não calcula, será que quer dizer algo diferente por calcular? Não podemos de forma nenhuma tornar compreensível a uma pessoa aquilo que queremos dizer com “calcular de cabeça”, se de antemão não se tiver ensinado o conceito de calcular.

802. Somente mediante o conceito de calcular (por escrito, calcular em voz alta) se torna compreensível a uma pessoa o que significa “calcular de cabeça”. [IF II, xi, 170]

803. Eu não seria capaz nem de tornar compreensível a uma pessoa a ordem de ler algo em silêncio, nem a informação de que ela o leu em silêncio, se não lhe ensinar primeiro o conceito de ler em voz alta. E esta é uma impossibilidade lógica.

804. Somente se alguém aprendeu a calcular, por escrito ou oralmente é que somos capazes, mediante este conceito de calcular, de tornar para ele compreensível o que é calcular de cabeça. [IF II, xi, 170]

805. Contudo, pensa nas imagens que representam uma cara ao mesmo tempo de frente e de perfil. Poderíamos

dizer: “Mas não é assim que parece uma cara!” Mas também: É uma imagem enganadora – a não ser que então deixes o teu olhar vaguear de tal modo que a deixes de ver no sentido habitual como *uma* imagem, mas sim como várias imagens, das quais cada uma delas tem o seu emprego próprio.

806. O cérebro parece um texto que nos convida a lê-lo e, porém, *não* é um texto.

Supõe que os seres humanos se tornavam tanto mais inteligentes quanto mais livros possuísem – tal seria um facto que nada teria a ver com o que está nos livros.

807. O progresso da ciência é útil para a filosofia? Certamente. As realidades descobertas aliviam o filósofo da tarefa de imaginar possibilidades¹.

808. “Por ocasião destas palavras, vi-o à minha frente”. Será que isto não é uma vivência? E, todavia, o facto de eu *o* ter visto não podia residir na imagem em que pensava. Era por isso uma imagem *e* um pensamento; e a imagem era uma vivência, não o pensamento?

809. Nós “*vivenciamos*” a expressão do pensamento.

810. Não posso chamar ao pensamento uma vivência, pois dessa forma teria de dizer que essa vivência, por exemplo, acompanha o falar.

¹ Var.: “As realidades são para o filósofo outras tantas possibilidades”.

811. “Mas como soubeste que era isso, em cuja imagem pensaste?” – Não o soube. Disse-o.

812. Quando digo que vivencio a expressão do pensamento, então tenho de compreender aqui como “expressão” também a expressão *representada*.

813. A *finalidade* de um sinal. – “Se quiseses que ele venha, acena-lhe *assim* com a mão.” “Se quiseses que eu acabe, faz-me *este* sinal.” – Poderemos por isso, por exemplo, falar numa “finalidade” da negação (da palavra “não”)?

Só poderíamos fazê-lo se cada frase em que se emprega a negação tivesse uma finalidade. – Apesar disso, poderíamos falar da finalidade da palavra “não”.

814. E poderíamos, por exemplo, dizer: “non” e “ne” preenchem totalmente as mesmas finalidades e também: “Esta palavra não possui praticamente nenhuma finalidade. Podes desembaraçar-te perfeitamente sem ela”.

815. Quem por exemplo constrói uma língua artificial (esperanto, inglês básico), seleccionará as suas palavras segundo certos pontos de vista e a partir destes poderíamos depois voltar a considerar a *nossa* língua.

Poderia por exemplo dizer: “Não vou permitir *duas* palavras, uma para ‘andar’, outra para ‘caminhar’, pois para todas as finalidades importantes é aqui suficiente *uma* palavra”. E por isso também: “‘andar’ e ‘caminhar’ possuem o *mesmo* significado”.

816. Podemos considerar a linguagem de diversos pontos de vista. E eles espelham-se no respectivo conceito de “significado”.

817. “Nessa altura pensei *nele*. “Em que consiste o facto de que eu pensei *nele*? O que teria mudado nessa altura, se em vez DESTA tivesse pensado noutra pessoa?

Terei que em geral poder supor um “*germén*”, o qual a seguir cresceu na forma de uma expressão verbal? Não.

818. “Quando me falaste de ‘um amigo’, quem mencionaste nessa altura?” – “Mencionei...”. O que aconteceu durante o tempo em que pronunciavas as palavras e que fez delas uma alusão a *essa* pessoa? Nada fez isso delas. Pois mesmo que, na altura da fala, a sua imagem, com todas as respectivas particularidades, tivesse sido imaginada por mim (ou o que bem entenderes colocar no lugar desta imagem), isso não poderia fazer com que eu tivesse olhado para ele por ocasião das minhas palavras e por conseguinte olhá-lo não significa mencioná-lo. – Existem *sinais* que indiciam que eu o mencionei e um olhar poderia ser um desses sinais. Também uma representação não é mais do que um desses sinais.

819. Compara a pergunta “O que aconteceu quando, ao proferir esta palavra, pensaste nele?” com “O que aconteceu quando repentinamente soubeste mais?” –

820. Significar não é um processo que acompanhe as palavras. Na verdade, nenhum “*processo*” poderia ter as *consequências* particulares do significar. [IF II, xi, 184]

821. Se eu o mencionei com as palavras “meu amigo”, tinha de pensar nele ao proferi-las? Onde está a diferença? Mas existe uma diferença entre “Mencionei-o com a palavra” e “Ocorreu-me por ocasião da palavra”.

822. Existem importantes processos concomitantes da fala que frequentemente faltam no discurso sem pensamento. Mas esses processos não são o pensar. [IF II, xi, 185]

823. Por isso pensei *nesta* pessoa –, mas não em todos os aspectos desta pessoa.

824. Pensei no jardim da minha tia. Na representação vi uma parte dele, mas não com certeza o facto de pertencer a esta mulher.

Era algo como um sinal que eu então interpretei *nesse sentido*. Ou que *li*?

Não, não se trata de ler, mas também não de interpretar.

825. “Agora, sei isso!” O que aconteceu? – *Não* o sabia então quando assegurei que agora o sabia?

Estás a ver isso erradamente.

(Para que serve o sinal?) [IF II, xi, 186]

826. E poderíamos designar por “saber” um acompanhamento da exclamação? [IF II, xi, 186]

827. (O gérmen podia ser uma palavra ou uma imagem representada, ou várias outras coisas.)

828. “Tenho a palavra debaixo da língua”. Então, o que acontece na minha consciência? Não é esse o problema. O que terá acontecido não é o que signifique com aquelas palavras. Mais interessante é o que aconteceu nessa altura em relação ao meu *comportamento*. O que eu dizia, que

imagens empregava, como é que eu parecia. – “Tenho a palavra debaixo da língua” é uma expressão verbal daquilo que também se exprime de um modo completamente diferente mediante um comportamento característico. Pergunta de novo pela reacção primitiva que está na base da exteriorização. [Cf. *IF* II, xi, 191]

829. A intenção não possui nenhuma expressão no semblante, em gestos ou vozes, mas a decisão possui.

830. Os filósofos dispõem para muitas palavras um emprego *ideal* que depois para nada serve.

831. “Eu sei...” significa a maior parte das vezes “convenci-me de que....”. Ninguém diz que ele se convenceu de ter duas mãos.

832. Sei como alguém se convenceu de que tem duas moedas no bolso. Mas não me posso convencer de que ele tem duas mãos, pois que não posso duvidar disso.

833. Mas o que significa “convencer-se de algo”? Para o percebermos, temos de proceder a jogos de linguagem simples com esta palavra. – Como se convence alguém, no jogo de linguagem 8¹, de que ali ficam tantas e tantas lajes? Como nos convencemos de que $6 + 6 = 12$? Etc.

834. Dizemos “eu sei...” quando se pode duvidar, enquanto os filósofos dizem precisamente que se sabe algo

¹ Ver *IF* I, § 8.

quando não existe nenhuma dúvida e quando, por isso, as palavras “eu sei” são supérfluas como introdução às frases.

835. Passa-se aqui o mesmo que com a conclusão “Todos os homens são mortais; Sócrates é homem; etc.”, em que não é claro de que forma e sob que condições se devem aplicar tais circunstâncias.

836. Como deveria, por exemplo, ser descrita a impressão facial daquele que lê uma página?

837. “Sim, eu sei o que é ‘apanhar um choque’”. (Ele sentiu pela primeira vez uma descarga eléctrica.) – No caso de ele sentir o mesmo outra vez, então talvez procure os mesmos fenómenos concomitantes. O choque ensina-o a conhecer o mundo exterior. – A lembrança ensina-nos de igual modo que o fenómeno ocorreu? – Então teríamos de estabelecer uma *conexão* entre isso e acontecimentos passados (fotografia e modas). Na medida em que tal é decerto o *critério* do passado. [Cf. IF II, xiii, 3]

838. E como vai ele saber no futuro como é a lembrança? [IF II, xiii, 3]

839. Como saberá ele que *este* sentimento é “lembrar”? Compara com “Sim, agora sei o que é ‘apanhar um choque’” (recebeu por exemplo pela primeira vez uma descarga eléctrica). – Saberá que é uma lembrança porque assim conhece o passado? E como sabe ele o que é *passado*? O ser humano aprende certamente a expressão do passado, na medida em que se lembra. [IF II, xiii, 3]

840. Em sentido oposto, poderíamos por exemplo falar de um sentimento de “há muito, muito tempo”, pois que existe uma expressão da voz e do semblante que é própria dos contos de tempos passados. [IF II, xiii, 3]

841. James quer no fundo dizer: “Mas que vivência curiosa! A palavra ainda não está lá e contudo já lá está num certo sentido, ou algo lá está, que só *pode* desenvolver-se nesta palavra”. – Mas isto não é uma vivência. As palavras “Está-me debaixo da língua” não exprimem nenhuma vivência e James apenas lhes dá uma estranha interpretação. [Cf. IF II, xi, 192]

842. Elas exprimem tão pouco uma vivência como as palavras “Agora é que a tenho!” – Nós empregamo-las em *certas situações* e são rodeadas por um comportamento de tipo particular e também põem bastantes vivências características. Em especial segue-se-lhes frequentemente o *encontrar* da palavra. (Pergunta a ti próprio: “Como seria, se os homens *nunca* encontrassem a palavra que lhes ‘está debaixo da língua’?”). [IF II, xi, 193]

843. Existe aqui, como noutros casos aparentados, aquilo a que podemos chamar uma *vivência germinal*: uma representação, uma sensação, que depois, pouco a pouco, *se desenvolve* até à completa explicitação. E poderíamos dizer que se trata de um gérmen *lógico* algo que tinha de crescer assim com uma necessidade *lógica*.

Penso numa certa pessoa numa altura qualquer. Como aconteceu isso? – Em primeiro lugar, vi à minha frente uma imagem, por exemplo, simplesmente cabelos cinzentos – depois disse que vi o N. à minha frente (mas

este nome pode pertencer ainda a muitas pessoas) – mas eu explico que quero dizer o N. que... etc. – E, para além disso, eu não li o nome a partir da imagem que o representa e também não o interpretei dessa forma posteriormente; pois que à pergunta sobre se eu apenas mais tarde teria sabido ou decidido a quem pertenciam os cabelos cinzentos e o nome N., negá-lo-ia e diria que o tinha sabido desde o início. Mas saber não é uma vivência. – “Soube-o desde o início” quer dizer no fundo apenas: Não li o nome a partir da imagem, pois que não pensei para mim mesmo, por exemplo: “A quem pertencem estes cabelos, quem parece assim?” – nem disse para mim mesmo “O nome ‘N’ deve estar no lugar *deste* homem”. Poderíamos dizer que fui gradualmente explícito.

Mas donde vem a ideia do gérmen lógico? Isto é, no fundo: donde vem a ideia de que “tudo existia já contido no início e na primeira vivência”? Não tem uma justificação semelhante à afirmação de James segundo a qual o pensamento já está acabado no princípio da frase? Isto trata a intenção como uma vivência [c: cp. Z, 1].

844. Avanço de explicação em explicação. Pareço contudo dizer somente aquilo que já estava presente desde o início. Claro. Pois “Isso não estava presente desde o início” *significa*: só mais tarde encontrei ou decidi o que queria dizer. E isto não quero eu dizer.

845. A impressão de que esta vivência é um gérmen provém de um processo lógico. *Num sentido lógico* torna-se num gérmen. Mediante uma interpretação lógica ¹.

¹ Var.: “Mediante uma interpretação gramatical”.

846. Não poderia eu também dizer: o facto de eu ter pensado nos cabelos cinzentos e depois no nome é completamente não essencial. Poderia perfeitamente pensar no nome desde o início.

847. Soube logo de início quem ele era. “Não soube logo desde o início” queria dizer: somente mais tarde o consegui. Não foi o que aconteceu certamente.

848. Quando eu (normalmente) escrevo, ando, como, falo, olho para aqui e para ali, *pretendo* tão-pouco executar estas acções, quanto quando me “*parece conhecida*” a cara de um velho amigo.

Mas tentar, pretender, decidir-se são *actos* volitivos, nos quais a vontade para nós se exprime, são aquilo em que pensamos quando falamos da vontade.

849. (De modo semelhante, acredito, poderíamos dizer que uma multiplicação não é uma experiência, pois nenhuma experiência poderia ter as consequências particulares de uma multiplicação.) [IF II, xi, 184]¹

850. Mas será que a palavra que te ocorre não “vem” numa forma especial? Dá pois atenção! – A atenção rigorosa não me é útil para nada. Eu na verdade somente poderia descobrir o que agora em mim se passa.

¹ Antes da observação, entre parênteses rectos: “referência à pág. 15v/3”. – Isto relaciona-se visivelmente com a Observação n.º 825.

E como poderei eu, quando faço filosofia, dar atenção a isso? Será que teria de esperar até que a palavra me ocorresse outra vez? Mas o que é estranho é com certeza que parece que eu não terei de esperar por uma tal ocasião. É como se eu apenas pudesse apresentar o que acontece a mim mesmo, mesmo que nada me tivesse realmente acontecido. E como? Eu *jogo* o acontecimento. – Mas o que posso eu saber deste modo? O que sou capaz de imitar? – Gestos, fisionomias, um tom de voz. (Esta observação possui uma aplicação muito geral.) [IF II, xi, 189]

851. --- Interpretado como vivência parece, obviamente, estranho (tal como o “querer dizer”, interpretado como aquilo que acompanha o falar, ou – 1, como número cardinal)¹. [IF II, xi, 192]

852. A fala em silêncio, “no interior”, não é um fenómeno meio-escondido, difícil de se ver claramente, e que temos de tentar ver mais distintamente², dizendo acerca dele tanto quanto sabemos. – Não está escondido *de todo*, mas o seu conceito é confuso³.

Podemos chamar-lhe um processo articulado: pois tem lugar num *lapso de tempo* e pode *acompanhar* um acontecimento “exterior”.

¹ Var.: “(tal como a intenção, interpretada como processo na acção, ...)”.

² Mais variantes no MS.

³ Var.: “mas o seu conceito pode confundir-nos facilmente, já que percorre uma longa distância paralelamente ao conceito de processo “externo” sem, contudo, coincidir com ele (ténis sem bola.)”

(A questão sobre se os movimentos da laringe, etc., ocorrem sempre ou a maior parte das vezes em conexão com a fala em silêncio pode ter muito interesse, mas não para nós.) [a, c: *IF* II, xi, 194]

853. Não devo dizer “a fala em silêncio para mim”, dado que podemos falar interiormente sem falar para nós mesmos.

854. Imagina *este* jogo – chamo-lhe “ténis sem bola”: os jogadores movimentam-se num campo de ténis totalmente como no ténis e têm, inclusivamente, raquetes, mas não têm bola. Cada um deles reage à pancada do outro como se, ou mais ou menos como se, uma bola tivesse provocado a sua reacção. (Manobras.) O árbitro, que tem de ter “olho” para o jogo, decide em casos duvidosos se a bola foi à rede, etc., etc. O jogo tem, obviamente, uma grande semelhança com o ténis, mas é, por outro lado, *fundamentalmente* diferente.

855. Mas há aqui uma diferença: só quem pode *falar* pode falar na imaginação. Pois no falar na imaginação está implicado que *o que* eu disse em silêncio possa ser comunicado depois. – Por outra parte, o ténis sem bola poderia ser também aprendido (teoricamente) por alguém que não conhecesse o outro ténis. [Cf. *IF* II, xi, 195]

856. “Mas falar em silêncio é uma certa actividade que tenho de aprender!” Muito bem; mas o que é aqui “fazer” e o que é aqui “aprender”?

Deixa que o emprego das palavras te ensine o seu significado! [Cf. *IF* II, xi, 196]

857. “Então não calculo *realmente* quando calculo na cabeça?!” – Tu mesmo distingues cálculos mentais de cálculos perceptíveis! E não podes ter a primeira noção se não tiveres a última, tal como só podes aprender a primeira actividade ao aprenderes a última. (As noções são tão aparentadas e tão distantes quanto as de número cardinal e número racional.) [IF II, xi, 197]

858. Poderias aprender a calcular *na cabeça* de acordo com o metrónomo. [Cf. IF II, xi, 195]

859. Nem toda a criatura que expressa medo, alegria, dor pode *fingi-los*.

860. Seria porventura assim: um olho pode sorrir apenas *no rosto*, mas apenas na figura inteira pode – – –

861. Apenas num contexto muito específico é que algo pode ser uma expressão de dor; mas o fingimento de dor requer um contexto muito mais amplo. [Cf. Z, 534]

862. Porque o fingimento é um modelo (determinante) na urdidura da vida. Repete-se em variações infinitas.

Um cão não pode fingir que tem dores porque a sua vida é demasiado simples para isso. Ele não tem as articulações necessárias para esse movimento.

863. Podes representar o fingidor no teatro. Existe, portanto, uma *manifestação* do fingimento, muito mais complicada do que, por exemplo, a manifestação do sofrimento. Senão não poderíamos desmascarar o fingimento.

864. É também possível conceber que algumas pessoas calculassem conscientemente na laringe como nós pelos dedos. Queres dizer, então, que é uma *ilusão* quando imaginam que se *ouviram* a falar no interior ou que é uma simples partida da linguagem? [Cf. *IF* II, xi, 198]

865. A hipótese de que certos processos fisiológicos têm lugar quando falamos silenciosamente tem para nós interesse apenas pelo facto de nos mostrar um possível emprego da expressão “Disse silenciosamente para mim mesmo...”, nomeadamente o de inferir o processo fisiológico a partir da exteriorização. [Cf. *IF* II, xi, 199]

866. O que tem de aprender a criança antes de poder fingir?

Por exemplo, o emprego de palavras como: “Ele acredita que tenho dores, mas não tenho.”

867. A criança faz a experiência que é mais bem tratada se, por exemplo, gritar com dores; ela grita, então, para ser tratada desse modo. *Isto* não é fingimento. Somente uma raiz do fingimento.

868. Uma criança tem de aprender muitas coisas antes de poder fingir. [Cf. *IF* II, xi, 257]

869. Tem de aprender um complicado modelo de comportamento antes de poder ser fingida ou sincera.

870. Um cão não finge; mas também não é sincero. [*IF* II, xi, 257]

871. A criança aprende também a imitar a dor. Aprende o jogo: comportar-se como quando temos dores.

872. “Quando uma criança sabe o que são dores, também sabe, naturalmente, que as podemos fingir.”

873. “... E um dia a criança *acredita* em algo.” Porque é que isto é falso? “Um dia ela diz ‘Acredito...!’” é correcto. “Hoje ela acreditou em algo pela primeira vez.” Bom, o que é que está aqui? – Foi hoje pela primeira vez que lhe ocorreu *isso* no seu interior. – Mas como se revelou? Pois bem, ela disse hoje pela primeira vez “Acredito que ela tem dores”. Mas isso não é suficiente. Tenho de admitir que mostra na continuação que não tinha apenas repetido as palavras. Dito de uma maneira mais simples, aquela expressão seria um jogo que ela poderia *prosseguir*. Começou hoje, parece, para ela o jogo.

Mas como pode um jogo de linguagem tornar-se subitamente claro para uma criança? Deus lá sabe. Um dia começa a *fazer* algo. Imagina tu algo análogo à aprendizagem de um jogo de tabuleiro que ela vê jogar diariamente.

874. Ela não apenas aprende o uso da expressão “ter dores” em todas as suas pessoas, tempos e números, como também aprende isso em conexão com a negação e os verbos de opinião. Pois: acreditar, duvidar, etc. que outra pessoa tem dores são modos naturais do nosso comportamento para com os outros. (Ela aprende “Acredito que ele tem...”, “Ele acredita que tenho...”, etc., etc. – mas *não* “Acredito que tenho.”)

875. Muda com isso a palavra “dor” o seu significado?

876. O “fingimento” não coloca nenhuma dificuldade no conceito de dor. Torna-o mais complicado (uso do dinheiro).

877. A *incerteza* sobre se o outro... é um traço (essencial) de todos estes jogos de linguagem. Mas isto não significa que cada pessoa está desesperançadamente em dúvida sobre se o outro sente.

878. As partes de uma máquina são elásticas, inclusivamente flexíveis. Mas significa isto que não existe autenticamente nenhum mecanismo, já que as partes da máquina se comportam como se fossem feitas de manteiga?

(E agora pensa em mecanismos, relógios porventura, feitos de materiais que seriam, de longe, mais flexíveis do que os nossos, de tal modo que os movimentos seriam extremamente regulares – teria um mecanismo assim de ser inútil, não poderia, na verdade, ser usado?

(E é claro que não temos os nossos conceitos porque são *práticos*. Ou, pelo menos, só alguns por esta razão.) [c: Z, 700]

879. Imagina que a incerteza é introduzida num jogo! Poderia acontecer de diferentes maneiras. Imagina isto: [Ténis sem bola]. Se encontrasses pessoas que jogassem a este jogo, dirias que não *era* um jogo? Bom, comparado com os nossos, seria de um carácter muito diferente. (It takes many kinds...ⁱ)

ⁱ Em inglês no original.

880. Que aquilo que o outro diz interiormente me está escondido, a não ser que mo conte, reside na *noção* de “falar interiormente”. Só que “escondido” não é a palavra certa aqui; pois se me está escondido, deveria ser-lhe evidente, ele teria de o *saber*. Mas não o “sabe”, a minha dúvida não existe para ele. [IF II, xi, 200]

881. “Sei o que quero, o que desejo, o que acredito, o que espero, o que vejo, etc., etc.” (todos os verbos psicológicos) ou é um sem-sentido dos filósofos ou *não* é um juízo *a priori*. [IF II, xi, 202]

882. “Sei...” pode significar “Não duvido...” – mas não significa que a expressão “duvido” seja aqui *destituída de sentido*¹, que a dúvida seja logicamente impossível. [IF II, xi, 203]

883. Dizemos “Sei...” onde podemos estar convictos. [IF II, xi, 204]

884. É possível imaginar um caso em que me poderia convencer de que tenho duas mãos. Porém, normalmente, *não* posso. “Mas unicamente precisas de as pôr diante dos olhos.” – Se pudesse duvidar *agora* que tenho duas mãos, não teria também nenhuma razão para confiar nos meus *olhos*. (Assim como poderia perguntar a um amigo.) [IF II, xi, 205]

¹ Várias variantes no MS.

885. “As dores *dele* estão-me escondidas” seria como se eu dissesse: “Estes sons estão escondidos aos meus olhos.”

886. A incerteza em que me deixa todo o seu comportamento em relação ao que vai na sua alma. Mas deixa-me sempre incerto?

887. “É que a incerteza não é aqui sempre subjectiva, mas *objectiva*.” (Mas o que significa isto?)

888. “Incerteza *objectiva*” é uma indeterminação na essência do jogo, da evidência admissível.

889. “O que é dito interiormente está-me escondido” poderia, é claro, significar também que, na maior parte das vezes, não o posso *adivinhar*, nem mesmo (o que seria possível) deduzi-lo dos movimentos da sua laringe, por exemplo. [IF II, xi, 201]

890. Prescindo, contudo, de formas de expressão como “Apenas tu podes saber o que vai em ti”¹. Mas quem me quiser mostrar que dizemos por vezes “Tenho de saber se tenho dores”, “Apenas tu podes saber o que pensas”, entre outras expressões, deve considerar a ocasião e o próprio propósito de tais expressões¹. (“Guerra é guerra” não é, também, um exemplo do princípio de identidade.) [Cf. IF II, xi, 204]

891. Estou menos certo de que este homem tem dores do que $2 \times 2 = 4$? – Mas é, por isso, a primeira proposição uma

¹ Alternativas.

certeza *matemática*? – “Certeza matemática” não é uma noção *psicológica*. [IF II, xi, 225]

892. O *tipo* de certeza é o tipo de jogo de linguagem. [IF II, xi, 225]

893. Há aqui dois factos diferentes: um que, em geral, prevejo as minhas acções mais seguramente do que outra pessoa; o outro que a minha predição não se apoia na mesma evidência que a de outrem, o que permite certas conclusões. [Cf. IF II, xi, 222]¹

894. Não é importante que eu *saiba* de certos acontecimentos no meu espírito, não é *por isso* que *me* perguntam quando perguntam pelos meus motivos. A evidência e as consequências da afirmação são aqui de outro tipo.

895. “O físico calcula assim porque papel e tinta são mais fiáveis do que os seus aparelhos.”

896. Suponhamos que existe um homem que adivinha sempre correctamente o que digo a mim mesmo em pensamento. (Como o faz é indiferente.) – Mas qual é o critério para ele adivinhar *correctamente*? Bom, sou uma pessoa que ama a verdade e confesso que ele adivinhou *correctamente*. – Mas não me poderia enganar, a minha memória não me poderia iludir? E não pode ser sempre assim (em geral), quando – sem mentir – expresso o que pensei em

¹ No final da observação, entre parênteses rectos: “Com respeito ao MS ‘R’, p. 96”. Veja-se a observação n.º 183.

mim? --- Mas parece, assim, que o facto de saber “o que se passa no meu interior” poderia não interessar minimamente. (Faço aqui uma construção auxiliar.) [IF II, xi, 211]

897. Os critérios para a confissão “verídica” de que tinha pensado nisto e naquilo não são como os da descrição de um acontecimento passado. E a importância da confissão verídica não está em que relate algum acontecimento correctamente e com certeza. Está sim nas indicações especiais da verdade subjectiva e nas consequências especiais da confissão verídica¹. [IF II, xi, 212]

898. (Supondo que os sonhos das pessoas nos poderiam dar importantes informações sobre aquele que sonha, o que a informação nos daria seria o relato verídico do sonho. A pergunta sobre se a memória daquele que sonha o ilude às vezes, frequentemente ou sempre não se pode levantar, a não ser que introduzíssemos um critério completamente novo para a “correção” do relato onírico.) [Cf. IF II, xi, 213]

899. A criança que aprende a primeira expressão verbal primitiva da sua própria dor – e começa (também) a dar

¹ Var.: “Os critérios para determinar a verdade da *confissão* de que tinha pensado nisto e naquilo não são os da *descrição* verídica de um acontecimento. E a importância da confissão verdadeira não está em que relate algum acontecimento com (absoluta) certeza. Está sim nas consequências especiais que se podem tirar de uma confissão, cuja veracidade é garantida pelos critérios especiais da veracidade.”

conta de uma dor passada – pode dizer um belo dia: “Se tenho dores, chega o médico”. Altera-se agora neste processo de aprendizagem da palavra “dor” o seu significado? – Sim; alterou-se o seu emprego.

Mas não se refere a palavra na expressão primitiva e na proposição ao *mesmo*, nomeadamente à mesma sensação? Pois claro; mas não à mesma técnica¹.

900. Posso pronunciar ou anotar uma frase que exprima uma intenção (na primeira pessoa). A frase poderia ser: “Levantarei em 2 minutos o braço esquerdo”. Mas existe, com efeito, uma diferença, se aquilo é realmente a minha intenção ou se apenas a escrevo, precisamente como agora, como exemplo de uma frase.

901. A partir do comportamento tiramos conclusões não apenas sobre as dores, mas também sobre a dissimulação.

902. Uma forma de adivinhar pensamentos: alguém está a montar um *puzzle*, outra pessoa não pode ver aquela, mas diz de vez em quando: “Agora não está a conseguir encontrar algo”, “Agora está a pensar ‘Onde é que vi uma peça como esta?’”, “Agora está muito satisfeito”, “Agora está a pensar ‘Já sei onde é que é!’”, “Agora está a pensar ‘Não se encaixa bem’” – e aquela não precisaria de estar a falar alto ou para consigo própria. [Cf. *IF* II, xi, 214]

903. Tudo isto é adivinhar pensamentos e o facto de não acontecer realmente não torna o pensamento mais descon-

¹ No final da observação, entre parênteses rectos: “Respeita ao §: ‘Não estou certo’.”

dido do que o processo físico que não percepciono. [IF II, xi, 215]

904. Podemos imaginar um adivinhar da intenção semelhante a um adivinhar do pensamento, mas também um adivinhar do que alguém de facto *vai fazer*.

Dizer “Apenas ele pode *saber* o que pretende” é um sem-sentido. Dizer “Apenas ele pode saber o que vai fazer” é falso. Pois a sua predição, que se baseia na expressão da intenção (por exemplo “Quando forem 5 horas vou para casa”), pode não ser exacta e eu posso saber o que ele realmente vai fazer. [IF II, xi, 221]

905. Mas duas coisas são importantes. Que, em muitos casos, a outra pessoa não poderá prever as minhas acções, enquanto eu as prevejo através da intenção. E que a predição inerente à expressão da minha intenção não se apoia na mesma base que a predição de outrem da minha acção; e (que) as consequências destas predições são diferentes¹.

906. Gostaríamos por vezes de falar da crença, da certeza, como tons do pensamento: e, realmente, elas expressam-se com frequência no *tom* de voz. Mas não penses nelas como “sensações” que acompanham as nossas palavras². [IF II, xi, 252]

¹ Var.: “E que a previsão inerente à minha intenção não se apoia na mesma base que a predição de outrem das minhas acções”.

² Var.: “Não pergunte “O que é que se passa em nós quando estamos certos ...?” – mas: “Como é que se exterioriza a certeza nas nossas acções?”

907. Seria correcto dizer que o jogo de linguagem da expressão do motivo por parte de “outrem” é igual ao da expressão da causa, mas não por parte desse que confessa o seu motivo?

908. Qual é a diferença entre motivo e causa? – Como é que *encontramos* o motivo e como é que *encontramos* a causa?

[Observação sobre os “métodos” da longimetria]
[a: IF II, xi, 229; b: cf. IF II, xi, 231]

909. A diversidade inefável de todos os nossos jogos de linguagem quotidianos não nos vem à cabeça porque as formas exteriores da nossa linguagem tornam tudo igual. [Cf. IF II, xi, 228]

910. Imagina umas pessoas a discutirem sobre o tempo; e uma diz “Está amarelado a oeste, é um bom sinal. Continuará bom”. E essa pessoa age em concordância. Uma outra diz “Não. Está cinzento a norte. Estou convencido de que vai chover” – e age de acordo com isso. Uma terceira tem ainda outros critérios para o seu prognóstico, etc., etc. Todas estas pessoas podem, pois, estar *certas* da sua ideia. E a certeza expressar-se-á nas suas acções. Na verdade, não poderiam elas, em vez de apresentar todos os critérios, olhar simplesmente para o céu e dizer: “Tenho a *clara* impressão de que vai...”?

911. E agora: Várias pessoas observam um doente (ou alguém que se apresenta doente); uma delas tem a impressão de que ele está realmente doente, outra a contrá-

ria; cada uma diz a) ter a impressão exacta de que... e age de acordo com isso, b) fornece razões para essa impressão, mas apenas são razões para *ela*.

“O que é que se passa quando alguém tem a impressão...?” – Disparate! E se as pessoas dissessem simplesmente: “Aposto... que ele está doente”, “Aposto... que ele está a dissimular”?

912. Se acredito agora que alguém finge ter uma dor, não acredito apenas que essa pessoa não a tem. Há aqui uma determinada *suspeição*.

Quero dizer com isto: se a atitude *natural* dos homens em relação a alguém que expressa uma dor é *diferente* – uma fria e indiferente, a outra benevolente, etc. –, *isso* não significa ainda que se acredite que a pessoa está a *dissimular*.

913. Se agora *alguém* disser “Acredito que ele está a fingir” – o que quer dizer com isso? – Bom, *usa uma palavra* que usamos nesta e naquela situação. Continuará por vezes o jogo, fazendo conjecturas sobre o comportamento futuro da outra pessoa; mas isso não tem de acontecer.

Algum comportamento e alguma conversação têm lugar. Um par de frases, aqui e ali, e um par de acções. Isto pode ser tudo.

[As palavras têm o seu significado apenas no fluxo da vida¹.]

¹ Cf. Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, p. 93. – No MS 169, p. 47v, Wittgenstein diz: “Também o que se passa no interior apenas tem significado no fluxo da vida”.

914. Isto ocorre-me como se um tabuleiro de xadrez vazio estivesse em algum lado e próximo dele estivessem figuras de xadrez. Se duas pessoas se aproximassem, talvez uma delas colocasse lá 2 ou 3 figuras e a outra também; uma faz um movimento, segue-se um contramovimento e, ao mesmo tempo, fazem caras ou dizem coisas como “Isto foi estúpido!”, “Toma lá!”, etc., e então param. Tudo isto seria impossível se não soubessem *jogar xadrez*; mas o que acontece é um fragmento ou um possível fragmento de uma partida de xadrez.

915. Compara agora o “juízo de um especialista” com aquele juízo sobre o tempo.

O primeiro tem valor para qualquer pessoa como para aquele que julga, o segundo é somente uma manifestação da opinião daquele que julga – ela pode, assim, produzir um efeito na outra pessoa. Os jogos de linguagem são diferentes.

916. E, naturalmente, há aqui também transições.

917. Poderíamos perguntar: “Existe algo como um juízo ‘especializado’ sobre a genuinidade da expressão de sensação?” E a resposta seria: também *aqui* há o que chamamos “homens com melhores juízos” e “homens com piores juízos”. [Cf. *IF* II, xi, 248]

918. Mas não existe, por exemplo, um exame especial do conhecimento humano. (Como seria se houvesse?) [Cf. *IF* II, xi, 248]

919. Mas onde é que se mostra que o juízo de alguém é correcto? É *difícil* dizer. Eu poderia indicar várias coisas; mas seriam apenas pedaços de uma descrição.

920. Podemos também convencer alguém por meio da *evidência* deste ou daquele estado mental de outrem¹.

E, no entanto, não há nenhum estudo especial aqui. [Cf. *IF* II, xi, 251]

921. E como seria se pudéssemos dar *certas* regras, ainda que apenas algumas e de tal sorte que a pessoa as aprendesse a maior parte das vezes imediatamente através da experiência, sendo a restante parte, que é a mais importante, *imponderável*?

922. O que significa “evidência *imponderável*”? (Sejamos honestos!) [Cf. *IF* II, xi, 252, 253]

923. Digo a alguém que tenho motivos para esta afirmação ou provas para ela, mas que são “*imponderáveis*”.

Vi, *por exemplo*, o olhar que uma pessoa fez a outra. Digo “Se tu o tivesses visto, dirias a mesma coisa”. [Mas ainda há aqui obscuridade.] Posso, talvez, fazer esse olhar noutra ocasião e convencer então essa pessoa. Isso seria *uma* possibilidade.

Em parte, faço predições do comportamento (“Eles casar-se-ão, ela vai conseguir”), *em parte* não.

¹ Var.: “Podemos também convencer alguém *por meio da evidência* de que estava errado acerca do estado mental de uma pessoa. Podemos corrigi-lo melhor por meio da *evidência*”.

924. A pergunta é: o que é que *faz* a evidência imponderável? Com que direito lhe chamamos “evidência”?

(Compara o caso daquele que faz um juízo sobre o tempo com o do homem que ajuíza acerca do sofrimento de outrem.) [Cf. *IF* II, xi, 252]

925. Um facto importante é aqui que aprendemos certas coisas apenas através de uma longa experiência e não através de um curso na escola. Como desenvolvemos, por exemplo, um olhar de entendido? Alguém diz, por exemplo: “Este quadro não é deste nem daquele mestre” – faz, portanto, uma afirmação que não é nenhum juízo estético, mas algo que pode ser comprovado, talvez, através de documentos. Essa pessoa pode não estar em condições de fundamentar claramente o seu juízo. – Como é que aprendeu isso? Podia alguém ensinar-lho? Ó sim. – Mas não *da mesma maneira* como aprendemos a calcular. Precisaria de uma longa *experiência*. Quer dizer, o aprendiz teria, talvez, de observar e comparar repetidamente uma série de quadros de diferentes mestres. Com isso podíamos dar-lhe *indicações*. Bom, isto era o processo de *aprendizagem*. Ele observava então um quadro e emitia um juízo. Podia, na maioria das vezes, apresentar razões para o seu juízo, mas, na maioria das vezes, não seriam elas que seriam convincentes.

926. Observa a *aprendizagem* – e o *resultado* da aprendizagem.

927. O *conhecedor* não podia, por exemplo, fazer-se entender a um júri. Quer dizer, eles entenderiam o seu discurso,

mas não as suas razões. Mas pode fornecer indícios a outro conhecedor, este entendê-lo-á.

928. Mas quero eu dizer, porventura, que a certeza da matemática se baseia na confiança que advém da tinta e do papel? *Não*. (Isso seria um círculo vicioso.) Eu não disse *porque é que* não há discussão entre os matemáticos, mas apenas *que* não há discussão. [IF II, xi, 236]

929. É bem verdade que não poderíamos calcular com certos tipos de papel e de tinta, se, nomeadamente, estivessem sujeitos a certas alterações estranhas; mas o facto de se alterarem é algo que só poderia ser dado pela memória e pela comparação com outros meios de cálculo. E é claro que não podemos provar estes recorrendo outra vez a outros¹.

930. Tem sentido dizer que, em geral, os homens concordam a respeito dos seus juízos cromáticos? Como seria se fosse de outra maneira? Um diria que a flor era vermelha, a qual o outro teria por azul, etc. – Mas com que direito poderíamos considerar as palavras “vermelho” e “azul” destes homens como as *nossas* palavras cromáticas? Porque devemos dizer que tinham o mesmo significado? Eu poderia dizer uma coisa ou outra.

O conceito modificou-se e existem razões para o ver ainda como o mesmo, da mesma forma que existem razões para não o fazer. [Cf. IF II, xi, 239]

¹ Var.: “E como poderemos provar agora *estes*?”

931. E como é que é aqui: “Em geral, não há discussão sobre conceitos cromáticos”? Existe um “daltonismo” e meios para o verificar.

Não é essa frase sobre a *noção* de juízo cromático? [Cf. *IF* II, xi, 244]

932. Se não existisse concordância nos juízos cromáticos, como aprenderiam os homens a usar as palavras para as cores? Com que direito poderíamos chamar ao uso das palavras que aprendem o de “nomes de cores”?

Mas há aqui, naturalmente, transições.

933. E esta consideração tem de se aplicar à matemática. Se não houvesse a nossa certeza matemática, os homens também não aprenderiam a mesma técnica que aprendemos. Seria mais ou menos diferente da nossa e, em casos extremos, irreconhecível. [*IF* II, xi, 240]

934. “A verdade matemática é, então, independente do facto de os homens a reconhecerem ou não!” – Com certeza. “Os homens acreditam que $2 \times 2 = 4$ ” e “ $2 \times 2 = 4$ ” não têm o mesmo sentido. A última é uma proposição matemática, a primeira, se de todo tem um sentido, pode, porventura, significar que os homens chegaram à proposição matemática. As duas têm um *emprego* completamente diferente. – Mas o que é que significaria isto: “Mesmo que todos os homens acreditassem que 2×2 são 5, seria sempre 4!”? – Como seria, realmente, se todos os homens acreditassem nisso? Bom, eu poderia apenas imaginar que seria um outro cálculo. Seria ele *falso*? É uma coroação *falsa*? Inútil, na melhor das hipóteses. E talvez não. [*IF* II, xi, 241]

935. A matemática é, evidentemente, num certo sentido, uma doutrina, mas também uma prática. E um “movimento falso” só pode existir como excepção; pois, se fosse o que agora chamamos regra, então cessaria com isso o jogo em que era um movimento falso.

936. À “evidência imponderável” pertencem as subtilezas do tom, do olhar, do gesto.

Não é aqui, realmente, como se víssemos o funcionamento do sistema nervoso? Pois eu gostaria muito que o meu gesto fingido fosse exactamente como o genuíno, mas não é. [a: *IF* II, xi, 253]

937. Posso reconhecer o olhar genuíno do amor, distingui-lo do dissimulado. E, no entanto, não posso descrevê-lo de modo algum a outra pessoa. Se tivéssemos aqui, porventura, um grande pintor, seria concebível que ele representasse num quadro um olhar genuíno e outro fingido ou poderíamos imaginar esta representação num filme e, talvez, uma descrição em palavras baseada nela. [Cf. *IF* II, xi, 254]

938. Pergunta a ti próprio: como aprende uma pessoa a ter “olho” para algo? E como é possível empregar esse olhar? [*IF* II, xi, 255]

939. Com que direito podemos dizer que uma criança tinha de aprender várias coisas antes de conseguir fingir (... antes de poder dar um erro a calcular)?

940. Alguém diz do seu filho “Hoje ele fingiu pela primeira vez”. Podemos imaginar isto facilmente. Mas não se

essa pessoa disser “Hoje ele foi sincero pela primeira vez” – embora não pudéssemos dizer de um recém-nascido que era sincero. E, todavia, *podemos* dizer “O meu filho é já decididamente sincero”.

941. Se perguntarmos agora “O que tem ele de aprender para *poder* ser sincero?” – receberemos, talvez, uma resposta como: “Teve de perceber que a insinceridade é feia” – ou uma outra resposta que descreva o interior da criança, os requisitos interiores.

942. O recém-nascido também não pode ser malicioso, amigável, reconhecido. O reconhecimento só existe num complicado modelo de comportamento.

Se uma figura consistir apenas em três linhas rectas, não poderá ser um hexágono nem regular, nem irregular.

943. É claro que, normalmente, dizemos apenas que é sincero quem pode falar. E se não se segue daí que o conceito “sincero” seria *inaplicável* onde não houvesse linguagem, este conceito não é aplicável aí sem essa dificuldade.

944. O adulto pode, obviamente, fingir ou ser sincero sem dizer uma palavra, através de expressões faciais, gestos e sons inarticulados.

945. Imagina uma criança recém-nascida que, obviamente, não poderia falar, mas que teria os jogos de caras e gestos do adulto!

946. O fingimento e o seu contrário só podem existir num complicado *jogo de expressão*. Tal como um movimento errado ou correcto apenas existe *num jogo*.

947. E se o jogo de *expressão* se desenvolver, posso, obviamente, dizer que se desenvolve uma alma, um *interior*. Mas o interior não é agora¹ mais a causa da expressão². (Assim como o pensamento matemático produz o calcular, é o impulso do calcular. E esta é uma observação sobre conceitos.)

948. Um contraponto a três vozes existe apenas num contexto musical muito particular. [CV, p. 120]

949. Imagina alguém que ocultasse a sua intenção ao ocultar um plano escrito.

950. “A dor é o que é importante – a queixa o que não é importante.” – Bem, quero que ele tenha certeza da minha dor, não dos meus gemidos. E como é que tem notícia da minha dor?

951. Parece que é assim: há aqui um interior, sobre o qual se podia tirar apenas conclusões precipitadas a partir de um exterior. É uma imagem e o que a justifica é óbvio. A aparente certeza da primeira pessoa, a incerteza da terceira.

952. A evidência suficiente não está separada da insuficiente por uma fronteira clara. E, no entanto, existe aqui evidência.

¹ Var.: “aparece aqui”.

¹ Var.: “como o *primum movens* da expressão.”

953. O julgamento de casos é *flutuante*, tal como o nosso posicionamento natural relativamente aos outros.

954. A expressão com alma na música. Ela não pode ser descrita segundo graus de intensidade e de tempo. Tal como a expressão facial com alma não pode ser descrita através de uma medida espacial. Na verdade, ela nunca pode ser explicada por um paradigma, pois a mesma peça pode ser interpretada genuinamente de inúmeras maneiras. [CV, p. 120]

955. E como seria aqui o oposto? – Poderíamos diagnosticar a tristeza, por exemplo, com a mesma certeza com que diagnosticamos uma amigdalite. – Mas que conceito de tristeza seria esse? O nosso?

956. Porque não? Se, numa dada ocasião, uma pessoa faz *esta* cara, comporta-se *assim*, etc., podemos predizer determinadamente tudo o que (no mundo, como é agora) esperamos de alguém realmente triste.

957. Em que consiste a nossa ignorância sobre os estados e processos mentais nos outros? Pois é composta de diferentes aspectos¹. Não podemos ler no seu exterior o que diz para si mesmo. Não podemos, frequentemente, compreender o que diz. Não podemos adivinhar as suas intenções. Não sabemos frequentemente em que disposição se encontra.

¹ Var.: “A nossa ‘ignorância’ sobre o que se passa em outrem não é *uma* ignorância, mas consiste em diferentes ignorâncias”.

As ignorâncias são de diferentes *géneros*; e, se fossem removíveis, remover-se-iam de diferentes *maneiras*.

958. O que significa, por exemplo, conhecer com certeza a disposição de alguém?

Bem, imaginamos que alguém a poderia ler apenas pelo rosto. – Mas também a intenção?! Porque não, então, nas mãos ou nas roupas? – Mas poderíamos imaginar um meio de descobrir a intenção. Perguntamos-lhe qual é a sua intenção e podemos reconhecer com certeza se está a mentir e, porventura também, o que lhe vai na cabeça. Mas se, nesse momento, a intenção estivesse presente, por assim dizer, apenas como disposição, se não fosse pensada? – Aqui seria talvez necessário que eu já o tivesse observado *antes*!

959. “O interior está-me escondido” – não é isto tão vago quanto o conceito de “interior”?

(Pois pensa: o interior é já sensações + pensamentos + representações + disposição + intenção e por aí fora.)

960. Não *adivinhas* a sua intenção, as suas sensações, os seus pensamentos, a sua disposição do mesmo modo.

961. Não conheço, portanto, as suas acções previamente como as minhas e tenho meios para formar a minha intenção diferentes dos que ele tem para a adivinhar.

Mesmo que não tenha uma intenção positiva, posso ter intenções negativas; não sei o que farei, mas já decidi que *não* farei isto ou aquilo.

962. É uma estranha lembrança que alguém, em plena luz do dia, se recorde de um sonho da noite anterior, no qual não tinha pensado antes ao acordar. – – –

963. O oposto à minha incerteza em relação ao que se passa nele não é a certeza *dele*. Pois *posso* estar certo dos sentimentos de outrem, mas não é por isso que são meus.

964. “Posso apenas adivinhar os sentimentos de outrem” – tem isto realmente sentido, quando, por exemplo, vemos alguém gravemente ferido com terríveis dores?

965. É o sonho uma alucinação? – A memória de um sonho é como a memória de uma alucinação ou talvez: como a memória de uma vivência real. Isto significa que, por vezes, gostaríamos de dizer, por exemplo: “Vi agora mesmo isto e aquilo”, como se realmente o tivéssemos visto agora mesmo.

966. Pensa, por exemplo, na descrição de “ocasiões”. É efectivamente claro que alguém tenha de compreender a descrição da “ocasião de aflição”? Pois as ocasiões de aflição estão entrelaçadas com 1000 outros modelos. É claro que alguém tenha de poder aprender a usar a técnica da designação deste tipo de modelo? Que o possa seleccionar entre os outros modelos como nós fazemos?

967. Mas aqui há casos simples e casos mais complicados; e isso é importante para o conceito. Alguém queima-se e grita; somente em circunstâncias muito raras chamaríamos ao seu comportamento “dissimulação”. Aqui poderia

um médico dizer-nos em que circunstância era uma dissimulação.

968. A descrição do uso de uma palavra. A palavra é pronunciada – em que contexto? Temos de encontrar, portanto, algo *característico* nestas ocorrências particulares, uma *espécie* de regularidade. – Mas não *aprendemos* o uso das palavras com a ajuda de regras. Como poderia dar a alguém uma regra nos casos em que é suposto essa pessoa dizer que tem dores? – Existe, sim, uma regularidade APROXIMADA no uso que, de facto, uma pessoa faz das palavras.

969. Quero, pois, dizer: não está estabelecido de antemão que existe algo como “uma descrição *geral* do emprego de uma palavra”.

E, mesmo que haja algo desse género, não está estabelecido quão *determinada* tem de ser uma tal descrição.

970. Em que circunstâncias (circunstâncias *externas*) chamamos a algo uma exteriorização de dor? (Pois esta é uma questão importante, mesmo se dissermos que uma verdadeira exteriorização de dor corresponde a algo *interior*.)

971. E posso descrever estas circunstâncias? – E porque não? Poderia dar exemplos, isso é claro. Como posso aprender a descrever as circunstâncias? Foram-me então ensinadas? Ou o que teria de observar para isso?

972. E o mesmo se aplica aos sinais externos de “dissimulação”.

973. E, se imagino agora uma lista dessas circunstâncias, para quem seria ela de interesse? – Aperçusⁱ individuais têm muito interesse. Mas seria uma lista que *aspirasse* à completude interessante? Poderíamos usá-la em sentido prático? – Este jogo não funciona assim.

974. Não há aqui nada escondido; e se eu supusesse que havia algo escondido, o conhecimento disso que está escondido não teria nenhum interesse.

Mas posso ocultar-lhe os meus pensamentos, enquanto escondo um diário. E aqui escondo algo cujo conhecimento lhe poderia ser de interesse.

975. Dizer que os meus pensamentos lhe são inacessíveis porque se encontram no interior do meu espírito é um pleonismo.

976. O que digo em silêncio para mim mesmo não é conhecido por ele: mas não se trata aqui, mais uma vez, de um “processo mental”, ainda que se possa dar aqui um processo físico, o qual poderia substituir a conversação em voz alta, se o outro o conhecesse. Poderíamos chamar-lhe, pois, um processo físico “escondido”.

977. “O que penso em silêncio para mim mesmo está-lhe escondido” pode apenas querer dizer que ele não o poderia adivinhar, por esta ou aquela razão; mas não que ele não o poderia perceber visto que isso está na minha alma.

ⁱ Em francês no original.

978. Olhamos para um rosto e dizemos “O que é que está por detrás deste rosto?” – Mas não podemos dizer isso. Não podemos considerar o exterior como uma fachada por detrás da qual actuam os poderes mentais¹.

979. A ideia do espírito do ser humano, que vemos ou não, é muito semelhante à do significado de uma palavra, que, como processo ou objecto, permanece junto à palavra.

¹ Var.: “Mas não podemos pensar assim. Se alguém falar comigo sem reservas, não estou nem tentado a pensar assim”.

VOLUME II

**O interior e o exterior
1949-1951**

PREFÁCIO DOS EDITORES

As anotações filosóficas de Wittgenstein dos seus últimos dois anos de vida, 1949-1951, podem dividir-se tematicamente em três grupos. O mais extenso destes três grupos ocupa-se dos conceitos de certeza, de saber, de dúvida e outros objectos da teoria do conhecimento. Um segundo grupo trata da filosofia dos conceitos de cor; um terceiro dos conceitos psicológicos e, em particular, do problema das relações entre “interior” e “exterior”, entre os chamados estados anímicos e o comportamento corporal.

A maioria das anotações do primeiro grupo veio a lume com o título *Sobre a Certeza*, as do segundo grupo com o título *Anotações sobre as Cores*. As observações sobre o problema “dentro-fora” estão em estreita ligação com o círculo de pensamentos da segunda parte das *Investigações Filosóficas* e os respectivos estudos preliminares nos manuscritos e dactiloscritos dos anos 1946-1949. Mas associam-se igualmente às observações sobre a teoria do conhecimento e os conceitos de cor e, por vezes, não se deixam em rigor separar destas. (Uma longa secção do MS 173, aqui impresso, já foi anteriormente publicada nas *Anotações sobre as Cores* [III, §§ 269-350].)

As anotações de Wittgenstein dos seus últimos anos de vida estão consignadas em oito cadernos de pequeno formato e um pequeno volume de folhas avulsas (MS 172). O caderno mais extenso é o MS 173. A seguir é o MS 169, que foi iniciado presumivelmente já em finais do Outono de 1948 ou na Primavera de 1949. O conteúdo da primeira

metade deste caderno possui o carácter de estudos preliminares do que foi publicado como Volume I destes *Últimos Escritos* e provém dos cadernos manuscritos de grande formato 137 e 138. O estilo das observações é lapidar; as frases são frequentemente apenas esboçadas com abreviaturas. Há muitas passagens no texto que, dada a sua falta de clareza, são de leitura muito difícil. – A segunda metade das observações, que se inicia com uma discussão sobre o conceito de dissimulação, está mais bem elaborada estilisticamente e, ao nível do conteúdo, encontra-se em estreita ligação com o resto deste volume. Não há, contudo, limites rigorosos que separem ambas as partes. Julgámos, por isso, adequado publicar aqui *in toto* este caderno.

Os pequenos cadernos 170 e 171 são igualmente reproduzidos *in toto*. Estão presumivelmente em estreita ligação temporal com o MS 169 e poderão ter sido escritos em 1949.

O extenso caderno 173, da Primavera de 1950, ocupa-se principalmente dos conceitos de cor; mas contém duas secções mais longas que pertencem antes ao círculo de problemas “dentro-fora”.

As contribuições para o problema “dentro-fora” no MS 173 foram prosseguidas por Wittgenstein posteriormente, na Primavera de 1950, no MS 174; regressou depois ao tema duas semanas antes da sua morte, em Abril de 1951, no MS 176. A manifesta qualidade destas últimas anotações salta à vista de qualquer leitor.

Com excepção de muitíssimo poucas observações (que são de tipo mais geral) e de observações que já vieram a lume noutros locais, nada omitimos aqui do que

Wittgenstein escreveu nestes últimos cadernos dos anos 1949-1951.

As palavras em parênteses angulares < > bem como as remissões às obras impressas de Wittgenstein em parênteses rectos (incluindo o primeiro volume destes *Últimos Escritos*) provêm dos editores. Todas as notas de rodapé são acrescentos dos editores.

Agradecemos a Josef Braun, Michael Kober e ao Doutor Joachim Schulte pelo seu amável auxílio na interpretação das passagens manuscritas de difícil leitura, bem como aos tradutores para o inglês, C. G. Luckhardt e Maximilian Aue, pelos seus valiosos conselhos. Agradecemos igualmente a Erkki Kilpinen que ajudou a passar a limpo o texto.

Helsinki, 1982, 1991

Georg Henrik von Wright

Heikki Nyman

I

MS 169
(cerca de 1949)

1. Non & ne¹ --- Têm a mesma finalidade, o mesmo emprego – até uma *certa* determinação. [UE I, 384]
2. Será que há diferenças entre empregos essenciais e inessenciais? Só surge esta distinção se se falar de *finalidade* da palavra. [UE I, 385]
3. --- Talvez nos causasse estranheza. “Ele não joga de todo o nosso jogo” – poderíamos dizer. Ou também isso é um tipo diferente. [V. IF II, vi, 6]
4. O psicólogo relata as manifestações do sujeito. Mas estas manifestações “Eu vejo...”, “Eu ouço...”, “Eu sinto” etc., não tratam do comportamento. [V. IF II, v, 2]
5. --- De ambas, mas não em concatenação, antes um através do outro. [Cf. IF II, v, 3]
6. Mas² também veríamos que seria sem consequências para a compreensão e o uso das palavras.
7. Mas não poderia este dominar o emprego de “se” e de “que” igualmente como nós? Não compreenderia e visaria estas palavras como nós? [Cf. IF II, vi, 6]
8. Não acreditaria (sobre ele) que compreende as palavras “que” e “se” como nós, se ele as empregasse do mesmo modo que nós? [IF II, vi, 6]

¹ “Non & ne” parece ser um acrescento no manuscrito.

² Antes da observação encontra-se uma seta ←.

9. E não acreditaríamos sobre ele que compreende “que” e “se” tal como nós as compreendemos, se ele as empregasse do mesmíssimo modo que nós? [IF II, vi, 6]

10. Isso é um tipo diferente. Mas que importância tem realmente? [Cf. IF II, vi, 6]

11. Seria semelhante ao caso de alguém que, em vez de ligar uma cor própria a cada vogal, ligasse uma com a, e, i e outra com o e u. “Isso é outro tipo”, poder-se-ia dizer. [V. UE I, 362]

12. --- Apenas porque esta palavra <tem> este som, este tom, esta gramática¹.

Tem a palavra “Beethoven” um sentimento Beethoven?

13. É um olhar com que *esta* palavra olha para mim. [Cf. UE I, 366]

14. Mas não se pode separar o olhar do rosto.

15. --- com expressão muito peculiar. [Cf. UE I, 380]

16. Esta expressão não é algo que possamos separar da passagem (não necessariamente). É um conceito diferente (um jogo diferente). [IF II, vi, 14]

17. “Tu tocaste a passagem agora com uma expressão diferente”. - “- agora com a mesma” e podemos caracteri-

¹ A frase está manifestamente incompleta. “Tem” é conjectura dos editores.

zá-la mediante uma palavra, um gesto, um símile; mas com *esta* expressão não se quer dizer algo que pode ocorrer numa ligação diferente.

18. A experiência é esta passagem tocada assim (*assim* como estou agora a tocá-la; uma descrição só poderia *indicá-la*). [IF II, vi, 15]

19. As cores alegres.

20. A “atmosfera” é justamente aquilo de que não conseguimos desembaraçarmo-nos. [Cf. IF II, vi, 16]

21. O nome Schubert adumbrado pelo gesto do seu rosto, das suas obras. – ou seja, ainda uma atmosfera? – Mas não podemos pensá-la desvinculada dele. [Cf. UE I, 69; IF II, xi, 163]

22. O nome S., pelo menos quando falamos de compositores, está envolvido *de determinado modo*.

Mas este envolvimento parece ambientar-se com o próprio nome, com esta palavra.

23. --- pensa que eu oiço alguém a pintar um quadro
--- [Cf. IF II, vi, 17]

24. : eu oiço alguém a pintar um quadro “...”. [Cf. IF II, vi, 17]

25. --- se ela não se quadra com esta passagem.

26. --- seria totalmente louco e ridículo.

Seria totalmente repugnante e ridículo.

Seria completamente ridículo e repugnante¹.

27. As minhas sensações c<inestésicas> informam-me a respeito dos movimentos e posições dos meus membros.

Mexo agora o meu dedo. Mal o sinto ou não o sinto de todo. Talvez o sinta um pouco na ponta e, por vezes, num ponto da pele (não na articulação). E esta sensação informa-me que e como eu mexo o dedo? Pois posso descrevê-lo com exactidão. [IF II, viii, 1; UE I, 386]

28. É que, no entanto, tens de sentir os movimentos, senão não poderias saber como ele se move. Mas “sabê-lo” significa apenas poder indicá-lo, descrevê-lo.

Só chego ao ponto de poder indicar a direcção donde vem um som, porque um afecta as minhas orelhas diferentemente do outro; mas isso não o oiço. [V. IF II, viii, 2; UE I, 387]

29. É o que se passa com a ideia de que se teria de ensinar a nota característica da sensação de dor ao corpo através do seu lugar, ou uma nota característica da imagem de recordação através do tempo a que se refere. [V. IF II, viii, 3; UE I, 388]

30. Uma sensação *pode* informar-nos sobre o movimento ou a posição de um membro. Também *pode* informar-nos

¹ Estas variantes parecem estar ligadas à observação “Eu oiço alguém a pintar...”.

sobre o carácter da dor através da sede da sua causa¹.
[Cf. *IF* II, viii, 4; *UE* I, 389]

31. Como é que sei que o tacto instrui o cego, e a visão quem vê, sobre a forma e a posição das coisas? [*UE* I, 390]

32. *Sei-o* apenas por experiência própria e supponho-o apenas nos outros? [*UE* I, 391]

33. Aqui há ainda uma descrição da sensação (do que por vezes chamamos os dados dos sentidos) para além daquela descrição.

34. Qual é o critério para o facto de uma impressão sensorial me informar sobre a forma e a cor? [*IF* II, viii, 5; *UE* I, 393]

35. *Qual* impressão sensorial? *Esta* aqui. Posso descrevê-la. “É a mesma que a —” ou mostrá-la numa imagem.

E agora: o que sentes, quando os teus dedos estão nesta posição?

“Como é que deveremos explicar um sentimento? Cada qual só o pode conhecer em si mesmo.” Mas o uso das palavras tem, no entanto, de poder ser ensinado! [*IF* II, viii, 6; *UE* I, 394]

36. Agora ando à procura da diferença gramatical. [*IF* II, viii, 7; *UE* I, 395]

¹ Var.: “da doença”.

37. As palavras áspero¹ e liso, frio e quente, doce, ácido, amargo...

Mas também porque não delgado e grosso?

38. --- Não pode haver aí uma dúvida? Não tem de existir uma dúvida, quando se visa um sentimento? [V. IF II, viii, 9; UE I, 402]

39. O que diríamos, se alguém nos comunicasse que via uma cor numa determinada coisa que não conseguia descrever mais? Estará a exprimir-se correctamente? Estará a visar uma cor? [UE I, 403]

40. *Isto tem este aspecto; isto sabe assim, isto dá a impressão de ser assim.* Isto e assim têm de ser explicados de modo diferente. [IF II, viii, 10 ; UE I, 404]

41. Posso observar o estado da minha depressão. Observaria então aquilo que, por exemplo, descrevo.

42. Um pensamento que ainda há um mês me era insuportável hoje já não o é. (Um contacto que ontem era doloroso hoje já não o é.) Isto é o resultado de uma observação. [Cf. IF II, ix, 2]

43. Podemos chamar observar ao pretender recordar-se de uma disposição espiritual.

44. O que designamos por “observar”? Aproximadamente isto: quando alguém se coloca na situação mais

¹ Passagem pouco clara no MS.

favorável para receber certas impressões, com a intenção de vir a descrevê-las.

45. Quando é que dizemos que alguém observa? Aproximadamente: quando se coloca numa situação favorável para receber certas impressões – por exemplo, com a intenção de descrever o que elas lhe ensinam. [*IF* II, ix, 3]

46. No fundo, continuo a ter medo. – Tenho medo, não aguento este medo! – Tenho medo da sua vinda, por isso estou tão desassossegado. Oh, agora tenho muito menos medo disso do que antes. Tenho medo agora quando não deveria ter nenhum medo!

47. Pode haver diversas explicações:

Tenho medo! Não aguento este medo!

Tenho medo da sua vinda, por isso estou tão desassossegado.

Continuo a ter algum medo, apesar de já ser muito menos do que antes.

No fundo continuo a ter medo, apesar de não querer confessá-lo a mim mesmo.

Tenho medo agora quando não deveria ter nenhum medo!

Tenho medo, infelizmente tenho de o confessar.

Creio que continuo a ter medo. [Cf. *IF* II, ix, 8]

48. Estes contextos em que uma palavra está são expostos da melhor maneira num drama; daí que o melhor exemplo de uma frase num significado determinado seja uma citação de um drama. E quem pergunta à pessoa no drama o que é que ela vivencia, enquanto fala?

49. O melhor exemplo para uma expressão num significado completamente determinado é uma passagem num drama. [UE I, 424]

50. --- Ora, pressupomos várias coisas. Por exemplo, que oiça a sua própria voz, que por vezes também sinta alguma coisa nos seus gestos e tudo o resto que pertence à vida humana.

51. Remexer num ninho de vespas filosófico. Moore. [Cf. CV, p. 113]

52. O jogo de linguagem da notificação pode ser torcido de tal modo que a notificação dê uma informação a quem pergunta sobre quem está a notificar, não sobre o objecto da notificação. (Medir para testar o estalão). [Cf. UE I, 416; IF II, x, 8]

53. O movimento instantâneo. [Cf. UE I, 425]

54. Quem vê um movimento não vê em rigor a posição num momento temporal. Não a conseguiria copiar. [V. UE I, 425]

55. *Remendar*:

56. Acreditava nessa altura que a terra era um disco. – Só assim? – [Cf. UE I, 426]

57. “Se bem me conheço, agirei agora assim.”

58. A linha perde-se no escuro.

Não tem ponto real para... [Cf. UE I, 427]

59. Mesmo que se queira remendar de outro modo, temos de fazê-lo segundo um *princípio* diferente.

60. Até podemos perguntar: é um estado que eu reconheço pelas suas manifestações realmente o mesmo que aquele que não reconheço desse modo? E a resposta é uma decisão. [UE I, 428]

61. A curva “estar no erro”.

62. “Parecer que se acredita”, um verbo. A primeira pessoa do indicativo não tem sentido, porquanto conheço o meu ponto de vista. Mas isso seria *uma* continuação de “ele acredita”. [Cf. IF II, x, 16; UE I, 423]

63. Ou: se acreditar for um estado do espírito, tem duração. Não dura apenas enquanto eu estiver a dizer eu acredito. Ou seja, é uma disposição. Porque não posso dizer de mim mesmo que a tenho? Como é que os outros reconhecem a minha disposição? Observam-me, fazem-me perguntas. A minha resposta não tem de ser incondicionalmente “acredito...”, mas talvez “é assim”, a partir disso reconhecem a minha disposição. E como é que eu a conheço? Através de uma prova aleatória? — a minha disposição é mais ou menos “pode-se esperar isto e aquilo de mim”. *Não me interessa ela?* [Cf. IF II, x, 16]

64. Tenho uma atitude para com as minhas palavras que é completamente diferente da dos outros. [IF II, x, 17]

65. Não as escuto e aprendo delas algo a meu respeito. Têm uma relação com os meus actos completamente diferente da que têm com os actos dos outros.

66. Se eu escutasse o discurso da minha boca, poderia dizer que outrem fala pela minha boca. [IF II, x, 18]

67. "Por estes dias ando inclinado a dizer..."

68. Se alguém disser algo com grande força persuasiva: acredita esse alguém nisso, em todo o caso, *enquanto* o está a dizer? Será acreditar um *tal* estado?

69. Não expressa a sua crença em nada melhor através de "acredito --" do que através da mera afirmação.

70. As minhas palavras e as minhas acções interessam-me de modo completamente diferente do que aos outros. (Inclusive, por exemplo, a minha entoação.) Não me relaciono com aquelas como observador.

71. Não me *posso* observar como aos outros, perguntar a mim mesmo "O que é que este vai fazer agora?" etc.

72. Daí que o verbo "ele acredita", "eu acreditava" não *possa* ter a continuação na primeira pessoa como o verbo "comer".



73. "O que *seria*, porém, a continuação que eu esperaria de mim?!"

Não consigo ver nenhuma.

74. "Acredito *nisso*." - "Ora, parece que eu acredito, portanto, *nisso*."

“Segundo as minhas manifestações, acredito *nisso*; mas não é assim.” [Cf. IF II, x, 19]

75. “Parece-me que acredito¹ *nisso*, mas não é assim.”

76. As minhas palavras são paralelas às *minhas* acções, as dele às dele.

77. Outra coordenação.

78. Não concludo das minhas palavras para as minhas putativas acções.

79. Aquela continuação consequente seria “pareço acreditar”. [Cf. IF II, x, 17]

80. Esta suposição encontra-se de antemão rodeada de todas as formas da palavra “acreditar”, de todas as diversas implicações.

Pois domino a sua técnica, muito antes de reflectir sobre elas. [Cf. IF II, x, 20]

81. “A julgar pela minha manifestação, acredito *nisso*.”

(Ora, podemos imaginar circunstâncias nas quais uma tal manifestação tivesse sentido. Mas não estamos a falar deste uso da palavra “acreditar”). [V. IF II, x, 19]

82. E alguém poderia também dizer “vai chover, mas eu não acredito”, se existissem indícios para o facto de esta-

¹ Var.: “o meu *ego* acredita”.

rem a falar duas pessoas pela sua boca. Jogar-se-ia aqui jogos de linguagem que podemos decerto imaginar, mas que não deixaríamos de achar inusitados. [V. *IF* II, x, 19]

83. E alguém poderia também dizer “vai chover, mas eu não acredito”. Teríamos de imaginar indícios para o facto de duas personalidades estarem a falar pela sua boca¹. [Cf. *IF* II, x, 19]

84. Tal seria, com efeito, como se a afirmação “acredito” não fosse a afirmação daquilo que a suposição “acredito” supõe!

85. Estou, portanto, tentado a procurar uma continuação diferente do verbo na primeira pessoa do indicativo. [Cf. *IF* II, x, 3]

86. Penso assim: acreditar é um estado da alma. Existe durante um tempo que não está vinculado ao tempo da sua expressão. É, portanto, uma *espécie* de disposição. Esta é-me revelada em outrem através da sua conduta, das suas palavras. Nomeadamente, tanto a sua expressão “acredito” quanto a afirmação simples. Mas o que se passa comigo? Será que estudo a minha disposição, para fazer a afirmação ou a declaração “acredito”? — mas *não poderia*, no entanto, à semelhança de outrem, emitir um juízo sobre esta disposição? Então teria de prestar atenção, como outrem, a mim mesmo, ouvir as minhas palavras, etc. [Cf. *IF* II, x, 16]

¹ Var.: “teríamos de imaginar um comportamento que indicasse que duas...”.

87. Poderia encontrar aquela continuação, desde que pudesse dizer “pareço acreditar”. [Cf. *IF* II, x, 17]

88. Uma parede com manchas, e eu ocupo-me a ver nela rostos; mas não para estudar a natureza do aspecto, antes porque me interessam aquelas figuras e o destino leva-me de uma a outra. [Cf. *UE* I, 480a]

89. Os aspectos continuam a despontar à minha frente, outros desaparecem, por vezes “fixo” a parede “como um cego”. [*UE* I, 480b]

90. Entre as manchas também poderiam estar a cruz dupla e a cabeça do pato-coelho e poderiam ser vistos, tal como as outras e com elas, ora desta, ora daquela maneira. [Cf. *UE* I, 481]

91. O despontar de aspectos é aparentado ao despontar de imagens mentais.

92. Se empregasse algo sempre com um *f*, nem por isso *vê-lo-ia* sempre como um *f*.

93. “Isto pode ser um *F*.”

94. O aspecto parece pertencer à estrutura da materialização interna. [*UE* I, 482]

95. Aprendemos jogos de linguagem. Aprendemos a ordenar objectos segundo as suas cores; a notificar as cores dos objectos, a produzir colorantes de diversos modos, a comparar, notificar, medir, etc., etc., formas.

Também aprendemos a representar tudo isso em nós mesmos? [UE I, 483]

96. Também há um jogo de linguagem “diz qual é a cor...”, mas não “diz qual é *esta* cor aqui”.

97. Também há um jogo de linguagem “diz se esta figura ocorre naquela” (também “quão frequentemente” ou “onde”).

O que tu anuncias é uma percepção. [UE I, 484]

98. Poderíamos, portanto, dizer também: “notifica se ocorre aqui um f invertido”, e pode destacar-se um de repente. Isto poderia ser de grande importância. [UE I, 485]

99. O anúncio, porém, “ora o vejo como –, ora como –” não anuncia nenhuma percepção. [UE I, 486]

100. Podes pensar nisso desta ou daquela maneira, então vê-lo ora deste, ora daquele modo. *Como?*

101. Podes pensar nisso ora *desta*, ora *daquela* maneira, ora considerá-lo *desta*, ora *daquela* maneira, e então vê-lo ora *deste*, ora *daquele* modo. *Como* é que isso acontece?! Não há nenhuma determinação subsequente. [UE I, 487; IF II, xi, 56]

102. Claro que, quando vês *deste* modo, franzindo as sobrancelhas, por exemplo, então é porque estás a vê-lo verde, se não é porque o estás a ver vermelho. Assim, a cor poder-me-ia ensinar de facto algo sobre o objecto. O preceito seria justamente tens de ver *desta* maneira.

103. Posso mudar o aspecto do F, e não estar ciente aquando disso de nenhuma outra acção da vontade. [UE I, 488]

104. --- Pois a expressão da transformação do aspecto é a expressão da congruência e da dissemelhança.

105. Ver e pensar no aspecto.

106. Olho para um animal. Perguntam-me "O que vês ali?" Respondo "Um coelho". --- Olho para a paisagem; de repente passa um coelho a correr. Exclamo: "Um coelho!"

Ambas as coisas, o anúncio e a exclamação, podem ser designadas como (uma) expressão da percepção e da vivência visual. Mas a exclamação é-o num sentido diferente do do anúncio. Ela escapa-nos. Refere-se à vivência de modo semelhante como o grito à dor. [IF II, xi, 31; UE I, 549b]

107. Mas, dado que é a descrição de uma percepção, podemos designá-la também como a expressão de um pensamento. E também podemos, portanto, dizer que quem olhar para o animal não terá de estar a pensar no animal; mas quem tem a vivência de ver cuja expressão é a exclamação também está a pensar no que está a ver. [IF II, xi, 32; UE I, 553]

108. E é por isso que a vivência da mudança de aspecto parece uma vivência metade de visão, metade de pensamento. [Cf. IF II, xi, 33; UE I, 553]

109. Na visão da mudança de aspecto, *ocupo-me* com o objecto¹. [Cf. UE I, 555]

110. Ocupo-me com aquilo em que reparo agora, que me chama a atenção. Nessa medida a vivência da mudança de aspecto é igual a um fazer. [UE I, 556]

111. É um dar atenção.

112. Qual é o critério da vivência da visão? O que deve ser o critério?

A apresentação do “que foi visto”. [IF II, xi, 39; UE I, 563]

113. Será que posso, no despontar do aspecto, separar a vivência da visão de uma *vivência do pensamento*? (E o que significa isso?) Se o separares, o aspecto perde-se. [Cf. UE I, 564]

114. O que se passa neste caso com a cruz dupla? É novamente a visão conforme a uma interpretação. Ver *como*.

115. Quando reconheço, numa multidão, uma pessoa em cuja direcção talvez tenha estado a olhar há já muito tempo, – é um ver? Um pensar²? A expressão da vivência

¹ Variantes: “parece que tenho de me ocupar com o objecto.” / “tenho de me ocupar com o objecto”.

² Var.: “– é um ver peculiar? É um ver e pensar? Uma fusão de ambos – como quase se gostaria de dizer? A pergunta é: *porque* se quer dizer isso? Ora, se se pergunta *assim*, não é muito difícil responder.” – A seta no fim da observação mostra que aquela está ligada à observação seguinte.

é “olha, está ali o...!” – mas poderia naturalmente ser também um esboço. Também no esboço e no esboçar pode exprimir-se que o reconheço. (Mas o reconhecimento súbito não se exprime aí.) [UE I, 571a; cf. IF II, xi, 37]

116. Supõe que a criança reconhece subitamente uma pessoa. Seria a primeira vez que ela reconheceria subitamente alguém. — Seria como se os olhos se lhe abrissem subitamente.

Podemos perguntar, por exemplo: Se ela reconhece fulano e beltrano subitamente, poderia ela ter a mesma vivência de visão subitamente, mas sem reconhecer a pessoa? Ora, ela poderia reconhecê-la, por exemplo, *falsamente*. [UE I, 572]

117. [Ainda não explorei correctamente o início da criança.]

118. Imagina que alguém perguntava: “Será que o faço com os olhos?” [UE I, 573]

119. A mesma expressão que antes era um anúncio do que foi visto é agora exclamação.

120. Um coelho sai-nos ao caminho. Uma pessoa que não sabe o que é um coelho diz: “Algo estranho passou aqui” e passa a descrever o fenómeno. O outro diz “Um coelho!” e não o consegue descrever com tanta exactidão. E porque não direi então que aquele que sabe o que é um coelho o vê de um modo diferente do daquele que não sabe o que é um coelho? [UE I, 574]

121. É a impressão bem conhecida.
122. Verá uma pessoa o sorriso, que não reconhece como tal, diferentemente daquele que o reconhece como sorriso? Reage-lhe diferentemente. [V. *UE* I, 575; *IF* II, xi, 42]
123. *O que há a dizer em favor de ele o ver diferentemente?* [*UE* I, 576]
124. “Quando sabemos o que alguma coisa é, ela parece diferente.” Como assim? [*UE* I, 577]
125. O que aconteceria se alguém não conhecesse realmente uma coisa, mas fosse versado nela? Vê-la-ia como aquele que a conhece? – Que devo dizer? [V. *UE* I, 578]
126. É uma questão de determinação conceptual. [*UE* I, 579]
127. Menciono estas espécies de aspectos para mostrar com que espécie de variedade isto tem que ver. [*UE* I, 580]
128. Aqui há uma série de fenómenos e conceitos aparentados. [V. *UE* I, 581; *IF* II, xi, 48]
129. Por vezes, o elemento conceptual é predominante. (Que significa isso?) Significa justamente: por vezes a expressão da vivência do aspecto é possível apenas através de uma explicação conceptual. E esta, por seu turno, pode ser de espécie muito diferente. [*UE* I, 582]

130. É importante aqui que se tenha presente que há uma série de fenómenos e conceitos aparentados. [Cf. UE I, 581; IF II, xi, 48]

131. Pensa nas palavras que os amantes dirigem um ao outro! Estão “carregadas” de sentimento. E certamente que não são substituíveis, por convenção, por outras séries de sons que se queira. Isso não será porque são *gestos*? E um gesto não tem de ser nada de inato; é inculcado, e, no entanto, *assimilado*. – Mas não é isso mito?! – Não. Pois as notas características da assimilação são justamente o facto de eu querer usar *esta* palavra e de preferir não empregar nenhuma a empregar uma que me seja imposta, e reacções semelhantes. [UE I, 712]

132. “Notei a semelhança talvez durante 5 minutos.”
“Depois de 5 minutos deixei de notar a semelhança, mas de início foi muito forte.”

“Depois de 5 minutos, a semelhança deixou de me chamar a atenção, mas de início foi muito forte.” [Cf. UE I, 707]

133. ... “Notei a semelhança talvez durante 5 minutos, depois já não.” [Cf. UE I, 707; IF II, xi, 131]

134. “Já não me chama a atenção”, mas o que acontece, quando me chama a atenção?

Ora, olho um rosto assim e assim, digo isto e aquilo, a mim mesmo ou a outrem, penso isto e aquilo. Mas é isso *chamar a atenção* da semelhança? Não, isso são os *fenómenos* do chamar a atenção, mas estes são “o que aconte-

tece". "Chamar a atenção" é uma espécie diferente (e aparentada) de conceito do "fenómeno de chamar a atenção". [Cf. *UE* I, 708; *IF* II, xi, 136]

135. Mas o pensar e o dizer não são de espécies diferentes? E não é o pensamento o chamar a atenção?

136. Posso dizer no meu interior estas e aquelas palavras, *sem* pensar no seu conteúdo.

137. Pensar e falar nas representações (não digo "falar consigo mesmo") são conceitos distintos. [*UE* I, 709; *IF* II, xi, 138]

138. Será o chamar a atenção: olhar e pensar?

Não. *Cruzam-se* aqui muitos conceitos. [*UE* I, 710; *IF* II, xi, 137]

139. Como é que o químico sabe que um átomo de sódio está *neste* lugar da estrutura? A pergunta pelo critério não é uma pergunta psicológica. [Cf. *UE* I, 786]

140. Uma criança aprende uma determinada caligrafia das nossas letras, mas não sabe que existem caligrafias e não conhece o conceito de caligrafia.

141. --- se não, não poderíamos designá-lo com uma cegueira. [Cf. *IF* II, xi, 152]

142. --- Então o seu defeito será aproximadamente aparentado com este.

143. Se eu, porém, quiser dizer “Esta palavra (no poema) está lá como uma imagem¹

“A palavra (no poema) nada mais é que uma imagem do que significa” ---

144. Se a frase me pode ocorrer como uma pintura verbal (‘no lugar verde ressoam cânticos de alegria’²ⁱ

145. Mas se a frase me pode surgir como uma pintura verbal, e a palavra individual na frase como uma imagem, já não é tão admirável que uma palavra pronunciada fora de todo o contexto e sem finalidade pareça portadora de um determinado significado. [IF II, xi, 160]

146. Vivência da direcção.

147. Pensa aqui numa espécie particular de ilusão que lança luz sobre estas coisas. [V. IF II, xi, 161; UE I, 787]

148. Em que medida uma representação, uma palavra, etc., é um germe?

É o início de uma interpretação.

Poderia ver um pedaço de uma linha e dizer então que era o ombro de N. e então seria N. que..., etc. Mas não depreendi da linha que ela era o ombro etc.

¹ A frase está visivelmente incompleta. – O parágrafo b reza originalmente, mas em parte riscado, no MS: “ ‘A palavra (no poema) é como que a imagem adequada do que significa’ –”.

² A frase parece estar incompleta.

ⁱ Verso de Goethe.

149. O que significa então sentir, vivenciar, na busca de um nome ou palavra, uma lacuna onde só uma única coisa se encaixa etc.? Ora, estas palavras poderiam decerto ser a expressão primitiva, em vez da expressão “a palavra está-me debaixo da língua”. A expressão de James é na realidade apenas uma paráfrase do habitual.

150. James quer de facto dizer: Que vivência notável! A palavra não está lá e, no entanto, está lá, ou está lá algo que pode crescer até se tornar nesta palavra. Mas isso não é de todo uma vivência. As palavras “está-me debaixo da língua” não exprimem uma vivência e *James* interpreta-as somente como descrição de um conteúdo da vivência. [Cf. *IF* II, xi, 192; *UE* I, 841]

151. “Está-me debaixo da língua” exprime tão pouco uma vivência como “Agora já a tenho!”. É uma expressão que utilizamos em certas situações e que está rodeada por um certo comportamento e também por várias vivências características. [V. *IF* II, xi, 193; *UE* I, 842]

152. Mas não sobrevém algo de particular, quando ocorre a alguém uma palavra? Dá-lhe ouvidos com atenção. – O subtil dar ouvidos de nada te aproveita. Com ele só conseguirias descobrir aquilo que tem lugar em ti nesse momento. [Cf. *IF* II, xi, 189]

153. E como é que eu posso, ao filosofar, dar ouvidos a isso? E, no entanto, posso imaginá-lo. Como é que isso acontece? A que presto eu realmente atenção?

154. Não poderíamos pensar que as pessoas considerassem a mentira como uma espécie de loucura. – Diriam “Não é de facto verdade, então como é que se pode dizê-lo?!” Não teriam nenhuma compreensão da mentira. “É que ele não irá dizer que tem dores, se não as tem! – Se ainda assim ele o disser, é porque é maluco”. Tentávamos então tornar-lhes compreensível a tentação da mentira, mas elas dizem: sim, claro que seria agradável, se ele acreditasse ---, mas não é *verdade!*” – Elas não condenariam tanto a mentira como a sentiriam como algo absurdo e repugnante. Como se um de nós começasse a gatinhar.

155. Em que medida a incerteza, a possibilidade do logro cria dificuldades ao conceito de dor? [Cf. UE I, 876]

“Tenho a *certeza* de que ele tem dores.” – O que significa isso? Como é que se emprega isso? Qual é a expressão da certeza na conduta, o que nos *faz* ter a certeza?

Não uma prova. Quer dizer, o que me faz ter a certeza não faz *que* outrem tenha a certeza. Mas a discrepância tem limites.

156. Não penses no ter-a-certeza como num estado de espírito, uma espécie de sentimento, ou qualquer coisa do género. O importante na certeza é o modo de acção, não a expressão da voz com que se fala.

157. A crença, a certeza, uma espécie de sentimento na entoação da frase. Ora bem, há um *tom* da convicção, da dúvida, etc. Mas a expressão mais importante da convicção não é esse tom, e sim o modo de acção.

158. Se pensares que poderíamos ter a certeza de que outrem tem dores, não deves perguntar “o que se passa em mim¹”, mas sim: “Como é que isso se manifesta?”.

159. Não perguntes, “o que acontece então em nós, quando temos a certeza -- --?, mas sim “Como é que isso se mostra?” [Cf. IF II, xi, 232]

160. O pensamento do homem ocorre sempre no interior da consciência numa reclusão, em comparação com a qual toda a reclusão física é abertura². [IF II, xi, 209]

161. O futuro está-nos escondido. Mas será que um astrónomo sente isso, ao prever através de cálculo um eclipse solar? [Cf. IF II, xi, 216]

162. O interior está escondido. — O futuro está escondido. [IF II, xi, 216]

163. Mas não corresponde à palavra na exclamação primitiva e na comunicação³ *o mesmo* — nomeadamente o mesmo sentimento? Não tem a criança que ainda não sabe falar o mesmo sentimento que outra? *Como* é que as comparamos? Ora bem, comparado *deste modo* é o mesmo.

164. Não exprime a criança de um modo primitivo justamente o sentimento que a outra *relata*?

¹ Var.: “no espírito”.

² Var.: “um estar ali à vista”.

³ Var.: “na frase”.

165. A impossibilidade lógica e psicológica.

166. Daquele que eu vejo a contorcer-se de dores, com causa manifesta, não penso que os seus sentimentos me estejam ocultos. [IF II, xi, 217]

167. “Comporta-se deste e daquele modo.” Por um lado, tem o som da frase, por outro lado, o que anda da frase. É um *movimento* que começa e tem um fim. Justamente não *um* sinal que designa algo, mas sim algo que tem *sentido*, que instaura um sentido, que existe sem se preocupar com a verdade ou a falsidade¹. É a flecha, não o alvo.

(Mas onde está o erro?)

168. “Comporta-se...” é precisamente uma frase. Mas não poderia ter usado a meu bel-prazer uma frase diferente com sentido em vez daquela.

169. O nosso conceito é desta espécie. – Mas poderíamos ter um conceito diferente? Um que levasse forçosamente a um vínculo entre conduta, pretexto e vivência²? Porque não? Mas teríamos de ser constituídos de tal modo que todos efectivamente, ou muitos, reagíssemos do mesmo modo em iguais³ circunstâncias. Pois, se acreditássemos que a sua expressão de sentimento era autêntica, conduzir-nos-íamos decerto – em geral – diferentemente do que o fariamos se acreditássemos no contrário.

¹ Variantes: “que existe antes de toda a verdade ou falsidade.” / “que existe quer seja falsa, quer verdadeira”.

² Var.: “processo interior”.

³ Var.: “concordando, ou quase concordando”.

170. Mas esta concordância *não* existe e, por isso, não saberíamos o que fazer com um conceito obrigatório. (Monte de cascalho¹)

171. - - - por isso, porque outra coisa fala em favor da verdade da sua declaração, e a declaração tem outras consequências.

172. - - - Se ele for sincero, pode² dizer-no-lo, mas a minha sinceridade não é suficiente para adivinhar os seus motivos. Aqui reside a semelhança com o saber. [Cf. *IF* II, xi, 226]

173. Certeza subjectiva e objectiva. [Cf. *IF* II, xi, 233]

174. Porque direi que " $2 \times 2 = 4$ " é objectivamente certo, e que "Esta pessoa tem dores" é apenas subjectivamente certo? [Cf. *IF* II, xi, 225]

175. Pode surgir a disputa sobre o resultado correcto de uma conta, por exemplo, de uma adição mais longa³.

Mas uma disputa desse tipo é rara e, quando surge, é rapidamente sanada.

É um facto que é essencial à função da matemática. [Físicos, papel e tinta, fiabilidade.] [Cf. *IF* II, xi, 234; cf. também 236, 237]

¹ Var.: "monte de areia".

² Var.: "irá".

³ Diversas variantes.

176. Pode igualmente não existir unanimidade sobre qual seja a cor de um objecto. A uma dada pessoa algo parece de um vermelho amarelado, a outra de um vermelho puro. O daltonismo pode ser reconhecido mediante certos testes.

177. Não existe uma tal concordância na questão de saber se a manifestação do sentimento é fingida ou autêntica. [IF II, xi, 245]

178. *Porque não?* – O que queres saber?

179. Suponha-se que tu dizes: *Esta pessoa* desconfia do que foi dito, porque é mais desconfiada do que aquela que se fia nisso.

A questão é: como é que a disposição de quem julga pode desempenhar um papel importante, se aquela nada mais faz além disso? Ou também: como é que um tal juízo pode então estar *correcto*? Como é que se pode falar aqui, contudo, de um juízo¹?

180. Vou designar as considerações sobre a matemática que pertencem a estas investigações filosóficas por “Inícios da matemática”. [Cf. IF II, xiv, 2; UE I, 792]

181. Jogamos com conceitos elásticos e mesmo flexíveis. Mas isso não tem de significar que possam ser deformados *a nosso bel-prazer* e sem resistência, ou seja, que

¹ Os parágrafos aparecem no MS como observações isoladas, mas uma seta indica que são consideradas como *uma* observação.

sejam *inutilizáveis*. Pois se a confiança e a desconfiança não tivessem *qualquer* base na realidade objectiva, teriam apenas um interesse patológico.

182. Mas porque não utilizamos conceitos mais precisos em vez destes conceitos vagos?

183. Mas *não*: a certeza objectiva não deixa de subsistir *porque* não vemos na alma de outrem. Esta expressão significa aquilo.

184. Se se desencadeassem continuamente, entre os matemáticos, desavenças sobre a correcção dos cálculos, por exemplo se um estivesse convencido de que uma das cifras se alterou imperceptivelmente ou que a memória o enganou, a ele ou a outrem, etc., etc. – ou não existiria o conceito de “certeza matemática” ou então desempenharia um papel diferente do que desempenha efectivamente. Poderia ser o da certeza de que Deus atende as súplicas por chuva, quer na medida em que envia a chuva, quer na medida em que – por estas e aquelas razões – não a envia. [Cf. *IF* II, xi, 234]

185. Significaria então qualquer coisa como: “Sendo certo que nunca podemos ter a certeza¹ do resultado de um cálculo, este não deixa de ter sempre um resultado completamente determinado que Deus conhece.

Aquele possui uma certeza suprema, ainda que nós só tenhamos um reflexo tosco dele. [*IF* II, xi, 235]

¹ Var.: “saber”.

186. Se, portanto, digo “Em todas as escolas do mundo ensina-se a mesma tabuada da multiplicação” – que tipo de comprovação é esta? É uma comprovação sobre o conceito de tabuada da multiplicação. [Cf. IF II, xi, 243]

187. “Numa corrida de cavalos, os cavalos correm, regra geral, tão depressa quanto conseguem.” Poder-se-ia explicar deste modo a alguém o que significa a expressão “corrida de cavalos”. [Cf. IF II, xi, 243]

188. Com a “certeza matemática” cai a “matemática”.

189. Pensa na *aquisição* da matemática e no papel das fórmulas.

190. Mostra o que se passa quando temos dores. – Mostra o que se passa quando fingimos que temos dores.

191. Numa peça de teatro, podemos ver expostas as duas coisas. Mas então que diferença! [Cf. UE I, 863]

192. – – – Como aprenderiam a usar as palavras? E será o jogo de linguagem que eles aprendem ainda o mesmo que designamos por uso dos termos de cor?

193. – – – Podemos querer dizer com isso que em *nenhuma* das nossas escolas está um louco a ensinar aritmética. Mas pode¹

¹ Frase incompleta.

194. Existe o daltonismo e meios de o verificar. Entre aqueles que não são daltônicos não se chega, regra geral, a disputas sobre os (seus) juízos sobre as cores.

Isto é uma observação sobre o conceito de juízo de cor. [V. *IF* II, xi, 244; cf. *UE* I, 931]

195. E, no entanto, não estou contente com esta expressão. Porquê? Será apenas porque a criança, na realidade, não *aprende* a fingir? Sim, ela até teria de não *aprender* o que rodeia o fingimento. Pensa numa criança que viesse ao mundo com uma conduta de adulto. Claro está que ainda não consegue falar, mas já tem, por exemplo, inclinações e aversões vincadas, e expressa claramente alegria, repugnância, gratidão, etc. através da fisionomia e de gestos.

Será que tem de poder aquiescer com a cabeça? Ou utilizar certas inflexões dos sons? [Cf. *UE* I, 945]

196. – este padrão particular e nada simples no desenho da nossa vida¹. [Cf. *IF* II, xi, 256]

197. E qual seria o aspecto do oposto? – Quão rigorosos seriam os limites da evidência?

Só com margem de erro reconheceríamos se alguém, por exemplo, estaria triste. Mas então que espécie de conceito de tristeza é esse?

O antigo?

198. Uma tribo na qual nunca ninguém fosse dissimulado, ou que tal acontecesse apenas tão raramente como

¹ Var.: “Este padrão especial no desenho intrincado da vida humana”.

um de nós andar de gatas na rua¹. E, assim, se se aconselhasse um deles a ser dissimulado, ele comportar-se-ia mais ou menos como um de nós a quem se recomendasse que andasse de gatas. Mas o que se seguiria? Não há aí nenhuma desconfiança. E a vida no seu todo teria um aspecto completamente diferente, mas não necessariamente mais belo no seu todo.

199. Da ausência da dissimulação ainda não decorre que cada qual saiba como outrem se sente.

200. Mas também se pode pensar o seguinte. – Se ele tiver *este* aspecto, está triste. Mas isso não significa: “Se ele tiver *este* aspecto passa-se *isto* no seu interior”, mas sim mais ou menos o seguinte “Se ele tiver *este* aspecto, podemos extrair com certeza as conclusões que, com frequência, nós só podemos extrair com incerteza; se ele não tiver este aspecto, sabemos que não podemos extrair essas conclusões”.

201. Podemos dizer pelo menos que a nossa vida seria muito diferente, se as pessoas dissessem em voz alta o que só dizem em silêncio de si para si, ou se se pudesse ler isso a partir de fora.

202. Pensa agora que chegavas a uma sociedade em que, como queremos dizer, os sentimentos pudessem ser conhecidos com certeza nos fenómenos (*não* precisamos

¹ Var.: “A dissimulação desempenha entre eles o mesmo papel que entre nós o andar de gatas”.

da imagem do interior e do exterior). Mas não seria isso semelhante a passar de um país onde se usam muitas máscaras a um país onde não se usam nenhuma ou menos máscaras (mais ou menos da Inglaterra para a Irlanda)? A vida aí é justamente *diferente*.

203. Dizemos com frequência: Não *compreendo* estas pessoas. [Cf. *IF* II, xi, 218]

Também dizemos: não compreendo as alegrias e as tristezas desta pessoa. E o que significa isso? Não que ela não esteja intrinsecamente nem triste nem alegre segundo o meu sentido? E o que significaria então dizer: No seu interior ocorre justamente o mesmo que em mim, só que tem uma expressão diferente?

204. Considera o facto de nós não compreendermos outrem não só quando ele esconde os seus sentimentos, mas frequentemente também quando não os esconde, e mesmo quando faz tudo para se fazer entender.

205. "O interior está escondido" seria como se disséssemos em certas circunstâncias: "Vês apenas o movimento exterior dos sinais de uma multiplicação; a própria multiplicação está-nos escondida."

206. A incerteza sobre o que ocorre em outrem não é o oposto da sua própria indubitabilidade. [Cf. *UE* I, 963]

207. Se eu disser "Não sei com certeza o que ele deseja", tal não quer dizer: em oposição a ele mesmo. Pois o que ele deseja pode estar claro para mim, e não é por isso que é o *meu* desejo.

208. Só posso adivinhar o que ele calcula na cabeça. Se não fosse assim, poderia comunicá-lo a alguém e obter a confirmação de quem calcula. Mas saberia eu então, de todos os que calculam, o que calculam? Como é que estabeleço uma ligação com ele? Então pode-se supor aqui uma ou outra coisa.

209. O que sei eu, ao saber que alguém está triste? Ou: o que posso fazer com este saber? – Sei porventura o que se pode esperar dele.

Mas se soubesse também que isto e aquilo o animariam, *isto* seria outra espécie de saber.

210. Ainda que ouvisse agora tudo o que ele diz de si para si, não passaria a saber a que se referem as suas palavras, como se lesse *uma* frase no meio de uma história. Ainda que soubesse tudo o que ocorre nele num dado momento, não passaria a saber a quem se refeririam, por exemplo, os nomes e as imagens no seu pensamento.

211. É que tu não podes esperar que uma pessoa seja mais transparente do que, por exemplo, uma caixa fechada.

212. Mas não deixa de se verificar o facto de, por vezes, não sabermos se alguém tem dores, ou se está só a fingir.

E, se as coisas fossem diferentes, existiriam possibilidades diferentes.

213. Ténis sem bola – falar sem som e ler nos lábios.
[Cf. *UE* I, 854-855]

214. O que se passa não é que sempre que alguém grita tenha dores, mas sim que, se em certas circunstâncias difi-

ilmente descritíveis, grita e se comporta de modo dificilmente descritível, dizemos que tem dores ou provavelmente tem dores. – E o que *são* dores? – É que tenho de poder explicar esta palavra. Então piko-o porventura com uma agulha e digo que *isto* são dores. Mas isso não se pode explicar tão simplesmente segundo o que ficou dito antes. É todo o conceito de “dores” que assim se complica. O modo como aprendemos a usar a palavra, ou seja, o modo como ela é usada, é complicado, difícil de descrever. É ensinado, em primeiro lugar, em certas circunstâncias nas quais não existe nenhuma dúvida, quer dizer, onde não está em causa a dúvida.

215. A incerteza que subsiste sempre não é a de saber se alguém está talvez a fingir (pois pode-se até imaginar que está a fingir), mas o nexo complicado da expressão “ter dores” com o comportamento humano. Quando é que um tal conceito é proveitoso, isso é outra questão.

216. Como é que posso aprender a descrever estas circunstâncias? Será que alguém mo ensinou? Ou o que teria de observar para tal?

217. E tão-pouco posso descrever as circunstâncias nas quais se diz que alguém finge, simula dores.

Tem interesse uma tal descrição? Algo nela, em certas circunstâncias, tem interesse.

218. Porque não podes estar certo de que alguém não está a dissimular? — “Porque não podemos olhar para o seu interior.” — Mas, se pudesses, que verias lá? — “Os

seus pensamentos secretos.” — “ Mas e se ele só os pronunciasse em chinês — , para onde olharias então? — “Mas não posso estar certo de que ele os pronunciasse de acordo com a verdade!” — Mas para onde tens de olhar para vir a descobrir se ele os pronuncia de acordo com a verdade?

219. Mesmo o que ocorre no interior só tem significado no fluxo da vida. [V. *UE* I, 913]

220. “Mas é que para ele não há nenhuma dúvida sobre se está a dissimular. Se eu, portanto, pudesse olhar para dentro dele, também não haveria nenhuma dúvida para mim.”

221. E se as coisas se passassem assim: Nem eu nem ele podemos saber se ele está a dissimular. Pode confessá-lo e, nesse caso, não há nenhum erro. Posso supô-lo com toda a certeza e com bons motivos, e as consequências podem dar-me razão.

222. Ou: posso saber que ele tem dores, ou que ele está a dissimular, mas não é porque “olho para dentro dele” que o sei.

223. Mas se se encontrasse uma maneira de ver os seus nervos a funcionar, não seria isso realmente um meio para descobrir se ele tem dores? Então poderia ser uma nova directiva do nosso comportamento e concordaria mais ou menos com as antigas directivas.

E poderias exigir mais do que ver o sistema nervoso a funcionar?

224. Pode acontecer que eu não saiba se ele está ou não a fingir. Se esse for o caso, com que base? Poderíamos dizer: “no facto de não ver o seu sistema nervoso a trabalhar”?

Mas tem de haver *algo* na base? Não poderia simplesmente saber se ele está a dissimular sem saber como o sei?

Teria muito simplesmente “um *olho*” para isso. [c: Cf. IF II, xi, 255]

225. Não sei o que ele diz nas minhas costas – mas será que tem também de *pensar* algo nas minhas costas?

226. Quer dizer: até o que ocorre nele é um jogo, e a dissimulação não está *presente* nele como um sentimento, mas sim como um jogo.

227. Pois, ainda que ele falasse consigo mesmo, (então) as suas palavras só teriam significado como elementos de um jogo de linguagem.

228. Não posso saber se ele está a dissimular, por um lado, porque o nosso conceito de dissimulação e, portanto, da certeza da dissimulação é o que é — por outro lado, porque, supondo igualmente um conceito de dissimulação algo diferente, certos factos são o que são.

Pois poderíamos pensar que nos seriam acessíveis critérios de dissimulação que efectivamente não o são e que se nos fossem efectivamente acessíveis tomá-los-íamos realmente como critérios.

229. O que lhe oculto, se ele não sabe o que ocorre em mim?

Como e em que medida o oculto?

230. Escondido fisicamente — escondido logicamente.

231. Digo “esta pessoa esconde o seu interior”. Donde se sabe que o esconde? Há indícios em favor disso e também contra isso.

232. Há a expressão *inconfundível* da alegria e o contrário.

233. Nestas circunstâncias, *sabemos* que ele tem dores, ou não tem; naquelas isso é incerto.

234. Mas pergunta a ti próprio: Onde podemos reconhecer um indício para algo interior como sendo infalível? Só pode ser medido, por seu turno, pelo exterior. Ou seja, o importante não é a oposição entre interior e exterior.

235. Mas *há* casos nos quais somente um louco poderia considerar a expressão das dores (por exemplo) como inautêntica.

236. “Não sei se ele gosta ou não de mim; com efeito, nem sequer sei se ele próprio o sabe.”

237. Será lógica ou fisicamente impossível saber se outrem se lembra de algo?

238. Eu digo que não me lembro, mas, na realidade, lembro-me. O que quero dizer é que não é de todo importante o que acontece em mim “*nessa altura*”. Não lhe *oculto*, na verdade, nada, pois, ainda que ocorresse algo em mim e ele nunca o pudesse ver, isso que ocorre então pode não ter interesse para ele.

Significa isso que não lhe mentira? Claro que lhe mentira; mas uma mentira sobre processos interiores é de diferente categoria da de uma mentira sobre processos exteriores.

239. Se eu lhe mentisse e ele o adivinhasse no meu rosto e mo dissesse –, continuava a ter o sentimento de que o meu interior não lhe é de modo nenhum acessível, que está escondido? Não sinto antes que ele me trespassou com o olhar?

240. Só em casos particulares é que o interior me está escondido, e nesses casos não está escondido, porquanto é o interior.

241. Pensa que tínhamos uma espécie de casa como o caracol e que, quando a nossa cabeça estivesse cá fora, também o nosso pensamento etc. não seria privado, mas só o seria quando a recolhêssemos.

242. Poderíamos pensar em casos nos quais alguém virasse a cara, para que outrem não a pudesse ler.

243. Os meus pensamentos não lhe estão escondidos, quando os pronuncio involuntariamente e ele os ouve. Mas também estão, pois então *ele* não sabe se eu realmente quero dizer o que digo, e eu sei-o. Está isto correcto?

Mas em que consiste o facto de eu saber se o quero dizer? Antes de mais: não pode ele sabê-lo também?

Como seria se a minha confissão sincera fosse tão pouco de fiar como o juízo de outrem?

Ou também: que espécie de facto é: que *ela* não seja assim?

244. Se as consequências, que, regra geral, se podem basear nisso, não se pudessem basear na minha confissão do meu motivo, então não existiria todo este jogo de linguagem.

245. Um problema de relatividade.

246. Eu posso, regra geral, esboçar uma imagem mais coerente e mais clara da minha vida do que outrem.

247. Poderíamos colocar a questão deste modo: porque temos em vista, regra geral, num crime, por exemplo, uma *confissão*? Não significará isto que a confissão é mais fidedigna que qualquer outro relato?

248. Na base disto tem de estar um facto geral (semelhante, eventualmente, ao facto de eu poder prever o movimento do meu corpo).

249. Tem de ser mais ou menos assim, regra geral, posso apresentar um relato das minhas acções mais coerente que outrem. Neste relato, o interior desempenha o papel da teoria ou construção que completa o restante num todo compreensível.

250. Ou então: há outros critérios para a minha fidedignidade.

251. Os meus pensamentos não lhe estão escondidos, mas sim manifestos, só que de um *modo* diferente do que me estão a mim.

252. O jogo de linguagem é precisamente como é.

253. Se falamos de um estar escondido *lógico*, isso é uma má interpretação.

254. “Eu sei o que quero dizer.” O que significa isso? Eventualmente que eu não falei por falar, que posso explicar o que quero dizer e assim por diante. Mas seria correcto dizê-lo do meu discurso habitual? Ou outrem não o sabe tão bem.

255. “Eu sei se estou a mentir ou não.”

A questão é como é que a afirmação mentirosa se torna em algo importante¹.

256. Não consideres a dissimulação como um penduricalho penoso, como uma perturbação do padrão.

257. Podemos dizer “Ele esconde os seus sentimentos”. Mas isso significa que não estão sempre escondidos *a priori*. Ou até: Há duas afirmações que se contradizem: uma é que os sentimentos estão escondidos por essência; a outra é que alguém me está a esconder os seus sentimentos.

¹ Neste passo do manuscrito está o seguinte desenho:



Não é claro como é que este desenho se liga ao texto. Na margem da página, encontra-se igualmente um desenho de um rosto humano.

258. Se nunca posso saber o que ele sente, também ele não pode dissimular.

259. É que dissimular tem de significar levar outrem a *adivinhar falsamente* o meu sentimento. Mas se adivinhasse correctamente e estivesse certo da correcção, sabê-lo-ia. Pois posso levá-lo a adivinhar *correctamente* os meus sentimentos e a não ter dúvidas sobre eles.

260. O interior está-nos escondido, tal significa que nos está oculto num sentido em que não *lhe* está escondido. E não está oculto ao seu possuidor no sentido de que *ele o exterioriza* e nós fazemos fé, em certas circunstâncias, na sua manifestação e então não há erro. E esta assimetria do jogo, expressamo-la com a frase de que o interior está oculto a outrem.

261. Há manifestamente um lance do *jogo de linguagem* que sugere a ideia de ser privado – ou estar escondido – e há também algo que podemos designar como esconder o interior.

262. Se víssemos o trabalho dos nervos, as manifestações significariam menos para nós e a dissimulação seria diferente.

263. Ou será que é caso para dizer que o interior não está escondido, mas sim que é *passível de ser escondido*? Ele *pode* escondê-lo em si. Mas isso é, por seu turno, falso.

264. “Ele grita quando tem dores, eu não.” Será isso uma proposição de experiência?

265. “Eu finjo dores” não está no mesmo plano que “Eu tenho dores”. É que não é a manifestação do fingimento.

266. “Quando é que dizemos que alguém tem dores?” é uma pergunta com sentido, e a espécie de resposta é clara. — “Quando é que dizemos que alguém finge dores?” Isso também tem de ser uma pergunta com sentido.

267. Podemos imaginar que os sinais e ocasiões de dores fossem totalmente diferentes do que são? E se fossem mais ou menos como os da alegria? — Ou seja, os sinais de dor e a conduta de dor determinam o conceito “dor”. E determinam igualmente o conceito de “fingir dor”.

268. Podemos imaginar um mundo onde não pudesse existir fingimento?

269. Se “estamos tristes, porque estamos a chorar”, porque não se tem também dores, porque se grita?

270. Devemos considerar os conceitos de “ter dores” e de “fingir dores” nas *terceira e primeira* pessoas. Ou assim: o infinitivo tem por detrás de si todas as pessoas e tempos. Somente o todo é o instrumento, o conceito.

271. Mas então para que serve esta coisa complicada? Bom, é que o nosso comportamento é complicado como o diabo.

272. E o que se passa com o ser privado ou estar escondido do sentimento?

273. Uma sociedade na qual a classe dominante fala uma linguagem que a classe servil não pode aprender. A classe superior atribui valor ao facto de a classe inferior nunca vir a adivinhar o que aqueles sentem. Tornam-se assim imprevisíveis, misteriosos.

274. Que tipo de escondimento é o falar uma linguagem incompreensível a outrem? [Cf. *IF* II, xi, 210]

275. É a sensação-de-se (por exemplo) a prontidão para fazer um gesto determinado. E consiste nisso o seu parentesco com as sensações? [Cf. *IF* II, vi, 3-10]

276. A palavra “se”, dita com esta expressão, é interpretada por nós como a expressão de uma sensação. [Cf. *UE* I, 373-376]

277. O emprego (da palavra) parece adaptar-se à palavra.

278. Pergunta: será a sensação-de-se a mesma que a sensação-de-*if*ⁱ? Se quisermos decidir a questão, pronunciaremos as palavras com uma entoação característica.

279. Em vez de “atitude para com a alma” poderíamos igualmente dizer: “atitude para com a pessoa”. [V. *IF* II, iv, 4]

280. Eu poderia dizer sempre de uma pessoa que ela é um autómato (poderia tê-lo aprendido na escola numa aula de Fisiologia) e, no entanto, isso poderia não influenciar a

ⁱ Em inglês no original.

minha atitude para com outrem. Também o posso, com efeito, dizer de mim mesmo.

281. Mas qual é a diferença entre uma atitude e uma opinião?

Gostaria de dizer: a atitude vem *antes* da opinião.

(Não é justamente a crença em Deus uma atitude?)

[a, b: Cf. *IF* II, iv, 4]

282. Como seria isto: só quem *crê* em algo o pode articular como uma informação.

283. Uma opinião pode estar errada. Mas qual seria o aspecto de um erro aqui?

284. Será a sensação-de-se o correlato de uma expressão? – Não *exclusivamente*. É o correlato do significado e da expressão¹.

285. A atmosfera da palavra é o seu emprego. Ou: Nós imaginamos o seu emprego como atmosfera. [Cf. *IF* II, vi, 8]

286. A “atmosfera” da palavra é uma imagem do seu emprego.

287. Consideramos a palavra dita num determinado ambiente, numa determinada entoação, como expressão de um sentimento.

¹ Var.: “de um emprego e de uma expressão”.

288. Esta passagem tem uma expressão *forte*. É extraordinariamente expressiva. Estou sempre a repeti-la a mim mesmo, faço um gesto peculiar, parafraseio-a. — Mas uma sensação? Onde está ela? Quase gostaria de dizer: no estômago. E, no entanto, é imediatamente claro que nenhuma (tal) sensação esgota a passagem. A passagem é um gesto. Ou ela é aparentada com a nossa linguagem. Poderíamos pensar igualmente num desenho que fosse impressionante do mesmo modo.

289. A sensação-de-se: pode-se imaginar um poema no qual pudéssemos receber de modo particularmente forte esta sensação?
(sensação-de “sobre”.)

290. Apenas eu posso exteriorizar os meus pensamentos, sentimentos, etc.

As exteriorizações dos meus sentimentos poderiam ser inautênticas.

Em particular, poderiam ser dissimuladas. É um jogo de linguagem diferente das exteriorizações primitivas, autênticas¹.

291. Há algo de espantoso nisso?

292. Há algo de espantoso na possibilidade do jogo de linguagem primitivo e complicado?

¹ No MS aparecem desenhos que provavelmente não estão ligados a esta observação.

293. "A criança ainda sabe pouco para ser dissimulada."

Está isto correcto?

É que a questão é: Quando diríamos de uma criança (por exemplo) que está a ser dissimulada? Que conjunto de coisas teria ela de ser capaz de fazer, para que nós disséssemos isso?

Só falamos de dissimulação num padrão de vida relativamente complicado. [Cf. *IF* II, xi, 257; *UE* I, 939-940, 946]

294. Ou assim: Só num padrão de vida proporcionalmente complicado designamos certas coisas como uma possível dissimulação. [Cf. *UE* I, 946]

295. Naturalmente que este modo de consideração não é o habitual.

296. É um modo de consideração como que puramente geométrico. Nele não entram causa e efeito.

297. Poderíamos perguntar "Qual é o aspecto de uma batalha (por exemplo)?" Que imagem nos oferece? É-nos indiferente aqui se o sabre fende um crânio ou se um homem tomba, porque lhe fenderam o crânio.

298. Dizer "Ele sabe o que pensa" não tem sentido; "Eu sei o que ele pensa" pode bem ser verdade. [Cf. *IF* II, xi, 208]

299. Se as pessoas pudessem realmente, como supunha, ver o sistema nervoso de outrem a funcionar e pautassem o seu comportamento com ele de acordo com isso, não teriam, creio, o nosso conceito de dor (por exemplo),

apesar de poderem ter talvez um que lhe fosse aparentado. A sua vida *teria um aspecto completamente diferente do da nossa*.

300. Quer dizer, considero este jogo de linguagem autónomo. Só o quero descrever, ou considerar, não justificar.

301. Não digo que a evidência torne o interior *apenas* provável. Pois, no jogo de linguagem, nada me falta. [Sobre a "evidência", cf. *IF* II, xi, 251-253.]

302. Que a evidência torne o interior apenas provável consiste em¹

303. "Mas eu tenho de poder dizer, com razão ou sem ela, que alguém tem dores, ou está a dissimular!" – A razão ou falta dela só existem no raio de acção da evidência.

304. Mas posso *imaginar*, sem dúvida, em todo o caso, que tenho ou não razão; – se a evidência é suficiente ou não! Mas de que me aproveita que o possa pensar? – Mais do que o poder *dizer*! — Posso ter na mente uma imagem, mas como é que sei que e como a posso usar?

305. Teria de estar a pensar na imagem e no seu uso.

306. Primeiramente, poderíamos dizer que é uma determinação nossa considerarmos algo como um critério

¹ A frase está incompleta, e a restante página do MS vazia.

seguro de dores (por exemplo), se vemos tudo isto, no fundo, como critério para alguma coisa. Mas então temos de dizer que o todo *não* é determinação nossa, mas sim uma parte da *vida*.

307. Poderá um idiota ser demasiado primitivo para ser dissimulado? Poderia dissimular à maneira dos animais. E tal mostra que a partir daí há níveis de dissimulação.

308. Há formas muito simples de dissimulação.

Talvez não seja verdade dizer que uma criança teria de aprender muito antes de poder fingir. Para isso, claro está, tem de crescer, de se desenvolver. [Cf. *UE* I, 868, 939]

309. Um animal não pode apontar uma coisa que lhe interesse.

310. Só falaremos de dissimulação se existirem vários casos e graus de dissimulação.

311. Tem de estar disponível uma grande multiplicidade de reacções.

312. Uma criança tem de se ter desenvolvido, antes de poder dissimular, de ter aprendido muito antes de fingir.

313. Quer dizer: fingir não é uma experiência.

314. A possibilidade da dissimulação parece gerar uma dificuldade. Pois parece desvalorizar completamente a evidência exterior, quer dizer, anular a evidência.

315. Apetece dizer: Ou ele tem dores ou está a vivenciar o fingimento. Todo o exterior pode exprimir isto e aquilo.

316. Sobretudo, a dissimulação tem os seus próprios sinais exteriores. Senão, como poderíamos falar em geral de dissimulação?

317. Ou seja, falamos sobre padrões na urdidura da vida.

318. Queres tu dizer que não há o padrão da vida de dores genuínas e fingidas?

Mas consigo descrevê-las?

319. Imagina que se tratava realmente de padrões numa longa tira de pano.

A tira passa à minha frente e eu ora digo “este é o padrão S”, ora digo “isto é o padrão V”. Às vezes não sei durante algum tempo qual é; às vezes, digo por fim “Não era nenhum dos dois”.

Como é que me poderiam ensinar a reconhecer esses padrões?

Mostram-me exemplos simples e depois complicados dos dois tipos. É quase como se eu aprendesse a distinguir o estilo de dois compositores.

Porque traçamos, porém, este limite *de difícil compreensão* nestes padrões? Porque têm importância na nossa vida.

320. A dificuldade principal nasce por imaginarmos a vivência (por exemplo, da dor) como uma coisa, para a qual temos naturalmente um nome e cujo conceito é muito facilmente compreensível.

321. Diremos sempre: sabemos o que “dor” significa (a saber, *isto*) e assim a dificuldade reside apenas em não se poder verificar precisamente isto, com certeza, em outrem. Não vemos que o *conceito* de “dor” começa nesse momento a ser assim investigado. O mesmo vale para a dissimulação.

322. Porque não formamos um conceito mais simples? – Porque não nos interessaria. – Mas que significa isso? Será esta a resposta correcta?

323. Devo dizer: Os nossos conceitos são determinados pelo nosso interesse, ou seja, pelo nosso modo de vida¹?

324. Quando crianças, aprendemos simultaneamente os conceitos e o que se faz com eles.

Acontece que, mais tarde, introduzimos um conceito novo e, para nós, mais conveniente. – Tal só acontecerá, porém, em áreas muito determinadas e reduzidas, e pressupõe que a maioria dos conceitos permaneça intocada.

325. Poderia um legislador abolir o conceito de dor?

Os conceitos fundamentais estão tão estreitamente entrelaçados com aquilo que é mais fundamental no nosso modo de vida que são inexpugnáveis.

326. Em todas as minhas afirmações pressuponho que está ali uma casa. Ou antes: isso está pressuposto nelas. Qualquer coisa como: A está *nesta* casa = Está ali uma casa, e A está lá dentro.

¹ Var.: “nossa vontade”.

327. Será correcto dizer que a ordem “vai para casa!” pressupõe que está ali uma casa e que quem ordena o sabe?

328. Daquele que disser “Vai para esta casa”, se não estiver ali nenhuma casa, diríamos: “Ele crê que está ali uma casa”. Mas isto passaria a ser menos correcto se realmente estivesse ali uma casa?

329. De uma proposição prática não se pode seguir nenhuma proposição filosófica. A proposição de Moore era uma proposição prática deixada indeterminada.

330. Podemos imaginar que pessoas diferentes tivessem conceitos cromáticos diferentes? — A pergunta é: deveríamos designar conceitos diferentes como conceitos cromáticos?

331. Crê o cão que o seu dono está à porta, ou *sabe-o*?

332. Má influência da lógica aristotélica. A lógica da linguagem é infinitamente mais complicada do que parece. [Cf. *UE* I, 525]

333. Os exemplos que os filósofos dão na primeira pessoa devem ser investigados na terceira pessoa.

334. Pensa numa situação em que pudéssemos perguntar a alguém: “acreditas nisso ou sabe-lo?”

335. Em que casos dizemos “Ele sabe-o”, e em que casos se diz “Ele não o *sabe*”?

336. Reflecte na pergunta: “Ele sabe que isto é um livro?”
E em particular no uso da palavra “isto”.

337. “Vejo-o exactamente e sei que *isto* é um livro.”

338. “Eu sei que isto é uma árvore.” — “Que *o quê* é uma árvore?”

339. “Não sei se é uma árvore, mas sei que é um corpo.”

340. Dizes “Isto é uma árvore” e também que queres dizer com “isto” a imagem visual. Isso permite uma substituição na primeira frase.

341. Se dissermos “Sei que a esta impressão corresponde um corpo”, estamos a referir-nos a uma confirmação mediante outras impressões.

Se não reconhecermos uma confirmação desse tipo,
– estamos a modificar o jogo de linguagem.

342. “Eu sei.”

“Tenho a certeza.”

Dizemos, por exemplo, “Sei que é assim”, se alguém nos comunica um facto bem conhecido. Neste caso, não dizemos “Tenho a certeza de que é assim”. (“Sei que aquilo é o *Schneeberg*ⁱ.”) Eu respondi “Tenho a certeza que é o *Schneeberg*”; dir-se-me-ia “Não é susceptível de qualquer dúvida!”.

ⁱ Montanha austríaca, 80 km a sul de Viena.

343. Imagina que alguém explicava “sei” dizendo: Aprendi-o e não é susceptível de nenhuma dúvida.

344. Imagina que alguém duvidava de que uma árvore se chamasse “árvore”.

“Eu sei que isto é a terra” – ao dizê-lo, bato com o pé na terra.

345. *Duvidar*. Que espécie de jogo é este em que perguntamos: “Quão certa é para ti esta frase?” [Cf. C, 387]

346. Se fosse correcto dizer: “Sento-me, porque sei que isto é uma poltrona; estendo a mão para algo, porque sei que é um livro; etc., etc.” Que se ganha com isso? Digo com isso que todas estas dúvidas não existem para mim. Além do mais, não é por isso que não existem.

347. Não se levantam dúvidas sobre tudo isto. Mas isso não basta. Numa certa classe de casos, não sabemos que consequências teria a dúvida, como é que poderia ser eliminada, ou seja, que sentido tem.

348. Em que consiste, pois, esta crença de que os nossos conceitos são os únicos racionais? No facto de não imaginarmos que outra pessoa *se empenhe* em algo completamente diferente e no facto de os nossos conceitos estarem ligados ao que nos interessa, àquilo que nos importa. Mas, além disso, os nossos interesses estão ligados a factos particulares no mundo exterior.

349. Temos de poder indicar sempre a base de uma formação de conceitos?

350. "Isso não seria um sorriso."
351. Porque não deve pertencer ao sorrir um *movimento*?
352. "Este sorriso tem algo maquinal". "Não é, na verdade, um sorriso correcto."
"Rocar" só designa algo no xadrez.
353. "Porque temos um conceito de 'dissimular'?" – "Bem, porque as pessoas dissimulam frequentemente." – Será esta a resposta correcta? [Cf. UE I, 255, 261]
354. Como seria se alguém respondesse: "Porque nós, com este conceito podemos fazer aquilo que queremos fazer"?
Não é como se alguém perguntasse: "Porque temos o conceito de números irracionais?" Como é que se poderia responder a isso?
355. Reconhecemos a declaração de uma pessoa fidedigna sobre o que acabou de pensar, bem como sobre aquilo com que sonhou.
356. Ainda que pudéssemos adivinhar *frequentemente* os pensamentos de uma pessoa e disséssemos que sabemos quais são, o critério para tal só poderia ser que ela mesma ratificou o nosso palpite. A não ser que modificássemos completamente o conceito de pensamento. [Cf. IF II, xi, 211]
357. Pintamos vidro claramente transparente de amarelo, verde, azul, vermelho com diferentes fundos de modo a que se torne nítido em que consiste a clareza colorida da aparência visual. E então queremos pintar, em analogia

com esses casos, a imagem de um vidro branco claramente transparente.

358. Podemos exprimir-nos aqui fisicamente, apesar de o físico não nos interessar. É uma boa imagem do que queremos descrever. – Um vidro claro amarelo não reflecte nenhuma luz amarela para o olho, portanto, o amarelo não nos parece localizado no vidro. O preto mate visto através de vidro amarelo é preto, o branco é amarelo. Segundo a analogia, portanto, o preto tem de aparecer preto através de branco claro, o branco branco, ou seja, tal e qual como através de um vidro incolor. – Deverá o vermelho aparecer então esbranquiçado? Ou seja, rosa? Mas como aparecerá então um vermelho escuro, que tende para o preto? Deveria tornar-se um rosa negriço, ou seja, um vermelho acinzentado, mas então o preto não poderia permanecer preto.

359. Com “branco puro” visa-se frequentemente a mais clara das cores, como preto a mais escura; mas não com amarelo puro, vermelho puro, etc.

360. O branco visto através do amarelo não se tornaria branco-amarelado, mas sim *amarelo*. Amarelo visto através do branco tornar-se-á amarelo esbranquiçado ou branco? No primeiro caso, o vidro “branco” actua como incolor, no segundo como opaco.

361. Pretendo dizer: O conceito de cor “*pura*” que gostaríamos de fazer a partir dos nossos conceitos de cor habituais é uma quimera. Claro está que há diversos conceitos de cor e entre eles estão aqueles que se podem designar por puros e impuros.

362. Em vez de “quimera”, teria podido dizer “falsa idealização”.

Idealizações falsas são talvez as ideias platónicas.

Se existir qualquer coisa como isso, quem idealiza falsamente tem de dizer absurdos – porquanto emprega uma locução que é válida *num* jogo de linguagem noutro, onde não tem cabimento.

363. Se os tipos forem reduzidos em algum lado, quem diz *que* tipos? – Todos os que se podem pensar?!

364. Qual é a representação ideal da cor? Não é pouco mais ou menos espreitar por um tubo e ver um pequeno círculo vermelho (por exemplo)? – E terei de designar as cores de acordo com esta experiência? Está bem, mas agora tenho de aplicar estes termos cromáticos em casos totalmente diferentes. E como devo compará-los com as cores em meu redor? E quão útil será uma tal comparação? – Ou deve este modo ideal de mostrar uma cor preencher todo o campo visual com aquela? Como se dirigíssemos o olhar para o céu azul? Mas a velha pergunta continuaria de pé. Pois não te esqueças de que o teu olhar vagueia e a descrição do que tu vês não existe.

365. “Não tem nenhum *sentido*: ele *sabe* os meus pensamentos.” Assim, averiguar os pensamentos de outrem não é o jogo no qual se deva aplicar “saber”. – Assim, a frase relaciona-se com o jogo de linguagem no seu todo¹.

¹ Observação riscada.

366. Mas dirá o astrónomo, quando prevê através de cálculo um eclipse da Lua, que nunca se pode saber o que o futuro nos traz? Dizemos isso, quando nos sentimos inseguros quanto ao futuro. — Dirá o fabricante que naturalmente não se pode saber¹ se o seu automóvel funcionará? [Cf. *IF* II, xi, 216; cf. *UE* I, 189]

367. Quem diz aquela frase faz uma distinção, traça uma fronteira; e pode ser uma fronteira importante. – Tornar-se-á mais importante através da incerteza efectiva?

368. Podemos perguntar então: Qual é a característica do que podemos realmente saber? E a resposta será: só podemos *saber* quando não é possível nenhum erro, ou: onde há regras claras da evidência.

369. “Sei que ele gostou de me ver.” – O que se segue daí? O que se segue que seja importante? Esquece-te de que tens a representação correcta do seu estado de alma! Poderei realmente dizer que a importância desta verdade reside em certas consequências que tem? – É agradável estar com alguém que se alegra por nos ver, que se comporta desta e daquela maneira (quando se sabe de antemão alguma coisa sobre este comportamento).

Se *sei*, portanto, que ele se alegra, sinto-me seguro, não inseguro no meu prazer. E isso, poderíamos dizer, não é um saber. – Mas é de facto diferente se eu souber que ele vê o que afirma ver.

“Sei que ele se alegrou sinceramente por me ver.”

¹ Var.: “naturalmente nunca se tem a certeza”.

II

MS 170
(cerca de 1949)

1. Pessoas que não têm o conceito “amanhã”. Poderiam continuar a ter uma linguagem bastante desenvolvida: diversas ordens, perguntas, descrições. Como nos poderíamos entender com elas? – Poderíamos, porém, *descrever-lhes* como as pessoas usam a palavra “amanhã”, sem lha ensinarmos? *Para que fim* poderia servir a descrição? “Amanhã” desempenha um papel tão grande, porque a mudança de dia e noite é muito importante para nós. Se não o fosse... [Cf. AC III, 116]

2. Se quiséssemos dar uma descrição aproximada do jogo com “amanhã”, análoga a uma descrição aproximada do cálculo diferencial, teria de ser muito primitiva e seria difícil imaginar uma finalidade para essa descrição.

Mas pensa que conceito de espaço curvo têm as pessoas.

3. Ainda que o comportamento de uma pessoa seja em si muito regular, é-nos difícil, no entanto, apreender essa regularidade, se o seu comportamento for divergente do nosso de uma maneira estranha. Dizemos então mais ou menos isto: “Não me consigo habituar a que ele...” Pensa também que o desejo gera a expectativa.

4. A linguagem de alguém que, sendo um débil mental, vive entre pessoas normais e é tratado por estas. Talvez não conheça o conceito de “amanhã”. [Cf. AC III, 118]

5. A nossa vida impõe que se opere com conceitos. Vejo uma certa analogia com um uso muito generalizado de chaves. Como se tivéssemos de estar sempre a abrir uma fechadura, de cada vez que queremos mover algo.

6. Pode o psicólogo ensinar-nos o que é ver? Ele não nos ensina o uso da palavra “ver”. Será “ver” um termo técnico da psicologia? Será cão um termo técnico da zoologia? – O psicólogo descobrirá talvez distinções entre pessoas pelas quais não damos na vida habitual e que se mostram apenas em condições experimentais. Mas a cegueira não é algo que o psicólogo descubra.

Se ver fosse algo que a psicologia descobriu, a palavra “ver” poderia significar aqui apenas uma forma de comportamento, uma capacidade para agir deste e daquele modo. Se o psicólogo ensinasse que “Há pessoas que *vêem*”, teria de nos poder descrever então o comportamento dessas pessoas que *vêem*. Mas, com isso, não nos teria ensinado o uso da forma “Vejo algo redondo vermelho”, por exemplo, e nomeadamente também não o teria feito a quem *vê*. [a: Cf. AC III, 337-338]

7. Não poderia uma pessoa que *vê* passar completamente sem a palavra “ver”? Diria qualquer coisa do tipo “Ali está...”. Uma criança normal consegue passar *muito tempo* sem a palavra “ver”, mas não sem as palavras “vermelho”, “amarelo”, “redondo”.

8. Se eu observasse o decurso das minhas dores, que impressão dos sentidos deveria ter tido, se não tivesse observado? Não teria sentido nada? Ou não me lembraria disso?

9. “Não o teria visto, se não o tivesse observado.” – A que se refere aqui a palavra “o”? Ao mesmo?

“Não teria sentido a dor, se não tivesse observado a dor.”

Mas podemos dizer “Observa a tua dor” e não “Sente a tua dor!”.

10. Prova: “A maioria das poltronas não se evapora.”

“Se já tivesse acontecido algo do género, teria ouvido certamente qualquer coisa a seu respeito.”

11. Claro está que também podemos dizer aqui “Foi sempre assim, desta vez, portanto, também será assim.” – Mas como é que sabemos que foi sempre assim?

12. Uma coisa parece apoiar-se na outra, mas nenhuma está manifestamente na base da outra.

13. Dizemos “Sem dúvida alguma que é assim”, e não sabemos o quanto esta certeza determina os nossos conceitos.

À pergunta “A terra já existia antes de nasceres?” respondemos meio-irritados, meio-embaraçados “Evidentemente que sim!” e estamos cientes de que, por um lado, não estamos em posição de indicar razões para tal, porque aparentemente há demasiadas razões para tal, e, por outro lado, que é impossível uma dúvida, e que não podemos responder a quem pergunta mediante *um* ensinamento particular, mas sim ensinando-lhe progressivamente uma imagem do nosso mundo.

III

MS 171
(1949 ou 1950)

1. O interior no qual isto parece ser deste ou daquele modo; não o vemos. No meu interior, isso ou é vermelho ou é azul. Sei-o, outrem não o sabe.
2. Se a dissimulação não fosse um padrão complicado, seria pensável que um recém-nascido fingisse.
3. O que quero dizer é que há uma expressão da dor genuína, originária; que a expressão da dor não está ligada em partes iguais à dor e à dissimulação.
4. Quer dizer: a manifestação da dor não está ligada em partes iguais à dor e à dissimulação.
5. O aspecto¹ que é importante para nós não é que a evidência “só torna provável” a vivência de outrem, mas sim que consideremos justamente estes fenómenos como evidência de algo importante².
6. Mas supondo que a criança viria ao mundo pronta a dissimular, de tal modo que a sua primeira manifestação de dor fosse dissimulada. – Poderíamos imaginar uma atitude desconfiada para com o recém-nascido: mas como lhe ensinariamos a palavra “dor” (ou dói-dói)? Eventualmente por uma entoação interrogativa. Então consideraríamos, por exemplo, um comportamento consistente como prova de autenticidade.

¹ Numerosas variantes.

² Var.: “que consideremos justamente isto que dificilmente é descritível como evidência, como evidência de algo importante”.

7. Reflecte no facto de teres de *ensinar* o *conceito* à criança. Ou seja, tens de lhe ensinar a evidência (a lei da evidência, por assim dizer).
8. É notável o conceito ao qual pertence este jogo da evidência.
9. Os nossos conceitos, juízos, reacções nunca aparecem meramente em ligação com uma acção particular, mas sim com todo o bulício das acções humanas¹.
10. Só eu sei o que penso nada mais significa, na verdade, do que: apenas eu *penso* os meus próprios pensamentos.
11. Podemos imaginar pessoas que não conhecessem a dissimulação e às quais não se lha pudesse explicar?
Podemos imaginar pessoas que não pudessem mentir?
- O que faltaria, além disso, a estas pessoas? Deveríamos também imaginar que tais pessoas não conseguiria inventar nada nem compreender algo inventado.
12. Quem não pudesse dissimular também não poderia representar um papel.
13. Não será a dificuldade o facto de a dissimulação residir na *intenção*? Pois poderíamos *imitar* o comportamento de dor sem estarmos a dissimular.
14. A capacidade de dissimular reside, portanto, na capacidade de imitar, ou na capacidade de ter esta intenção.

¹ Observação riscada.

Mas temos de supor que o sujeito pode dizer as palavras “tenho dores”. Trata-se, portanto, da capacidade de intenção. É possível, por exemplo, que pessoas que não poderiam mentir dissimulassem, na medida em que a mentira nada mais seria para elas do que uma dissonância. Imaginaria um caso em que as pessoas são fidedignas não por *moralidade*, mas antes porque vêm na mentira algo *absurdo*. Quem mentisse seria considerado como doente mental.

Mais bem expresso: o mentir ou dissimular teria de aparecer a essas pessoas como perversidade.

15. Será correcto dizer que um sorriso rígido não seria um verdadeiro sorriso? Como é que reconhecemos que não é um sorriso?

16. Sorrir é uma fisionomia num jogo fisionómico normal. – Mas será isso uma fixação arbitrária? Nós aprendemos a usar a palavra assim.

17. O reparo que... não é importante para nós, mas sim que algo complicado seja uma evidência para nós.

18. Alguém geme sob anestesia ou a dormir. Alguém pergunta-me “Terá ele dores?”. Encolho os ombros ou digo “não sei se tem dores”. Por vezes reconheço algo como um critério para tal, mas, por vezes, não.

Mas então não viso nada com isso? Viso: Faço, com efeito, uma jogada num jogo existente. Mas este jogo não existiria, se não existissem critérios noutros casos.

A dúvida nos diversos casos tem, por assim dizer, uma coloração diversa.

Poderíamos dizer “diferentes valores de verdade”.

19. “Sei, por mero acaso, que isto é um sicómoro; um sicómoro é um objecto exterior, logo há objectos exteriores.”

20. Acaba-se por saber que algo é dor ou dissimulação. E isso é essencial aos conceitos de “dor” e “dissimulação”, ainda que não se revele em cada uma das suas aplicações.

21. “*Beyond a reasonable doubt*”ⁱ. [Cf. C, 416]

22. Eu sei... = Tenho a certeza de que isto é deste modo e é deste modo.

Eu sabia... = Tinha a certeza de que isto é deste modo e era deste modo.

23. Sei como é = *Posso* dizer como é e isso é como digo.

24. Um cego toca num objecto e pergunta-me “O que é isto?” – Respondo “Uma mesa.” – Ele: “Tens a certeza?” – Eu: “Eu sei.”

25. “Eu sei...” = Tenho o supremo grau de certeza.

Quando Moore o usa, é como se quisesse dizer: “Os filósofos dizem sempre que poderíamos ter o sentimento de saber apenas neste e naquele caso, mas *eu* também o

ⁱ Em inglês no original.

tenho neste e naquele e naqueloutro caso". Olha para a mão, dá-se o sentimento de saber e diz então que o tem.

26. Para que servem as declarações "Ele sabe" e "Eu sei"?

Como é que se mostra que alguém sabe algo? Pois só quando isso está claro é que o conceito de saber está claro.

27. Se alguém disser "Sim, agora sei que isso é uma árvore" e se ele o disser inclusive na ocasião correcta, isso por si só ainda não é um sinal de que ele empregue a palavra "saber" como nós.

28. "Eu sei que aqui está uma árvore." Podemos dizer isto, por exemplo, se, por qualquer motivo, quisermos repetir as suas próprias palavras (como quando se diz de cor a passagem de um livro.) Como sabemos então que empregue fizeste da frase? Podes dizê-lo-no. Poderia ser o seguinte: Penso em pessoas que dizem não tenho a certeza que... e digo então "Não, não é incerto: eu *sei* que..." (como "Eu *sei* que ele não me está a enganar"). Quem disser então "Eu sei que isto é uma árvore" quer dizer uma árvore e *não* isto e aquilo.

29. É verdade que Moore sabe que isto é uma árvore, isso mostra-se em todo o seu comportamento. Daí não se conclui que ele, ao filosofar, não compreenda mal as palavras "Eu sei etc." Ele dá provas da sua má compreensão, ao olhar para as mãos e dizer "Eu sei que isto são mãos", em vez de constatar simplesmente "Eu sei inúmeros factos a respeito de objectos físicos". Nomeadamente, que são tão certos para mim que nada pode reforçar ou destruir esta certeza.

30. O que achamos notável não é que..., mas sim o dirigirmos o olhar para *aquilo* que é uma evidência para nós.

31. "No interior está lá ou dor ou dissimulação. Cá fora estão os sinais (o comportamento) que não significam com certeza total uma ou outra coisa."

Mas não é assim que as coisas se passam. Os sinais exteriores significam de modo extremamente complicado, às vezes fazem-no inequivocamente, às vezes de modo incerto: dor, dissimulação e várias outras coisas¹.

32. "Nada é tão habitual como a cor verde-avermelhada; pois nada é tão habitual como a transição do verde das folhas para o vermelho."

33. "A crença, saber; uma vivência que, enquanto a estamos a ter, reconhecemos justamente como sendo isso²³."

¹ Var.: "Os sinais exteriores referem intrincadamente ora de modo certo, ora de modo incerto a dor ou a dissimulação, ou nenhuma destas".

² Var.: "reconhecemos como crença ou saber".

³ Var.: "que, enquanto a estamos a ter, a reconhecemos qualquer que ela seja".

IV

MS 173
(1950)

1. “Se alguém se alegra de verdade, sabêmo-lo.” Mas nem por isso se consegue descrever a expressão autêntica. – É natural, porém, ainda que nem *sempre* verdadeiro, que se reconheça a expressão autêntica, ou que se saiba se a expressão é autêntica. Sim, há casos em que não se está à vontade para falar de expressão autêntica nem de expressão inautêntica. Alguém sorri e as suas reacções subsequentes não afinam nem pela alegria autêntica, nem pela dissimulada. Talvez disséssemos “Não sei com que contar com ele. Não é a imagem (padrão) da alegria genuína, nem o da dissimulada”. Não poderia ele comportar-se com uma pessoa que sente normalmente como o daltónico se comporta com uma pessoa que vê normalmente?
2. Poderia enunciar fidedignamente, ao abrigo do meu conhecimento do seu carácter, que, numa dada situação, reagirá deste e daquele modo, e também seria possível que outrem se pudesse fiar no meu juízo, sem me poder exigir que eu fundamentasse o meu juízo mediante uma descrição verificável.
3. Um pintor representou a expressão de alegria venturosa – eu vejo o quadro e digo “Talvez dissimule”.
4. É pelo menos imaginável que, num país, o tribunal confie na declaração de uma pessoa em referência às suas possibilidades, se a testemunha o conhece há já um certo tempo. Então interrogamos um psiquiatra para saber se fulano ou beltrano é capaz de suicídio. Pressupõe-se aí que a *experiência*, regra geral, não desmente um tal depoimento.

5. Tento descrever as leis ou regras da evidência de proposições das vivências: caracterizaremos assim realmente o que se visa com o anímico?

6. O elemento característico do anímico parece o facto de que em outrem o temos de adivinhar a partir do exterior e só *conhecê-lo* a partir daí.

Mas se, mediante uma meditação mais precisa, esta visão se esfumar, nem por isso se evidenciará que o interior é algo exterior, mas que “exterior” e “interior”¹ já não são válidos como propriedades da evidência². “Evidência interior” nada significa e, por isso, “evidência exterior” também não.

7. Mas há decerto “evidência para o interior” e “evidência para o exterior”.

8. “Eu percebo sempre, no entanto, apenas o *exterior*.” Se isso tem sentido, tem de determinar um conceito. Mas porque não deverei dizer que eu percebo as suas dúvidas? (*Ele* não as pode perceber.)

9. Sim, posso frequentemente descrever o seu interior tal como eu o percebo, mas não o seu exterior.

¹ Var.: “exteriormente” e “interiormente”.

² Var.: “nem por isso o interior se tornou exterior, mas deixou de haver para nós evidência directa interna e evidência indirecta externa do anímico.

10. A ligação entre dentro e fora pertence a estes conceitos. Não fazemos a ligação, a fim de fazer o interior desaparecer num passe de mágica.

Há *conceitos interiores* e *conceitos exteriores*.

11. O que quero dizer é que o interior se distingue do exterior pela sua *lógica*. E que, com efeito, a lógica explica a expressão “o interior”, torna-o compreensível¹.

12. Não precisamos do conceito de “anímico” (etc.) para justificar que certas conclusões nossas sejam indeterminadas, etc. Mas antes esta indeterminação, etc., explica-nos o uso da palavra “anímico”.

13. “Naturalmente só vejo realmente o exterior.”

Mas só falo realmente do exterior? Digo, por exemplo, que, em certas circunstâncias, as pessoas dizem isto ou aquilo. E visto sempre, decerto, circunstâncias *exteriores*. É *como se* eu quisesse explicar o interior através do exterior (em certa medida definir). E, no entanto, não é assim.

14. Será que é porque o jogo de linguagem é algo exterior?

15. *Nenhuma* evidência nos ensina a exteriorização psicológica.

16. “Anímico” não é para mim um epíteto metafísico, mas sim lógico.

¹ Var.: “explica a imagem de dentro e fora, torna-a compreensível”.

17. “Vejo o exterior e imagino um interior que lhe corresponda.”

18. Se a fisionomia, os gestos e as circunstâncias são únicas, o interior parece ser o exterior; somente se não conseguirmos ler o exterior é que parece estar escondido um interior por detrás dele.

19. Há conceitos interiores e exteriores, modos de consideração exteriores e interiores. Sim, há também factos interiores e exteriores – tal como há factos físicos e matemáticos. Mas não estão concatenados como plantas de espécies diferentes. Pois o que disse soa como se tivéssemos dito: Na natureza ocorrem todos estes factos. E o que é falso nisso?

20. O interior está ligado ao exterior não apenas experimentalmente, mas também logicamente.

21. O interior está ligado ao exterior logicamente, não apenas experimentalmente.

22. “Se investigo as leis da evidência do anímico, investigo a *essência* do anímico.” Isto é verdade?

23. Sim. A *essência* não é algo que possa ser mostrado, só pode ser descrito nos seus traços.

24. Mas não há um preconceito que fala contra tal? Claro está que podemos enumerar, uma a uma, as *propriedades* de um tinteiro, mas a sua *essência* – não tem ela de estar fixa de uma vez por todas, de nos ser dada à frente dos

olhos justamente com esse objecto? É que isso que temos aí à nossa frente não é o “uso de uma palavra”! Claro que não; mas o conceito “tinteiro”, que não deixa de ser necessário aqui, não é palpável por nós, nem traz o que está à nossa frente este conceito em si. E para o apresentar não basta passá-lo para as mãos de alguém. E isso não é porque a pessoa seja de compreensão lenta a ler o conceito a partir do objecto.

25. Posso mostrar a alguém um objecto, porque a sua *cor* chama a atenção e eu quero mostrá-la a outrem, mas isso já pressupõe um certo jogo entre nós.

26. Sim, ele pode pasmar à vista de um objecto, mas que “ele pasme por uma cor”, que a cor seja o *fundamento* do pasmar e não meramente a *causa* da sua vivência, para tal precisa do conceito de cor, não apenas da visão.

27. Alguém dá a sua palavra de honra de que outrem acreditou nisto e naquilo. – Então podemos-lhe perguntar “donde o sabes?”, e ele responder “Ele certificou-me isso com a maior honestidade, e eu conheço-o bem”.

28. Se eu disser “não sei com que contar com ele”, isso teria muito pouca semelhança com o caso: “não sei com o que contar com este mecanismo”. Creio que significa *aproximadamente*: Não consigo prever com certeza o seu comportamento como o faço com as pessoas “com as quais sei com que contar”.

29. A questão da evidência do vivido tem de estar ligada à certeza ou incerteza de uma previsão do comportamento

de outrem. Mas não é inteiramente assim que as coisas se passam, pois só muito raramente prevemos as reacções de outrem.

30. Quero dizer, a imprevisibilidade tem de ser *uma* propriedade essencial do anímico. Tal como a variedade infinita da expressão.

31. Por exemplo, o que se pode alegar em favor e contra o facto de um cão ter vida anímica?

Não é certamente a sua forma, a sua cor ou a sua autonomia. Então é o seu comportamento.

32. Aqueles que dizem que o cão não tem alma apoiam-se no que ele consegue fazer e no que ele não consegue fazer. Pois se alguém dissesse que um cão não pode ter esperança – donde o depreenderia? E quem diz que um cão *tem* uma vida anímica só se pode basear no comportamento que pode observar no cão.

“Considera o rosto e os movimentos de um cão, e verás que tem uma alma.” Mas o que está no rosto? Será apenas a semelhança com o jogo fisionómico humano? Será, pelo menos, entre outras coisas, a falta de rigidez?

33. Os subtis cambiantes *importantes* do comportamento não são previsíveis.

34. Mas que significa isso: se fossem previsíveis, não falaríamos, nas pessoas, de um interior em oposição ao exterior? — Mas conseguimos imaginar claramente uma tal previsibilidade? Implicará esta, por exemplo, que não lhe peçamos uma decisão?

35. Imagina que encontrávamos uma pessoa que não tinha alma. Porque não deverá poder ocorrer algo como uma anormalidade destas? Seria como se viesse ao mundo um corpo humano com certas funções vitais, mas sem uma alma. Qual seria, então, o seu aspecto?

36. A *única coisa* que consigo imaginar então é que esse corpo humano agiria como um autómato e não como um corpo humano habitual.

37. Se dissermos “O homem consiste em corpo e alma”, isso não seria contradito por um tal fenómeno. Pois este não seria justamente (intrinsecamente) um ser humano, mas algo diferente e, sem dúvida, muito raro. Mas como poderemos saber que *nunca* ocorre? Somente – qual seria o verdadeiro aspecto deste fenómeno?

38. Ou será que isso nem sequer um fenómeno seria? Será que ter uma alma não é de todo reconhecível?

39. Pode haver crueldade que não possua expressão? Seria isso aquilo que designamos por “crueldade”?

40. Também poderíamos dizer o seguinte: Como teria de agir um corpo humano de modo a que não estivéssemos inclinados a falar de estados interiores e exteriores da pessoa?

Penso repetidamente então: “maquinalmente”.

41. O comportamento mais subtilmente matizado da pessoa é talvez a linguagem com o tom de voz e o jogo fisionómico.

42. Poderia existir o sinal sem alma da dor? Se ele gritasse e se contorcesse, poderíamos ainda considerar isso uma reacção automática, mas, se ele fizesse trejeitos de dor e mostrasse sofrer, já teríamos a sensação de que veríamos *dentro dele*.

Mas e se ele fizesse sempre exactamente o mesmo trejeito de sofrimento?

43. Seria como se se tornasse *transparente* para nós através de uma expressão facial humana.

44. Quem tem uma alma tem de ser capaz de dor, alegria, desgosto etc., etc. E, para sermos capazes de nos lembrar, de tomar resoluções, de planear algo, precisamos da expressão linguística.

45. As coisas não se passam como se eu tivesse em mim evidência directa do meu elemento anímico, e ele apenas tivesse uma evidência indirecta. Antes, ele tem uma evidência disso, eu (porém) não.

46. Mas se disséssemos que esta evidência torna o anímico apenas provável, tal seria equívoco e poderia ter um significado verdadeiro e falso. E, em todo o caso, não que a evidência estivesse ligada apenas experimentalmente ao anímico (como um sintoma a uma doença).

47. Porque não diríamos: "A evidência do anímico em outrem é o exterior"?

Então não existiria evidência do interior exterior e mediata, e interior e imediata¹.

¹ Diversas variantes.

48. E a evidência, a ser incerta, não o é, porque seria somente evidência exterior.

49. Que o actor possa apresentar o desgosto mostra a incerteza da evidência, mas que ele possa apresentar o *desgosto* mostra também a realidade da evidência.

50. Não é a relação do interior com o exterior que explica a incerteza da evidência, mas, ao invés, esta relação é apenas uma apresentação pictórica desta incerteza.

51. Podemos de facto não só apresentar o anímico no palco, como também nos é dada a ilusão de uma ferida ou de uma montanha.

Não é, portanto, a única característica do anímico o facto de podermos representá-lo em palco¹.

52. Porque dizemos: “Eu não sabia o que se passou por detrás desta testa”, apesar de nos ser completamente indiferente o que acontece por detrás da testa de uma pessoa. A nossa incerteza não se refere de todo a processos no interior; e refere-se ao anímico, logo que o anímico encontra a sua expressão no corpóreo.

A uma incerteza a respeito do interior corresponde, portanto, uma incerteza sobre o exterior.

Tal como a uma incerteza a respeito do número que resulta de um cálculo corresponde uma incerteza sobre o sinal numérico que estará no fim do cálculo.

¹ Var.: “poder apresentá-lo ilusoriamente”.

53. E isso *não* significa, em geral, que a incerteza acerca de algo anímico¹ se possa exprimir como incerteza acerca do exterior.

É certo que, tal como a mágoa tem essencialmente uma expressão nas fisionomias, eu posso não estar em situação de descrever uma fisionomia de outro modo a não ser através da expressão “cheio de mágoa”.

54. Poderia alguém declarar em tribunal: “Sei que ele pensou naquela altura em...”? Ora bem, uma tal declaração poderia ser admitida ou não. Talvez se viesse a julgar que alguém que conhece o acusado há já tantos anos poderia depreender da sua fisionomia o que este pensa em determinado caso. Talvez não se admitisse, porém, um tal depoimento em nenhum caso, e a opinião fosse que nenhuma *declaração* do acusado poderia ser reproduzida, se tal se destinasse apenas à descrição dos seus acontecimentos anímicos.

55. “Não sei com que contar em relação a estas pessoas.” E para que queria eu saber com que contar em relação a estas pessoas? – Não são as suas reacções o que me desorienta? Que eu não posso, por exemplo, prever; que estão continuamente a surpreender-me?

“Ele reage aparentemente de modo ilógico.” E isso significa: inconsequentemente.

56. Não saber com que contar em relação a alguma coisa significa que sabemos com que contar em relação a outras

¹ Var.: “interior”.

coisas. Isso expressa-se por vezes do seguinte modo, conseguiríamos “imaginar” o que sucede em outrem. Isto soa como se saber o que acontece em outrem fosse um *representar* de tal acontecimento. Se, por exemplo, eu soubesse que alguém me odeia, sentiria uma espécie de cópia desse ódio. Esta opinião assenta numa série de ideias falsas. Usa-se de facto as palavras “imaginar o ódio (etc.) de outrem”, podem até estar em jogo também imagens mentais, ou talvez façamos nessa altura uma cara semelhante à de quem está cheio de ódio.

57. O jogo de linguagem está estabelecido de antemão de modo que uma comparação com outros jogos de linguagem pode levar a uma imagem “dentro-fora”. Mas a isso acresce a incerteza factual que se prende ao adivinhar¹ dos acontecimentos anímicos de outrem. Pois seria – como já foi dito – bem possível que este reconhecimento fosse muito mais certo do que é. Sim, que a dissimulação acontecesse principalmente através de um *esconder* do rosto (por exemplo). Quer dizer: a dissimulação seria igualmente possível, mesmo se não pudéssemos esconder o nosso rosto.

58. Mas *não* é verdade que a incerteza no reconhecimento da irritação (por exemplo) seja simplesmente a incerteza sobre a sua conduta futura. Reside antes no conceito uma incerteza de critérios. Por vezes é como que transparente, outras vezes, não. E é enganador pensar a verdadeira irritação, por assim dizer, como expressão facial de um rosto

¹ Var.: “reconhecer”.

interior, de modo que esta expressão facial esteja definida de modo completamente claro, e que não seja certo somente segundo o exterior se a alma tem realmente esta expressão.

59. Pois, ainda que ele próprio diga, sem mentir, que estava algo irritado, isso não significa que ele tenha visto então em si aquele rosto a que chamamos “irritado”. Não deixamos de ter somente uma reacção verbal da sua parte, e ainda não está totalmente claro o quanto ela *significa*. A IMAGEM é clara, mas não a sua aplicação.

60. Pois ainda que eu próprio diga “Irritei-me um pouco com ele” – como é que sei com tanta exactidão a aplicação destas palavras? Será ela tão clara? Ora, trata-se apenas de uma declaração.

61. Mas não sei eu porventura o que quero dizer com aquilo que digo? “Sei muito bem qual é o estado em mim que designo assim.” Isso não quer dizer nada. Sei como se aplica a palavra e ora a digo sem escrúpulos, ora hesito e digo qualquer coisa como que não me “irritei *exactamente*” ou algo semelhante. Mas não é *desta* indeterminação que estava a falar. Também quando digo sem hesitar que me irritei, não se constitui, por isso, quão certas são as consequências subsequentes deste sinal.

62. Quando disse que era uma indeterminação na aplicação não queria dizer que não soubesse realmente quando devo dizer tais palavras (como seria o caso se eu não entendesse bem o português).

63. Não nos podemos justamente esquecer de *que* ligações são feitas, quando aprendemos a usar expressões como “irrito-me”.

64. E não penses num *adivinhar* do significado correcto através da criança, pois, se ela o adivinhou *correctamente*, tem de o mostrar, por seu turno, no seu emprego das palavras.

65. Dizemos: “Pensem em pessoas que não conhecem *este* jogo de linguagem”. Mas nem por isso temos uma representação clara da vida dessas pessoas no que difere da nossa. Ainda não sabemos o que devemos imaginar; pois a vida dessas pessoas deverá corresponder, não nos devemos esquecer, ao que sobeja à nossa, e deve ser primeiramente determinado o que designaríamos, nas novas circunstâncias, uma vida correspondente à nossa.

Não é como se disséssemos: Há pessoas que jogam xadrez sem o rei? Surgem logo perguntas: Quem ganha então, quem perde, entre outras. Tens de tomar decisões *de maior alcance*, que tu ainda não prevês naquela determinação inicial. Tal como não prevês decerto a técnica originária, que só te é familiar de caso para caso¹.

66. À dissimulação pertence também que consideremos possível a dissimulação em outrem.

¹ Esta observação e as seguintes foram publicadas em *Anotações sobre as Cores* (III, §§ 296-350), editadas por G. E. M. Anscombe (Blackwell, 1977). Omitimos aqui uma observação (n.º 317, pp. 58-59, em *Anotações sobre as Cores*) que já fora impressa em *Cultura e Valor*.

67. Se as pessoas se comportassem de tal modo que pudessemos supor dissimulação, mas se essas mesmas pessoas não mostrassem desconfiança entre si, então não surgiria a imagem de pessoas que dissimulam.

68. "Temos de nos admirar constantemente com estas pessoas."

69. Poderíamos apresentar certas pessoas no palco e pôr na sua boca os seus apartes, que não pronunciariam naturalmente na vida real, mas que corresponderiam aos seus pensamentos. Mas não podemos apresentar assim estrangeiros. Mesmo que pudessemos prever as suas acções, não poderíamos pôr-lhes na boca os apartes adequados. E, no entanto, há qualquer coisa de falso mesmo neste modo de ver as coisas. Pois alguém poderia, enquanto age, dizer algo de si para si, e isso poderia ser, por exemplo, completamente convencional.

70. Que eu possa ser amigo de uma pessoa assenta no facto de ter *possibilidades* iguais, ou semelhantes, a mim.

71. Seria correcto dizer que nos nossos conceitos se espelha a nossa vida?

Eles estão no meio dela.

72. A regularidade da nossa linguagem impregna a nossa vida.

73. De quem diríamos que não tem o nosso conceito de dor? Poderia supor que ele não conhece dores, mas vou

supor que as conhece; ele profere assim expressões de dor e poder-se-ia ensinar-lhe as palavras “Tenho dores”. Será também capaz de se lembrar das suas dores? – Deverá reconhecer as manifestações de dor de outrem enquanto tal; e como é que isso se mostra? Deverá mostrar compadecimento? Deverá compreender as dores representadas *como tal*?

74. “Não sei *quão* irritado está.” “Não sei se ele estava *realmente* irritado.” – Sabê-lo-á ele mesmo? Então pergunta-se-lhe, e ele diz “Sim, estava”.

75. O que é então: a *incerteza* sobre se outrem estava irritado? É um estado de alma de quem não tem certezas? Porque nos deve ocupar? Aquela reside no uso da declaração “Ele está irritado”.

76. Mas, se uma pessoa não tem certezas, outra pode ter a certeza: ela “conhece a expressão facial” desta pessoa, quando está irritada. Como é que aprende a conhecer este sinal da irritação como tal? Não é fácil dizê-lo.

77. Mas não só: “O que significa não ter a certeza sobre o estado de outrem?” – como também: “Que significa ‘*saber*, ter a certeza de que outrem está irritado’”?

78. Aqui poderíamos perguntar o que é que realmente quero, em que medida quero tratar da gramática.

79. Há algo em comum entre a certeza de que ele me visitará e a certeza de que ele está irritado. Também há algo

em comum ao ténis e ao xadrez, mas ninguém diria aqui: “É muito simples: ambos se jogam, só que de modo diferente”. Neste caso, vê-se a dissemelhança com “Ele come ora uma maçã, ora uma pêra”, ao passo que naquele caso não se vê tão facilmente.

80. “Sei que ele chegou ontem” – “Sei que $2 \times 2 = 4$.” – “Sei que ele tinha dores” – “Sei que está ali uma mesa.”

81. Sei em todos os casos, só que de cada vez sei algo diferente? *Claro está* –, mas os jogos de linguagem são de longe mais diferentes do que estamos conscientes nestas frases.

82. “O mundo dos objectos físicos e o mundo da consciência.” Que sei *desta*? Aquilo que me ensinam os meus sentidos? Ou seja, é como quando se vê, ouve, sente, etc., etc. – Mas aprendo realmente isso? Ou aprendo como é isso, quando *eu agora* vejo, oiço, etc., e *creio* que antes também era assim?

83. O que é intrinsecamente o “*mundo*” da consciência? Sobre isso diria: “Aquilo que sucede no meu espírito, que está a suceder agora nele, aquilo que vejo, oiço,...” Não poderíamos simplificar isso e dizer: “Aquilo que estou a ver agora”? –

84. A pergunta é óbvia: Como é que “comparamos” objectos físicos – como comparamos vivências?

85. O que é intrinsecamente o “mundo da consciência”? – aquilo que está na minha consciência: aquilo que estou

agora a ver, ouvir, sentir... – E o que é que estou a ver, por exemplo, agora? A resposta a isso não pode ser: “Bem, *tudo isso*”, acompanhada de um gesto abrangente.

86. Observo esta mancha. “Agora é *assim*” – ao dizê-lo aponto eventualmente para uma imagem. Posso *observar* constantemente a mesma coisa, e aquilo que *vejo* pode permanecer igual ou pode modificar-se. Aquilo que observo e aquilo que vejo não têm a mesma (espécie de) identidade. Pois as palavras “esta mancha”, por exemplo, não deixam reconhecer a (espécie de) identidade que viso.

87. “A psicologia descreve os fenómenos do daltonismo e também da visão normal.” O que é que são os “fenómenos do daltonismo”? Sem dúvida que são as reacções do daltónico através das quais ele se distingue de uma pessoa normal. Mas não *todas* as reacções do daltónico, por exemplo, não aquelas pelas quais ele se distingue do cego. – Posso ensinar a um cego o que é ver, ou posso ensiná-lo àquele que vê? Isto não significa nada. Pois que significa: descrever o *ver*? Mas posso ensinar às pessoas o significado da palavra “cego” e “com visão”, e mesmo ensiná-la a quem vê, bem como ao cego. Sabe o cego então como é ver? Mas sabe-o aquele que vê? Sabe também o que é ter consciência?

Mas não pode o psicólogo observar a diferença entre a conduta de quem vê e a do cego? (O meteorologista a diferença entre a chuva e a seca?) É que poder-se-ia, por exemplo, observar a diferença da conduta de ratos aos quais se tirou os bigodes e daqueles indemnes. E poderíamos designar o papel deste aparelho de teste como

descrever. – A vida do cego é diferente da vida daquele que vê.

88. A pessoa normal pode, por exemplo, aprender a escrever um ditado. O que é isso? Ora, um fala, o outro escreve aquilo que aquele diz. Se ele disser, por exemplo, a letra *a*, o outro escreve o sinal “a”, etc. – Não tem então quem *compreende* esta explicação ou de já conhecer o jogo, só que talvez não por este nome –, ou de o ter conhecido através da descrição? Mas Carlos Magno entendeu, sem dúvida, o princípio da escrita, e, no entanto, não conseguiu aprender a escrever¹. Deste modo, quem consegue compreender a descrição da técnica nem por isso consegue adquiri-la. Mas há justamente dois casos do não-conseguir-adquirir. Num, pura e simplesmente não alcançamos uma destreza, no outro, falta-nos a compreensão. Podemos *explicar* a alguém um jogo: este pode compreender esta explicação, mas não conseguir aprender o jogo, ou ser incapaz de compreender uma explicação do jogo. Mas também se pode pensar o contrário.

89. “Tu vês a árvore, o cego não a vê.” Isso é o que eu teria de dizer a alguém que vê. E a um cego, portanto, teria de dizer: “Tu não vês a árvore, nós vemo-la”? Como é que se passariam as coisas se o cego acreditasse que via, ou eu acreditasse que não conseguia ver?

90. É um fenómeno que eu veja a árvore? É-o o facto de eu reconhecer correctamente isto como uma árvore, de eu não ser cego.

¹ Ver *Cultura e Valor*, p. 111.

91. É “Vejo uma árvore”, enquanto manifestação da impressão visual, a descrição de um fenómeno? *De que fenómeno?* Como é que consigo explicar isto a alguém?

E não é, todavia, um fenómeno para outrem que *eu* tenha esta impressão visual? Pois é algo que ele observa, mas não algo que eu observe.

As palavras “Eu vejo uma árvore” não são a descrição de um fenómeno. (Eu não poderia dizer, por exemplo, “Eu vejo uma árvore! Que notável!”, mas podia dizer: “Eu vejo uma árvore, apesar de não estar lá nenhuma! Que notável!”)

92. Ou devo dizer: “A impressão não é um fenómeno; que L.W. tenha esta impressão é”?

93. (Poderíamos imaginar alguém que descreva a si próprio alguma coisa, em voz alta, como que num sonho, sem usar o pronome da primeira pessoa.)

94. Observar não é o mesmo que considerar ou olhar.

“Considera esta cor e diz o que te lembra.” Se a cor se modificar, já não estarás a considerar a cor que eu pretendia.

Observamos para ver o que não veríamos se não observássemos.

95. Dizemos por exemplo: “Considera esta cor durante algum tempo”. Não fazemos isso para *ver* mais do que teríamos visto à primeira vista.

96. Poderia estar numa “Psicologia” a frase: “Há pessoas que *vêem*”?

Então seria falso? – Mas a quem se estaria a comunicar algo neste caso? (E não quero dizer apenas: o que é comunicado é conhecido já há muito tempo.)

97. Será que me é familiar o facto de que eu vejo?

98. Poderíamos querer dizer: Se não houvesse tais pessoas, também não haveria o conceito de *ver*. – Mas não poderiam os habitantes de Marte dizer qualquer coisa do género? Entre nós, conheceram primeiro, por mero acaso, cegos.

99. E como é que pode ser sem sentido dizer “Há pessoas que vêem”, se não for sem sentido dizer que há pessoas que são cegas?

Mas o sentido da frase “Há pessoas que vêem”, quer dizer, o seu emprego possível, não é em todo o caso igualmente claro.

100. Não poderia ser o *ver* uma *excepção*? Mas nem os cegos nem os que vêem poderiam *descrever* isso, a não ser como capacidade de fazer isto e aquilo. Por exemplo, jogar também certos jogos de linguagem; mas então devemos prestar atenção a como descrevemos estes jogos de linguagem.

101. Se dissermos “Há pessoas que vêem”, segue-se a questão: “E o que é ‘ver’?” E como devemos responder-lhe? Ensinando a quem pergunta o uso da palavra “ver”?

102. O que se passaria com a seguinte explicação: “Há pessoas que se comportam como tu e eu, e não como aquele ali, o cego”?

103. “De olhos abertos, podes atravessar a rua sem ser atropelado, etc.”

104. A lógica da *comunicação*.

105. Com o facto de uma frase com a forma de uma comunicação ter um emprego ainda não se diz nada sobre o *género* do seu emprego.

106. Pode o psicólogo comunicar-me o que é ver? O que designamos por “comunicar o que é ver”?

Não é o psicólogo que me ensina o uso da palavra “ver”.

107. Se o psicólogo nos comunicar “Há pessoas que vêem”, poderíamos perguntar-lhe “E o que designas por ‘pessoas que vêem’?” A resposta a esta pergunta seria do género “pessoas que nestas e naquelas circunstâncias reagem deste e daquele modo, comportam-se assim e assado”. “Ver” seria um termo técnico do psicólogo que no-lo explica. Ver é então algo que ele observou nas pessoas.

108. Aprendemos a usar as expressões “eu vejo...”, “ele vê...”, etc., antes de aprendermos a distinguir entre visão e cegueira.

109. “Há pessoas que conseguem falar.”, “Eu consigo dizer uma frase.”, “Eu posso pronunciar a palavra ‘frase’.”, “Como vês estou acordado.”, “Estou aqui.”

110. Há decerto um ensinamento sobre as circunstâncias nas quais uma certa frase pode ser uma comunicação. Como designarei esse ensinamento?

111. Podemos dizer que *observei* que eu e outros podemos andar de olhos abertos sem chocar e que de olhos fechados não o conseguimos fazer?

112. Se eu comunicar a alguém que não sou cego, será isso uma observação? Posso em todo o caso convencê-lo disso através do meu comportamento.

113. Um cego poderia facilmente descobrir se eu também sou cego; por exemplo, fazendo um determinado movimento com a mão e perguntando-me o que havia feito.

114. Não poderíamos imaginar uma tribo de cegos? Não conseguiria sobreviver em condições peculiares? E, como excepções, não poderia haver pessoas que vissem?

115. Supondo que um cego me diz: “Tu podes andar por qualquer lado sem chocares com alguma coisa, eu não” – seria a primeira parte da frase uma informação?

116. Ora, não me diz nada de novo.

117. Parece haver frases que têm o carácter de proposições de experiência, cuja verdade, contudo, é indisputável. Por exemplo, se supuser que são falsas, tenho de desconfiar de todos os meus juízos.

118. Há erros, em todo o caso, que aceito como habituais, e aqueles que têm outro carácter, e têm de ser apartados dos meus restantes juízos como uma *confusão* provisória. Mas não haverá também transições entre uns e outros?

119. Se introduzirmos o conceito de saber nesta investigação, isso não terá nenhum préstimo; pois saber não é um estado psicológico cujas particularidades expliquem todo o tipo de coisas. A lógica particular do conceito de “saber” não é a de um estado psicológico.

V

MS 174
(1950)

1. A manifestação de dor não está ligada em partes iguais à dor e à dissimulação.

2. Dissimular não é um conceito tão simples como o de ter dores. [Cf. *UE* I, 876]

3. Medita que tens de *ensinar* o *conceito* à criança. Tens, portanto, de lhe ensinar o jogo da evidência.

4. Que a nossa evidência torna a vivência de outrem apenas provável não nos leva longe; mas sim que este padrão dificilmente descritível da nossa experiência é uma evidência importante para nós¹.

5. Que esta oscilação é uma parte importante da nossa vida.

Mas como é que podemos dizer, no fundo, que é algo *oscilante*? Contra o quê meço a sua oscilação? Ora, há inúmeras formas de sorrir, por exemplo. E um sorriso que é um sorrir, e um sorriso que não o é.

6. De que tomamos notícia na vida? – "... Então ele sorriu." – isso pode ser infinitamente importante. Mas *tem*, pois, um pequeno trejeito facial *de* ser importante? E tem de o ser para nós mediante as prováveis consequências práticas?

7. "O que ocorre em mim não o *pode* saber ele." Mas claro que pode supô-lo. Ou seja, só não o pode *saber*. Esta-

¹ Data desta observação: 24.4.50.

mos, portanto, a fazer uma distinção no uso da palavra “saber”.

8. Mas dirá o astrónomo que prevê através de um cálculo um eclipse da Lua: naturalmente que não podemos *saber* o que o futuro traz. Exprimimo-nos assim quando não nos sentimos seguros quanto ao futuro. O homem do campo di-lo sobre o clima; mas o marceneiro não (diz) que não se pode saber se a sua cadeira se vai partir aos pedaços.

9. “Sei que ele se alegrou por me ver.” *O que sei eu?* Que consequências tem o facto? Sinto-me seguro no meu trato com ele. Mas é isso um saber?

Qual é a diferença entre supor e saber que ele se alegrou?

Se o sei, afirmá-lo-ei sem sinais de dúvida; e outrem compreenderá esta afirmação. Ora bem, ela tem certas consequências práticas, pode-se deduzir algo dela, em caso de necessidade, mas tal parece ser apenas a sua sombra.

Qual é o interesse do seu estado interior de alegria?

10. Se eu acreditar que ele se alegrou e vier a saber mais tarde que não foi isso que se passou, que consequências terá *isso*?

11. Que diferença faz acreditar primeiro que ele se alegrou e então descobrir que não era verdade?

12. Gostaríamos de projectar tudo no seu interior. É *disto* que se trata.

Pois assim escapamos à dificuldade de descrever o *campo* da frase¹.

13. É exactamente como se disséssemos: “A gasolina tem a estrutura  ” significa: os átomos estão dispostos *deste modo*.

14. Mas por, que digo que “projecto” tudo no seu interior? Não reside no interior? Não *reside* no interior, *é* o interior. E isto é apenas uma classificação lógica *superficial* e não a descrição de que precisamos.

15. Não “*projectamos*” nada no seu interior; damos apenas uma explicação que não nos leva a mais nada.

16. Imagina que a alma era um rosto, e que, quando alguém sorri, esse rosto oculto sorri. Ponhamos as coisas assim – mas agora queremos saber que importância tem esse sorriso (ou qualquer que seja a expressão facial).

17. Sim, a nossa expressão habitual até poderia ser: “Ao ver-me, o seu rosto interior sorriu”, etc.

18. Primeira pergunta: como é que sabemos se ajuíza que o seu rosto interior sorriu? Segunda pergunta: que importância tem? — Mas ambas estão ligadas. E poderíamos colocar uma pergunta *diferente*, ainda que aparentada: que importância tem o seu sorriso – *exterior*? Pois se o interior tem importância, também o exterior – de modo (algo) diferente – tem de a ter.

¹ Var.: “presta contas do *campo* do enunciado”.

19. (Não é fácil compreender que as minhas manipulações são justificadas.)

20. Mas então se “sei que ele se alegrou”, *certamente não* significa: sei que ele sorriu, é algo diferente o que sei e aquilo que aqui importa.

21. Pois o sorriso interior poderia até, em certas circunstâncias, substituir um sorriso exterior, e a pergunta sobre o *significado* (continuará) sem ser respondida.

22. “Tenho a certeza de que ele se alegrou por me ver” é algo que poderia ser declarado num tribunal. Aqui, as possíveis consequências “práticas” são claras. E também o seriam se a declaração fosse “Tenho a certeza de que ele não se alegrou, mas dissimulou”. O que se deve esperar de quem se alegrou e de quem finge alegria é diferente.

23. Mas importar-me-á que outrem se alegre realmente por me ver, porque isso tem outras consequências? Sinto-me bem, se *essa* pessoa (com *esse* passado etc.) se comportar *desse modo*. E o “*desse modo*” é, claro está, um padrão muito complicado.

24. Se não quisermos RESOLVER problemas filosóficos – porque não desistimos de nos ocupar com eles. Pois resolvê-los significa modificar o seu ponto de vista, o antigo modo de pensar. Se não o quiseres fazer, deves considerar os problemas como insolúveis.

25. Está sempre pressuposto que aquele que sorri é uma pessoa, não que aquilo que sorri é um corpo humano.

Também estão pressupostas determinadas circunstâncias e conexões do sorriso com outras formas da conduta. Mas, estando tudo isso pressuposto, o sorriso de outrem é-me agradável.

Se perguntar a alguém na rua por um caminho, é-me mais grata uma resposta amistosa do que uma hostil. Reajo imediatamente à conduta de outrem. Pressuponho o *interior* na medida em que pressuponho uma *pessoa*.

26. O “interior” é uma ilusão. Quer dizer: o complexo de ideias no seu todo ao qual se alude com esta palavra é como uma cortina pintada corrida à frente da cena do genuíno emprego da palavra.

27. Parece-me: se não podemos realmente *saber* se alguém está irritado (por exemplo), também não podemos realmente crê-lo ou supô-lo.

28. Não é verdade que também posso “saber” aquilo de que posso “ter a certeza”?

29. Não seria ridículo que um advogado, na sala de audiências, dissesse que a testemunha não podia *saber* que alguém se encolerizou, porquanto a cólera é algo interior? – Então também não podemos saber se o enforcamento é uma pena.

30. Quem diz “não podemos saber *isso*” está a fazer uma distinção entre jogos de linguagem. Diz: em *tais* jogos de linguagem há um saber, em *tais* não. E desse modo limita o conceito de “saber”.

31. Esta limitação poderia ser de préstimo, se acentuasse uma diferença importante a que o nosso uso habitual da linguagem não atende. Mas creio que não é o que se passa.

32. Mas não é a certeza matemática maior que qualquer certeza física, e, por maioria de razão, superior, desde logo, à certeza sobre o que outrem sente?

33. E não podemos exprimir a maior certeza da matemática precisamente deste modo: há na matemática um saber?

34. Na matemática, uma evidência determinada, enunciável claramente, não deixa espaço para dúvidas. O que não acontece quando sabemos que alguém se alegrou.

Se um cálculo tem por resultado isto ou aquilo é algo que não se disputará por muito tempo num tribunal; mas sim sobre se alguém estava irritado ou não.

Mas segue-se daí que podemos saber uma coisa e a outra não? O mais provável é que, num caso, saibamos quase sempre a decisão e, no outro, *frequentemente* não a saibamos.

35. Quando dizemos que nunca se sabe se outrem sentiu realmente deste e daquele modo, não é porque talvez, na realidade, sentiu de facto diferentemente, mas sim porque, por assim dizer, Deus também não pode *saber* que a pessoa sentiu de tal modo.

36. Estou convencido, por exemplo, que o meu amigo se alegra por me ver. Mas então digo a mim mesmo, na me-

dida em que filósofo, que poderia decerto ser diferente; talvez só se faça passar por tal. Mas simultaneamente digo a mim mesmo que ainda que ele próprio o admitisse, eu não teria a certeza completa de que ele não se estaria a enganar, que se conhece a si mesmo. Há, pois, em todo o jogo uma indeterminação.

Poderíamos dizer: num jogo no qual as regras são indeterminadas não *podemos* saber quem ganhou e quem perdeu.

37. Há um “porquê” para o qual a resposta não admite nenhuma previsão. É o que se passa por exemplo com explicações animistas. Muitas das explicações de Freud ou de Goethe na teoria das cores são deste género. A explicação dá-nos uma analogia. E então o fenómeno deixa de estar isolado e passa a estar ligado a outros, e ficamos sossegados.

38. Se alguém “finge uma amizade e por fim mostra, ou confessa, os seus verdadeiros sentimentos”, não pensamos habitualmente em pôr em dúvida esta confissão¹ e em dizer igualmente aqui que não podemos saber o que realmente ocorre nele. Parece antes que se alcançou a *certeza*.

39. O importante é: posso saber a partir de certos sinais e do conhecimento de uma pessoa que essa pessoa se alegra, etc. Mas não posso descrever as minhas observações a uma terceira pessoa e, mesmo que ela acredite nelas, convencê-lo da autenticidade daquela alegria, etc.

¹ Var.: “esta evidência”.

40. Dizemos de uma manifestação de sentimentos “Parece autêntica”. E que sentido teria se não houvesse critérios de autenticidade *convincentes*? “Isto parece autêntico” só tem sentido se existir um “Isto é autêntico”.

41. “Este choro produz uma impressão autêntica” – ou seja, existe um choro *autêntico*. Ou seja, há um critério para isso. “Mas não um critério *certo*!”

42. Como se distingue alguém que reconhece um critério certo de alguém que o não faz?

43. Mas significará então não reconhecer um critério certo: nunca ter a certeza de que outrem sente deste ou daquele modo? Não posso ter a certeza completa e, no entanto, não reconhecer um critério? Tenho (comporto-me como se tivesse) a certeza e não sei porventura *porque* tenho a certeza.

44. Como se passariam as coisas se todas as pessoas nunca tivessem a certeza dos sentimentos de outrem? Estariam aparentemente sempre em dúvida, estariam sempre a fazer caretas ou gestos de dúvida, no momento em que se compadecessem das outras, etc. – Mas se puséssemos de parte estes gestos *permanentes*, *porque* são permanentes, que conduta sobejaria então? Talvez uma conduta fria, interessada apenas superficialmente? Mas então não precisaríamos de interpretar a sua conduta, por seu turno, como expressão da dúvida. – Ou seja, nada significa que *todos sempre...*

45. Há incerteza e há certeza; mas daí não se segue que haja critérios certos.

46. O que se passaria se alguém dissesse: “Sei que ele se alegra” nada mais significa do que tenho a certeza da sua alegria, portanto: *eu* reajo a tal pessoa deste e daquele modo, nomeadamente sem insegurança. Seria mais ou menos como se “Sei que tudo é pelo melhor” fosse a expressão da minha própria tomada de posição relativamente a tudo o que vier a suceder. Haveria aqui motivo para dizer que isso não é de facto um saber. A última afirmação de que tudo é pelo melhor também não convenceria ninguém numa sala de audiências de um tribunal.

47. E aqui reside algo importante: a afirmação “sei que ele se alegra” também não teria mais validade, decerto, na sala de audiências de um tribunal, do que: “Tenho a impressão certa de que ele se alegra”. O caso não seria igual ao de um físico que afirmasse que tinha feito esta experiência e que esta teria como resultado *isto*; ou ao de um mate-mático que fizesse uma afirmação sobre um cálculo. – Se conhecesse outrem há muito tempo, o tribunal também teria a minha afirmação como válida, atribuir-lhe-ia peso. Mas a minha certeza absoluta não significaria para ele um *saber*. Pois de um saber teria de extrair conclusões completamente determinadas.

48. E não poderíamos opor: “*Eu* extraio conclusões determinadas do meu saber, ainda que mais ninguém o possa fazer” – pois *conclusões* são algo que tem de ser válido para todos.

49. A ligação da evidência com aquilo de que é evidência não é aqui forçosa. E *não* quero dizer: “a ligação do exterior com o interior”.

50. Até poderíamos dizer: a incerteza sobre o interior é uma incerteza sobre algo exterior.

51. Se “Sei...” significasse: posso convencer outrem, se ele fizer fé na evidência, então podemos dizer: Posso de facto ter tanta certeza sobre a sua disposição como sobre a verdade de uma proposição matemática, mas é, contudo, falso dizer que eu *sei* qual é a sua disposição.

[Mas é falso dizer: saber é um estado de alma diferente de ter a certeza. (Eu é uma pessoa diferente de L.W.)]

52. Quer dizer: “saber” é um conceito psicológico de espécie diferente de “ter a certeza”, “estar convencido”, “crer”, “supor”, etc. A evidência do saber é de outra ordem.

53. O exemplo de Russell: “Sei que o actual Primeiro-Ministro é careca”; quem diz isto tem a certeza, nomeadamente porque crê erradamente que X é o Primeiro-Ministro; mas também o actual é careca e assim a sua *afirmação* é verdadeira e, no entanto, ele não o *sabe*.

54. “Sei que é assim” é decerto uma expressão da minha certeza absoluta, mas seguem-se daquela outras coisas para lá do facto de eu ter a certeza.

55. Em primeiro lugar, “Não posso saber quais são os seus sentimentos” *não* significa naturalmente: ... em oposição aos *meus*. Em segundo lugar, não significa: nunca posso ter a certeza dos seus sentimentos.

56. Afirmção: “Sei que a garrafa esteve ali.” – “Como é que sabes isso?” – “Vi-a lá.” — Se a afirmação for: “Sei

que ele se alegrou”, e se perguntar “Como é que sabes isso?” – qual é a resposta? Não é simplesmente a descrição de um estado de coisas físico. Pertence a isso, por exemplo, que eu conheça a pessoa em causa. Se for exibido um filme na sala de audiências de um tribunal, no qual a cena no seu todo seja reproduzida, o seu jogo fisionómico, os seus gestos, a sua voz, isso poderá por vezes actuar muito convincentemente. Pelo menos, se ele não for um actor. Mas só actua, por exemplo, se os que julgam a cena pertencerem à mesma cultura. Eu não saberia, por exemplo, qual o aspecto da alegria autêntica entre os Chineses.

57. Não pautamos a nossa atenção visual pelo facto de alguém não poder *saber* o que outrem vivencia, de uma vivência ser em certo sentido um segredo de quem a tem, mas sim pelas regras da evidência em geral que se referem a vivências.

58. É importante, por exemplo, que tenhamos de “*conhecer*” uma pessoa, a fim de podermos julgar que significado deve ser atribuído a uma das suas manifestações de sentimentos, apesar de não se poder descrever o que nela se conhece.

É igualmente importante que não consigamos dizer em que consistem as consequências por essência observáveis de um estado interior. Se ele, por exemplo, se alegrou realmente, o que se deve esperar dele e o que não se deve esperar? Há naturalmente tais consequências características, mas não se podem descrever como as reacções que caracterizam um estado de um objecto físico.

59. Também se deve meditar no seguinte: autenticidade e inautenticidade não são as únicas características essenciais da expressão de sentimentos. Não se deve dizer, por exemplo, que um gato que ronrona e logo a seguir arranha alguém esteja a dissimular. Poderia acontecer que uma pessoa que emitisse sinais de alegria se comportasse de modo totalmente inesperado, e que nós não pudéssemos dizer, apesar disso, que a primeira expressão não tinha sido autêntica.

60. Parece-me pouco certo que só possa haver expressões de sentimentos autênticas ou dissimuladas, tal como só pode haver acordes maiores ou menores.

VI

MS 176
(1951)

1. “Pode-se saber o que acontece em outrem tal como ele próprio o sabe?” — Mas como o sabe ele? Pode exprimir a sua vivência. Não entra em jogo uma dúvida nele sobre se tem realmente essa vivência – análoga à dúvida sobre se terá realmente essa ou aquela doença; e, por isso, é falso dizer que ele sabe o que vivencia. Outrem pode muito bem duvidar se aquele tem esta vivência. A dúvida entra em jogo, mas precisamente por isso também é possível que exista uma certeza completa¹.

2. Devo ter menos certeza de que alguém sofre com dores do que $12 \times 12 = 144$?

3. E, no entanto, dizemos por vezes que não podemos saber isso. Sobretudo, não podemos prová-lo. Quer dizer: nada há aqui do género de uma prova que se apoie em princípios reconhecidos (universais).

4. Mas como é que posso ver o que está nele? Entre mim e a sua vivência está sempre a expressão!

Aqui está a imagem: ele vê-la imediatamente, eu apenas mediamente. Mas não é assim que as coisas se passam. Ele não está a ver algo e a descrever-no-lo.

5. Se “acontece algo nele”, claro está que não o vejo, mas quem saberá se ele próprio o vê. ---

6. Não vejo realmente com frequência o que acontece nele? – “Sim, mas não como ele mesmo o percebe. Vejo

¹ Data na página anterior do MS: “14.4.<51>”.

que tem dores, mas, ao fazê-lo, não sinto dores. E, se sentisse, não seriam as dele.” Isso nada significa. – Por outro lado, seria pensável que se pudesse estabelecer uma ligação a outrem de modo a que eu sentisse as mesmas dores (quer dizer, o mesmo tipo de “dor”), e no mesmo sítio, como outrem. Mas que isso seja o caso é algo que teria de ser verificado através da expressão de dor de ambos.

7. E, se se confirmasse este género de familiarização com a dor de outrem, seria pensável que o aplicássemos contra a expressão de dor de uma pessoa, portanto, que se desconfiasse da sua manifestação, se esta estivesse em contradição com aquele teste.

E também poderíamos imaginar que existissem homens que se pautassem *originariamente* por aquele método, e designassem por “dor” aquilo que é investigado através daquele. Então o conceito de “dor” seria aparentado com o nosso, mas diferente dele. (Naturalmente que não importaria se eles designam esse seu conceito com a mesma palavra que nós usamos para o conceito aparentado, mas sim apenas que aquele fosse na sua vida o *analogon* ao nosso conceito de dor.)

8. A este *analogon* do nosso conceito falta aquela incerteza da evidência do nosso. Neste ponto, os nossos conceitos não seriam semelhantes.

9. (Se designarmos aquele conceito análogo por “dor”, essas pessoas podem crer que têm dores e também duvidar de tal. Mas se alguém quisesse dizer: “Então não existe *nenhuma* semelhança essencial entre os conceitos” – pode-

mos contrapor: há aqui diferenças enormes, mas também grandes semelhanças.)

10. Poderíamos imaginar que se emprega um género de termómetro para verificar se alguém tem “dores”. Se essa pessoa gritar ou gemer, pomos-lhe o termómetro e só quando este mostrar uma dada graduação começamos a compadecer-nos de quem sofre e a tratá-lo como aquele que “tem manifestamente dores”.

11. Está a indeterminação na lógica do conceito de dor ligada à ausência factual de certas possibilidades físicas de ler pensamentos e sentimentos? — Se isto é uma questão de causalidade – como é que lhe posso responder?

12. A questão poderia ser colocada realmente do seguinte modo: como depende aquilo que é importante para nós do que é fisicamente possível?

13. Onde a medição não é importante não medimos, mesmo que o *possamos* fazer.

14. “É¹ a impossibilidade de saber o que acontece em outrem física ou lógica? Se for ambas as coisas – como se ligam?”

Por agora: pode-se pensar em possibilidades de perscrutar outrem que não existem na realidade. Existe, portanto, uma impossibilidade física.

¹ Data “15.4.<51>”.

A impossibilidade lógica reside na ausência de regras exactas da evidência. (Daí que nos exprimamos por vezes assim: “Podemos estar sempre errados; nunca podemos ter a certeza; o que nós observamos pode continuar a ser dissimulação”. Apesar de a dissimulação ser apenas uma das muitas causas possíveis de um juízo falso.) — Podemos imaginar uma Aritmética na qual os exercícios com números pequenos podem ser sempre resolvidos com certeza, mas os resultados tornam-se tanto mais incertos quanto maiores são os números. De tal modo que as pessoas que possuem esta arte de calcular declaram que nunca se pode estar completamente certo do produto de dois números grandes, e também não se pode indicar uma fronteira entre números pequenos e grandes.

Mas naturalmente que não é verdade que nunca tenhamos a certeza dos acontecimentos anímicos em outrem. Temos a certeza disso em inúmeros casos.

E permanece a questão de saber se desistiríamos do nosso jogo de linguagem, que assenta numa “evidência imponderável” e que conduz frequentemente à incerteza, se tivéssemos a possibilidade de o trocar por um mais exacto, que, por atacado, teria consequências semelhantes. Poderíamos – por exemplo – trabalhar com um “detector de mentiras” mecânico e redefinir uma mentira como aquilo que produz uma determinada graduação no detector de mentiras.

Ou seja, a questão é: modificaríamos a nossa forma de vida, se isto e aquilo fosse colocado à nossa disposição? – E como é que eu poderia responder a esta questão?

GLOSSÁRIO

- Abrichtung* - adestramento
Absicht - intenção / ponto de vista
Ähnlichkeit - aparência / semelhança
Anwendung - aplicação
auffallen - chamar a atenção / ser-se impressionado
aufleuchten - despontar (do aspecto)
ausdenken - imaginar
Ausdruck - expressão
Äusserung - expressão / exteriorização / manifestação
Bedeutung - significado
Bedeutungserlebnis - vivência do significado
Begleiterscheinung - fenómeno concomitante
Benahmen - comportamento
Deutung - interpretação
Eindruck - impressão
Empfindung - sensação
Erfahrung - experiência
Erfahrungssatz - proposição de experiência
Erklärung - explicação
Erläuterung - elucidação
Erlebnis - experiência / vivência
Erscheinung - fenómeno / manifestação
fürchten - temer / ter medo
Gefühl - sensação / sentimento
Gegenstand - objecto
Geisteszustand - estado de espírito
Gesichtseindruck - impressão visual
Heuchelei - fingimento
Lebensmuster - padrão de vida

Meinen – querer dizer
Mitteilung – comunicação / informação
Nachdenken – reflexão
Sachverhalt – estado de coisas
Satz – frase / proposição
Satzform – forma proposicional
Seelezustand – estado de alma
Selbstbeobachtung / *Selbstbetrachtung* – auto-observação
sich fürchten – amedrontar-se
Sinn – sentido
Sprachgebrauch – uso da linguagem
Sprachspiel – jogo de linguagem
Unwirklichkeit – irrealidade
Täuschung – ilusão
Verstellung – dissimulação / fingimento
Verwendung – emprego
Vorhersage – predição / previsão
(sich) vorstellen – (imaginar) / representar
Vorstellungsbild – imagem mental
Wirklichkeit – realidade
Wortreaktion – reacção verbal
Zeichenregel – regra simbólica

ÍNDICE

VIVÊNCIA E SIGNIFICADO	5
BIBLIOGRAFIA	27
APRESENTAÇÃO HISTÓRICO-FILOLÓGICA	29
NOTA PRÉVIA DOS TRADUTORES	43

VOLUME I

Estudos preliminares para a Parte II de *Investigações Filosóficas*

PREFÁCIO DOS EDITORES	47
ESTUDOS PRELIMINARES PARA A SEGUNDA PARTE DE <i>INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS</i> – MSS 137-138 (1948-1949)	49

VOLUME II
O interior e o exterior
1949-1951

PREFÁCIO DOS EDITORES	245
I MS 169 (cerca de 1949)	249
II MS 170 (cerca de 1949)	309
III MS 171 (1949 ou 1950)	315
IV MS 173 (1950)	323
V MS 174 (1950)	349
VI MS 176 (1951)	363
GLOSSÁRIO	369

Esta 2.^a edição de
Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia
de Ludwig Wittgenstein
foi composta, impressa e encadernada
na Publito, Artes Gráficas - Braga
para a Fundação Calouste Gulbenkian.
A tiragem é de 750 exemplares encadernados.
Junho de 2014

Depósito Legal n. ° 376457/14

ISBN 978-972-31-1198-9

the 1980s, the number of people in the population aged 65 and over has increased by 1.5 million (19.5%) and the number aged 75 and over by 0.7 million (16.5%).

There is a growing concern that the ageing population will place a heavy burden on the health services. The ageing population is more likely to be dependent on health services, and the incidence of chronic disease increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age. The ageing population is also more likely to be in poor health, and the incidence of mental illness increases with age.

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

Textos Clássicos

Próxima publicação:

Princípios de Política Económica
Walter Eucken

Manuais Universitários

Próxima publicação:

Teoria Geral do Estado,
4ª Edição Atualizada
Reinhold Zippelius

Cultura Portuguesa

Próxima publicação:

Obras Completas
Eduardo Lourenço, Vol. II

Capa de Sebastião Rodrigues

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao máximo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian.

NOTA BIOGRÁFICA:

■ **LUDWIG WITTGENSTEIN** nasceu em Viena em 1889 e morreu em Cambridge em 1951. Considerado por muitos o filósofo mais influente do século XX, é geralmente associado a diversas correntes filosóficas, tais como o positivismo lógico, o pragmatismo ou a filosofia analítica num sentido amplo. No entanto a sua obra ultrapassa as fronteiras de qualquer escola de pensamento, quer do ponto de vista do método e dos problemas que privilegia, quer até do ponto de vista do seu estilo, forjado entre o aforístico e a permanente interrogação socrática. Para além da sua obra de juventude, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), preparou desde os anos 30 o que seria a sua segunda obra unitária, as *Investigações Filosóficas*, editada dois anos após a sua morte. Aqui distancia-se do seu anterior modo de pensar, sobretudo pela forma como passa a conceber o lugar da lógica e a relação desta com a linguagem natural. A investigação sobre a estrutura lógica do mundo dá lugar à investigação da gramática da linguagem natural e da multiplicidade de jogos de linguagem. *Os Últimos Escritos Sobre a Filosofia da Psicologia* são uma selecção de manuscritos, seleccionados e publicados em dois volumes na editora britânica Basil Blackwell por G. H. von Wright e Heikki Nyman, respectivamente em 1982 e 1992. Eles reúnem a parte mais significativa das derradeiras reflexões que o filósofo foi registando desde 1949 até poucos dias antes da sua morte. O leitor não pode senão surpreender-se pela incessante formulação de novos problemas, até então não explorados, como a experiência do aspecto, a relação interior-exterior, a perspectiva da primeira pessoa ou a expressão linguística da experiência. Nestes *Últimos Escritos* o leitor reconhece facilmente uma genialidade que deseja afinal, nas palavras do próprio Wittgenstein, a clareza total e a definitiva paz filosófica.

■ **António Marques**, professor catedrático da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, director do Instituto de Filosofia da Linguagem, é autor de diversos artigos sobre a filosofia de Wittgenstein em Portugal e no estrangeiro, publicou em 2003 um livro sobre este filósofo, com o título *O Interior – Linguagem e Mente em Wittgenstein*, Gulbenkian/MCES.

■ **Nuno Venturinha**, investigador do Instituto de Filosofia da Linguagem da UNL, é presentemente bolseiro de pós-doutoramento da FCT. Tem diversos trabalhos publicados, em Portugal e no estrangeiro, designadamente sobre o pensamento de Wittgenstein.

■ **João Tiago Proença**, licenciado e mestre em Filosofia, é investigador no Instituto de Filosofia da Linguagem.