TRATADO LÓGICO-FILOSÓFICO
*
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Ludwig Wittgenstein

6.ª Edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

ISBN 978-972-31-0383-0

TRATADO LÓGICO-FILOSÓFICO

*

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Ludwig Wittgenstein

TRATADO LÓGICO-FILOSÓFICO

*

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

LUDWIG WITTGENSTEIN

Tradução e Prefácio de
M. S. Lourenço

6.ª Edição

Introdução

Alguns Comentos Sobre o «Tractatus»
de
Tiago de Oliveira

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução dos originais alemães intitulados
TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
L. Wittgenstein com introdução de
Bertrand Russell

e
PHILOSOPHICAL INVESTIGATIONS
L. Wittgenstein

Edição da Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna | Lisboa
2015
ISBN 978-972-31-0383-0

PREFÁCIO DO TRADUTOR

O texto usado para a tradução portuguesa do Tractatus Logico-Philosophicus *é o estabelecido pelos Profs. Pears e McGuiness em 1961. Este texto tem, em relação à edição* princeps *de 1921 nos* Annalen der Naturphilosophie *a vantagem de oferecer um sistema coerente de pontuação e de ortografia, além da correcção de erros de pormenor que ainda ocorrem na edição dos* Annalen der Naturphilosophie.

O texto usado para a tradução portuguesa das Philosophische Untersuchungen *é o texto Suhrkamp 1971, o qual segue até ao detalhe o texto estabelecido pela Prof. Anscombe em 1958 para Basil Blackwell, Oxford. Alguns erros que escaparam aos revisores do texto de 1958 foram subsequentemente corrigidos na edição Suhrkamp. Embora já no princípio deste século tivesse sido possível descobrir o conteúdo literário de toda a tradução de uma peça de literatura, só no fim dos anos 50 se tornou óbvio que toda a tradução de um texto filosófico é também uma produção filosófica. A doutrina por*

Nota do Editor

A tradução do título desta obra, «Tratado Lógico-Filosófico», é da responsabilidade do Editor.

meio da qual esta asserção pode ser verificada é a defendida por Wittgenstein no parágrafo 23 das Investigações Filosóficas, *onde entre os exemplos canónicos de actividades que caem debaixo do conceito de «jogo de linguagem» figura a da tradução de uma língua noutra. Nestes termos é fácil de deduzir que este jogo de linguagem é diferentemente executado por pessoas diferentes, e a fortuna da obra de Wittgenstein veio ela própria demonstrá-lo: a primeira tradução para inglês do* Tractatus Logico-Philosophicus, *realizada por não-filósofos, acabou por cair em desuso até ser completamente afastada pela tradução filosófica de 1961 a que já fizemos referência.*

Como os problemas filosóficos são patologias que ocorrem no interior de jogos de linguagem dados, a tradução filosófica executa a transferência destas patologias de uma língua para outra. Eo ipso *fica também demonstrado que um problema filosófico não é um problema de* uma *língua dada, mas antes um problema comum a um certo número de línguas. Fica assim constituída na língua para a qual se traduz a possibilidade de encontrar as mesmas perplexidades que se descobriram na língua original. Em particular, é preciso pôr à disposição do filósofo da língua para a qual se traduz um conjunto de expressões cujo funcionamento seja suficientemente idiomático para tornar possível a redescoberta dos primitivos enigmas. Obtém-se assim um alargamento da língua para a qual se traduz orientada pela reflexão seguinte: se nunca escrevermos a não ser aquilo que já se compreende, o domínio do compreensível nunca poderá ser alargado.*

A eliminação do texto alemão na edição portuguesa torna possível a satisfação do desejo de Wittgenstein, expresso no Prefácio das Investigações Filosóficas, *de ver as doutrinas das* Investigações Filosóficas *publicadas juntamente com as do* Tractatus Logico-Philosophicus, *por só desta maneira poderem aquelas receber destas a luz que permite a sua interpretação correcta. Entretanto a bibliografia acerca de ambas as doutrinas cresceu de modo a criar uma subdisciplina na Filosofia Contemporânea. Em língua portuguesa os estudiosos da Filosofia Contemporânea encontram, acerca das doutrinas das* Investigações Filosóficas, *o meu ensaio* A Espontaneidade da Razão, *onde as principais teses na Filosofia da Lógica e na Filosofia da Consciência são expostas.*

Estou grato à Prof. Anscombe, então em Somerville College-Oxford, pelas horas em que me ensinou as doutrinas do Tractatus. *Estou grato ainda ao National Humanities Center, em North Carolina, pelo apoio bibliográfico. Estou ainda grato à Fr. Dr. Sylvia Wallinger, agora da Universidade de Innsbruck, pelo esclarecimento dos diversos austriacismos da prosa de Wittgenstein.*

M. S. LOURENÇO

ALGUNS COMENTOS SOBRE O «TRACTATUS»

de J. Tiago de Oliveira

«Do que se não pode falar, é melhor calar-se», L. Wittgenstein, «Tractatus Logico-Philosophicus», 7.

1. *Escrito à maneira das suras do Alcorão ou dos livros da Bíblia, com divisão em versículos, significará este modo de expor* (1), *marcado na última sura (7), citada em exergo, dificuldades de expressão ou convite ao exercício da inteligência, em que basta o simples acto de asseverar os axiomas-princípios para que todas as conclusões se possam, e devam, desenvolver imediata e ininterruptamente? Essa sura sugere, melhor, afirma que algo tem de ser intuído em vivência directa.*

Sintoma claro é a importância que o «Tractatus» vem a dar à figura (2) *— o que já vem da esquemática de Frege para a Lógica —. Na procura da redução da verdade ao «imediato intuitivo, vivenciado, experimentado» a figura tem aspecto rele-*

---

(1) Veja-se, no Anexo I, um roteiro do «Tractatus».

(2) A tradução de «Bild» por «figura» é discutível, como é a de «imagem» (mais difusa) usada no texto-versão. «Figura» é a tradução que tem sido usada em espanhol, bem como «picture» em inglês, «peinture» ou «langage-peinture» em francês. Por ser usual, aceitámos «proposição» como tradução de «Satz» quando seria mais correcto «enunciado» ou, ainda em tom mais livre, «relação», «frase», «expressão», «asserção», por exemplo.

As citações do texto estão baseadas na edição do «Tractatus» da Revista Ocidente, Madrid, 1957, tradução de Enrique Tierno Galvan. Os versículos são indicados pelo seu número e o texto destes está entre «—».

vante. Esta dimensão permitiria, facilmente, escrever um texto esotérico sobre o «Tractatus», mesmo sem pensar na evolução ulterior de Wittgenstein (3). *Eis um duplo filosofar em que se não pode, talvez, encontrar continuidade mas se pode encontrar, todavia, ligação e permanência de inquietação.*

2. *Não é, pois, despiciendo traduzir hoje, em Portugal, um texto fundamental da filosofia do nosso século, ao qual se ligam a corrente neo-positivista e a filosofia analítica, principalmente quando se pende a tentar utilizar Wittgenstein — II* (4), *regenerado ou convertido. Filósofo da filosofia científica vai encontrar dos autores da filosofia especulativa (espiritualistas, marxistas, existencialistas, estruturalistas, etc.) ou a rejeição ritual ou o relegar para o esquecimento, quando não a sua recuperação em ortodoxia. Em contrário, porém, veja-se o notável ensaio de David Pears* (5).

---

(3) Veja-se, no Anexo II, um esboço biobibliográfico de Wittgenstein.

(4) Por Wittgenstein — II pretendemos referir as «Philosophical Investigations» e trabalhos conexos; vide Anexo II.

(5) O «Wittgenstein», David Pears, Fontana/Collins, Londres, 1971, (tradução espanhola «Wittgenstein», Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1973) é uma excelente análise de, que não uma introdução a, Wittgenstein — I e — II. A ideia-base, em parte, é um útil contraste com o pensar kantiano; o texto, *pelo menos*, na versão espanhola tem deficiências. Tem imensa importância, também, o ensaio de George G. Moore «Wittgenstein lectures in 1930-33» (especialmente a parte III), publicado em «Philosophical Papers», George Allen & Unwin, Londres, 1959 e 1977.

Por tudo isso, por isso mesmo, apoiámos fortemente a tradução do «Tractatus», pela necessidade e pertinência de dispor, entre nós, de mais elementos fundamentais para o pensar quotidiano, em termos de analiticidade.

3. *Não sei, todavia, se será jogo nobre perguntarmo-nos o que seria a filosofia científica, hoje, sem a obra de Wittgenstein — I, pelo menos. Claro!, ao jogo, há uma estratégia de fuga, bem simples! Na Austria (e ligado talvez ao pensar de Mach, como ao de Hertz) ou algures, no nosso século, por altura análoga, teria de surgir alguém que viria a apresentar grande parte do filosofar do «Tractatus», à parte o tom pessoal que cada um tem: o tempo estava maduro! Abandonemos pois o jogo, e o providencialismo histórico de fuga táctica, que não viria analisar uma filosofia mas, tão só, tornar-se numa psiquiatria póstuma de Wittgenstein. Deixemos, pois, o brincar infantil do «faz de conta».*

4. *Talvez interesse, porém, neste Prefácio, visualizar um pouco o que é, hoje, a filosofia científica. Mais do que uma definição formal — sempre difícil pois o acto de pensar tem contornos difusos — valerá mais delimitá-la como a área do pensamento filosófico em torno de Russell, de Gonseth, do Círculo de Viena («Wiener Kreis») e de tantos outros, área em que o neopositivismo teve papel importante nos anos 30, provocando fortes repulsões e adesões. Disperso «urbi et orbi» pelo nazismo, o neopositivismo foi fortemente influenciado, nos E.U.A., pelo pragmatismo. Filosofia*

oriunda do pensar activo sobre os problemas científicos, de índole antimetafísica, marcada pela importância da inguagem, muito facilmente uma Epistemologia, é fortemente combatida, como se disse, pela filosofia especulativa. Atravessando o deserto dos anos 40 e 50, prosseguindo a dupla ambição da ciência unificada (que ultrapassa o fisicalismo) e da análise exastiva (6)*, a Filosofia científica multiplica-se hoje em revistas como a «Philosophy of Science» (E.U.A.), «Theoria» (Suécia), «The Philosophical Forum» (E.U.A.), «Synthese» (Finlândia), «The British Journal of Philosophy of Science» (Reino Unido), «Dialectica» (Suiça), etc.*

5. *Mais do que tentar fixar a introdução de perspectivas que o «Tractatus» foi, abandonando a evolução de Wittgenstein, mais do que tentar avançar algumas ideias sobre o que o «Tractatus», aqui e agora, pode representar para os estudiosos, vamos procurar discutir algumas ideias em torno de temas fundamentais do texto.*

Deixamos, porém, de lado aquilo a que se tem pretendido dar uma interpretação da predisposição mística com base no versículo 6.432 — Como seja o mundo é completamente indiferente ao que está mais alto. Deus não se revela no mundo — pois, também, se encontra ao invés, 6.522 — Há, decerto,

---

(6) Veja-se a «International Encyclopedia of Unified Science», 2 vols., editada por O. Neurath, University of Chicago Press, 1939/52 e «The Rise of Scientific Philosophy», Hans Reichenbach, University of California Press, 1973 (14th ed.).

o inexpressável que se mostra *a si mesmo; isto é, o místico —, o versículo 6.4311 sobre a morte e, ainda, 6.45 — A visão do mundo* sub specie aeternii *é a sua contemplação como um todo, — um todo limitado —. Sentir o mundo como um todo limitado, isto é o místico —. O místico surge, tão só, como o indizível o irreferível, o inefável, isto é, os nomes que começam pela negativa. A afirmativa encontra-se em 6.5 —* [...] *Não há enigma.* [...] *—. Analogamente se poderá referir a Ética: 6.421 — É claro que a Ética se não pode expressar. A Ética é transcendental. (Ética e estética são o mesmo) — e ainda 6.41 — O sentido do mundo deve ficar fora do mundo. No mundo tudo é e sucede como sucede;* nele *não há nenhum valor, e ainda que houvesse, não teria nenhum valor* [...] *—. Note-se que aqui se esquecem de certo modo as dimensões comportamentais, de fundamento biosociológico, da Ética* (7).

6. *A linguagem, e os seus limites, é, no fundo, o tema essencial do «Tractatus». Ela é a forma de expressão (modelização) (do nosso conhecimento) da realidade. A lógica pretende ser o denominador comum das formas de expressão com sentido, a partir de proposições-base, como se vê em 6.12 — O facto de que as proposições da Lógica sejam tautológicas* mostra *as propriedades formais — lógi-*

---

(7) Sobre a Ética veja-se H. Reichenbach (op. cit., cap. 17, «The Nature of Ethics») e «Science and the Structure of Ethics» de Abraham Edel, International Encyclopedia of Unified Science, vol. I, n.º 3.

cas — da linguagem, do mundo —. Por isso, Wittgenstein dedica, em esquisso, à Lógica as suras 4, 5 e 6. A Lógica vai exprimir, tão só, a transmissão da verdade como o mostra 5.131 — Se a verdade de uma proposição se segue de outra, isto exprime-se por relações em que estão, umas com respeito às outras, as formas das proposições [...] *— e, ainda, adiante o versículo 5.4541 em que se diz ser a Lógica o simples. A Lógica é, pois, o denominador comum das linguagens, ideia que não continuará em Wittgenstein — II. E a transmissão da verdade vai fazer-se por definição e sinonímia.*

7. *A verdade é intersubjectiva. Daí que haja expressões verificáveis, controláveis e outras que o não são. Eis um exemplo, em torno da cópula «é», tão tradicional em Filosofia desde Aristóteles* (8). *As expressões «o homem é um ser vivo», «o João é homem», «o Presidente da República é o Chefe do Estado» e «a minha dor é igual à tua» têm estruturas funcionais diferentes: nas 3 primeiras exprime-se que algo (um indivíduo, um ser ou uma classe) pertence a outra classe ou é, por sinonímia, uma noção idêntica a outra, o que é verificável por observação, por experimentação ou por (consulta ao) dicionário. Na última exprime-se algo de*

---

(8) Ao contrário do que, apressadamente, se tem dito a lógica aristotélica dos enunciados não está em discordância com os avanços recentes da lógica, como o mostraram Lukasiewicz e outros: veja-se I. M. Bochenski «Ancient Formal Logic» (III — Aristotle; sobre o silogismo e as relações), North Holland, 1951.

inverificável (pelo menos, por agora), de que uma sensação pessoal é idêntica a um elemento da classe (intransmissível) das sensações de outrem. Talvez não seja erróneo introduzir uma certa distinção entre sentido *e* significado, *não exactamente como o «Sinn» e o «Bedeutung» em Wittgenstein — I. O sentido exprimirá a concatenação lógica entre o enunciado e os restantes enunciados aceites (como verdadeiros ou falsos) enquanto que o significado exprimirá a possibilidade teórica de validação (isto é, confirmação ou infirmação)* (9). *Talvez a última frase tenha sentido, mas não tem, hoje, significado. Outras, ou as mesmas, questões: tem o mesão sentido em 1890?, tem o «Cruzeiro do Sul» sentido para a Europa do ano 1000?, tem o papiro (como suporte de escrita) sentido para um primitivo? É evidente que significado não têm, pois significado vem a ser sentido mais possibilidade de validação. Mas é mesmo duvidoso que tenham sentido, pois não parece, a cada uma das épocas existir um conjunto de expressões correlacionadas com as expressões escritas. Doutro modo: sentido e significado são epocais, temporizados. Elas fazem parte*

---

(9) Recorde-se a importância que Karl Popper «The Logic of Scientific Discovery», Hutchinson, Londres, 1974 (7th imp.) dá à infirmação («falsifiability»); tem também muito interesse a crítica de W. H. Werkmeister «Sete teses de positivismo lógico examinadas criticamente», tradução de V. Magalhães Godinho, Seara Nova, 1939. Vale também a pena ver Helen E. Longino «Evidence of Hypotheses: an analysis of evidential relations», in «Philosophy of Science», vol. 46, n.º 1, March, 1979 e G. M. Merrill «Confirmation and Prediction», no mesmo número da revista.

do processo socio-histórico de construção do homem, através dos tempos — anote-se que se não está a pensar na evolução (dicionarial) do «significado» das noções ou nomes, que vão mudando, mas sim do conceito, que até pode mudar de forma de expressão. Ora, no «Tractatus», Wittgenstein parece não considerar a evolução histórica da capacidade de expressão (linguagem) como o sugere 4.001 — A totalidade das proposições é a linguagem —. Qual totalidade? perguntaremos nós: ao tempo dos faraós?, do templo de Salomão?, da morte de Cristo?, da hégira?, da queda de Bizâncio?, da Revolução Francesa? Antes vem 4. — O pensamento é a proposição com sentido — e mais adiante 4.2 — O sentido de uma proposição é o seu acordo ou desacordo com as possibilidades de existência ou não existência do estado de coisas —. E, ainda, usando expressões que não utilizamos de modo igual: 3.263 — O significado dos sinais primitivos pode explicar-se por elucidações — e 3.3 — Só as proposições têm sentido e só no contexto da proposição tem o nome significado —. A forma dos versículos evidencia, pois, uma visão totalizante, limite, uma a-historicidade que só podem ter validade no fim da História.

8. *Em torno da descrição do real os versículos 4.024 — Entender uma proposição quer dizer, se é verdadeira, saber o que acontece —, 4.022 — A proposição* mostra *o seu sentido. A proposição, se é verdadeira,* mostra *como estão as coisas. E* diz que *as coisas estão assim —, 4.023 — A realidade deve ser fixada pela proposição em sim ou em não.*

Por isto, deve ser completamente descrita por ela. [...] —, *4.0312 — A possibilidade de uma proposição assenta no princípio da representação dos objectos pelos sinais. O meu pensamento fundamental é que as «constantes lógicas» nada representam. Que a* lógica *dos factos não pode ser representada —. E, ainda, cepticamente, 3.221 — Só se podem* nomear *os objectos. Os sinais representam-nos. Eu somente posso falar* de *eles; não posso* exprimi-los. *Uma proposição pode apenas dizer* como *é uma coisa e não o que é uma coisa —, versículo que afasta a ideia mística, que lhe tem sido atribuída* (10).

A um lado, deve anotar-se que esta insistência, marcada dos dois primeiros versículos citados, vai abrir caminho aos «Protokolsaetze» (de Neurath) — os enunciados que representam a experiência imediata. Mas também é de anotar a mistura entre compreensão imediata (sentido) e validação empírica (significado) a cuja análise o pensar neopositivista subsequente vai proceder (11).

9. *O tema da asserção como uma figura (que a leitura de um projecto de engenharia ou uma*

---

(10) Recorde-se, aqui, a secção 5 deste Prefácio.

(11) Vejam-se, a este respeito, Reichenbach (op. cit., cap. 16, The Functional Conception of Knowledge), Werkmeister (op. cit.) e ainda W. O. Quine «From a Logical Point of View» (II — Two dogmas of empiricism), Harvard University Press, 1953 e R. Carnap «Meaning and Necessity» (suppl's. A — Empiricism, semantics and ontology, D — Meaning and synonimy in Natural Language), The University of Chicago Press, 1958 (2nd ed.).

norma de produção podem explicar) é outro dos pontos importantes do «Tractatus». Talvez a afirmação essencial seja 4.01 — A proposição é uma figura da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como a pensamos —, junta com 2.18 — Aquilo que a figura, de qualquer forma, deve ter em comum com a realidade para poder figurá-la por completo — de modo verdadeiro ou falso — é a forma lógica, isto é a forma da realidade — (12) *e ainda, como definição implícita de verdade, 4.06 — A proposição pode ser verdadeira ou falsa só enquanto é uma figura da realidade —. Todavia, em certos pontos parece haver ressonâncias longínquas da definição escolástica de verdade «veritas est adeaquatio intelectus ad rem» como em 2.161 — Entre a figura e o figurado deve haver algo de idêntico para que um possa ser figura de outro, completamente — e 2.2 — A figura tem em comum com o figurado a forma lógica da figuração —. Portanto a ideia de modelização («figura da realidade») é ponto essencial do «Tractatus» e aproxima-se de muito do pensar corrente em Ciência que pode ser sumarizado em «[...] a natureza não nos dita uma descrição específica: a verdade não está restrita a uma só linguagem»* (13). *Mas o que mostra essa «identidade» entre a figura e o figurado, ou melhor essa analogia? Ela tem de ser vivida, experienciada.*

---

(12) Recorde-se, aqui, a secção 6 deste Prefácio.

(13) Em Reichenbach (op. cit., cap. 11, Are there atoms?); veja-se também J. Tiago de Oliveira «Nótula em torno do conceito de verdade», «O Tempo e o Modo». n.º 31, Out. 1968.

Daí que venha a dizer um pouco circularmente 2.221 — O que a figura representa é o seu sentido —, que esclarece adiante em 3.23 — O postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado da determinabilidade do seu sentido —.

Mas uma certa ambivalência entre a modelização e o directamente experienciado prossegue com 4.021 — A proposição é uma figura da realidade, pois eu conheço o estado de coisas que representa quando conheço a proposição. E entendo a proposição sem que me seja explicado o seu sentido — e 4.022 — A proposição mostra *o seu sentido. A proposição, se é verdadeira,* mostra *como estão as coisas. E diz que as coisas são assim —.*

Vê-se, também, que a ideia de uma meta-linguagem envolvente, em que se fala da linguagem, está subjacente em todo o «Tractatus». Ela é hoje moeda corrente no pensar lógico actual.

10. *A verdade das proposições complexas é questão importante na análise que vimos seguindo. A sua 5. redu-la às funções de verdade das proposições elementares (também ditas atómicas). E para chegar a esclarecer esse objectivo, Wittgenstein encontrou, primeiro, a metodologia bastante complicada (de imagem pouco clara!) de 6.1203 e, mais tarde, a bem conhecida técnica das tabelas de verdade (4.31 e seguintes). Mas tal ideia tem um pressuposto que explicita em 3.25 — Há uma análise, e uma só, da proposição — o que permite, de modo inequívoco, através da metodologia descrita das tabelas de verdade, encontrar o seu valor lógico.*

Todavia uma questão pouco clara no «Tractatus» é a análise das expressões «A crê p», «A julga p», etc. (5.542 e seguintes). Ora, como se sabe, há que distinguir entre uso *e* menção *de um nome ou uma expressão. Dilucidemos este ponto. Na frase «José é bom» fazemos uso do nome José: traduzida, para inglês por exemplo, temos «Joseph is good» que exprime o mesmo sentido e significado. Porém a expressão «José tem 4 letras» dá na sua tradução (directa) «Joseph has 4 letters» que é falsa, embora não seja falsa a frase inicial, ao invés do que sucedeu com «José é bom». Porém, se traduzirmos (correctamente) a frase por «José has 4 letters» a ideia é a mesma do que a frase inicial, e verdadeira ou falsa com ela. Neste caso não se usa o nome José mas sim faz-se dele menção. Doutro modo, numa faz-se uso de José como objecto-homem enquanto que na segunda se faz uso do objecto-palavra ou menção do objecto-homem.*

Com esta distinção, analítica, a interpretação da frase «A crê p» se verdadeira, apenas exprime um estado de índole pessoal, nada nos dizendo sobre a verdade de «p» pois apenas se menciona «p». Será pois a verdade de uma crença, de um julgamento, etc., em suma de um estado psicológico de alguém, jamais a verdade de um facto ao nível da descrição directa do real (14). *A tentativa de Wittgenstein sobre estas expressões, tentando redu-*

---

(14) Veja-se sobre o uso e menção Quine (op. cit., V — New foundations for mathematical logic, e VI — Logic and the verification of universals) e também de Tiago de Oliveira (op. cit.).

zi-las a 5. (as proposições como função de verdade das proposições elementares) parece pois falhada, pouco clara.

11. *Wittgenstein identifica as tautologias — que são quadros gerais de descrição do universo — com a transmissão da verdade, em certa medida um retorno à ideia kantiana dos juízos «sintéticos-a-priori», sem jamais o declarar, embora Kant fosse uma das suas influências mais fortes.*

Assim 4.023 — [...] A proposição constrói um mundo com a ajuda de uma armação lógica; por ela, é possível ver na proposição, se *é verdadeira, o aspecto lógico da realidade* [...] *—, 4.121 — A proposição não pode representar a forma lógica; reflete-se nela* [...] *— e, ainda, de modo mais forte, 5.552 —* [...] *A Lógica* precede *toda a experiência — que algo é* assim. *É antes o Como, não o Que —.*

A Lógica forma pois o quadro se estruturação do nosso conhecimento do mundo, que pré-existe. Daí que a Lógica tenha de ser neutra e portanto 6.11 — Por conseguinte, as proposições da Lógica não dizem nada. (São proposições analíticas) —. E, reforçando a ideia, aproximando-se de uma «harmonia pré-estabelecida»? 5.123 — Se Deus cria um mundo em que certas proposições são verdadeiras, cria também um mundo no qual todas as proposições que se deduzem delas são verdadeiras. E, de modo semelhante, não poderia criar um mundo no qual a proposição «p» seja verdadeira sem criar todos os seus objectos —. E, ainda, 3.032 — Apresentar na linguagem algo que «contradiga a lógica» é tão impossível como apresentar em Geo-

metria, pelas suas coordenadas, um desenho que contradiga as leis do espaço ou dar as coordenadas de um ponto que não existe —. Notando, de passagem, neste último versículo, a importância do desenho que levou à noção de figura, tão primacial no «Tractatus», há ainda que sublinhar a ideia de tal harmonização entre o desenho — acto essencialmente empírico — e a Geometria — formulação abstracta —, isto é, de uma harmonia necessária entre o formal e o real, por um acordo inexplicado ou feito por Deus, como 5.123, já citado, sugere.

Portanto, a formulação (teórica) da Lógica é, tão só, uma abstracção do modo mais geral da combinação dos objectos no/do mundo, empiricamente validada (15). *As relações entre o formal e o real ou são decretadas por um acto divino prévio, que faz o seu mútuo ajustamento «per omnia soecula soeculorum» ou são, afinal, ciência empírica mais concreta, testada no exercício do dia-a-dia. Daí que mais adiante surja 6.13 — A Lógica não é um reflexo do mundo. A Lógica é transcendental — e, adiante, versículo 6.34, considere como* a priori *a lei da razão suficiente, os princípios de mínimo, etc.*

Não parece pois haver dúvida sobre uma clara influência kantiana, na formulação dos quadros teóricos da descrição do real, como o mostra 5.5562 já referido e 5.61 — A Lógica enche o mundo; os limites do mundo são, também, os seus limites [...] —.

---

(15) Veja-se Quine (op. cit., II — Two dogmas of empiricism) e Carnap (op. cit., B — Meaning postulates).

12. *Mas debrucemo-nos sobre as tautologias (e, portanto, sobre as suas negações, as contradições). Aparte trivialidades como «a cor desta mesa é branca ou não é branca», «vais à praia ou não vais à praia, agora», trivialidades que provêm do contraste analítico (da nossa descrição) do universo, as tautologias ou se reduzem a definições, isto é, formas mais abreviadas de enunciar ideias e são portanto verdades analíticas ou ao uso de sinónimos, ou seja à identificação por meio de dicionário (por exemplo: solteiro = não-casado e não-viúvo e não-divorciado). E como as definições (abreviadoras) se podem conceptualmente eliminar pela maior longura da expressão, o recair no uso dos sinónimos vem a ser a redução a uma ciência altamente empírica, a ciência da linguagem social e comummente usada* (ver nota 15). *De resto, leia-se em 3,343 e 4.025, o discutir a tradução de uma língua para outra. As tautologias, de mera transmissão de verdades empíricas passam a transmissão empírica de verdade! E não confundamos as tautologias com as regras meta-linguísticas, como o «modus ponens».*

13. *No conceito de definição, Wittgenstein utiliza uma formulação totalmente clássica, à maneira apresentada por Aristóteles e usada, de modo ingénuo, por Euclides* ([16]). *Do ponto de vista lógico, uma teoria dedutiva formula-se a partir de noções*

([16]) Vejam-se o «Organon» de Aristóteles, os «Elementos» de Euclides e E. W. Beth «Les fondements logiques des Mathematiques», Gauthier-Villars, Paris, 1956.

iniciais (os termos, apenas elucidáveis segundo 3.263) e de regras de jogo (as noções comuns ou axiomas, da lógica, e os postulados da teoria em causa). Porém, uma teoria formalmente conexa e correcta só se valida empiricamente pelo desdobrar das suas conclusões (teses ou teoremas) que se verificam. Todavia, se a formulação do «Tractatus» é sequencial, a verdade é que o texto, na sua totalidade, se aproxima da ideia de «definição circular» em que as ideias circularmente se interdefinem e validam globalmente, sustentando-se mutuamente por travejamento recíproco. De resto, a leitura dos «Elementos» e do «Organon» mostra uma circularidade, na definição psicológica (ingénua, por vezes) dos conceitos.

14. *O tema da linguagem é recorrente em todo o «Tractatus» embora Wittgenstein nos diga, em 4.002, que não é possível captar a lógica da linguagem (!) e que esta disfarça o pensamento. Abandonemo-lo, agora.*

15. *Elemento essencial da construção do «Tractatus» é a noção de «facto» (Tatsach) e, também, de «estado de coisas» (Sachverhalt). Mas, aqui, várias noções se entrecruzam e relacionam: facto, estado de coisas, objecto, coisa, substância. Por vezes as definições são confusas! Por 1.1 — O mundo é a totalidade dos factos, não das coisas — e 1.2 — O mundo divide-se em factos — mas em 2.04 — A totalidade dos estados de coisas é o mundo —, sendo por 2.061 os estados de coisas independentes uns dos outros. Por 2.02 os objectos são simples*

e formam a substância do mundo, sendo indecomponíveis (2.021) e representados por nomes nas propriedades (3.203 e 3.22). E como 2.01 — O estado de coisas é uma combinação de objectos (entidades, coisas) —, 2.0272 — A configuração dos objectos forma o estado de coisas — e 2.03 — Nos estados de coisas os objectos estão combinados como os elos de uma cadeia — vemos que os estados de coisas são estruturas combinatórias, qualidades — denominador comum dos diversos objectos. O estado de coisas (pensável por 3.001, ou melhor abstraível) é pois uma intersecção; a descrição do mundo que se faz não é directamente atomística, pois os «átomos» são construídos a partir dos factos (globais, brutos, protocolares) que são complexos. Daí que se entenda 1.13 — Os factos são o espaço lógico do mundo —. As coisas são, assim, partes constitutivas (combinadas) dos estados de coisas (versículo 2.011) o que com 2.01 nos leva à natural identificação de objecto e coisa. Parece pois estabelecer-se a hierarquia: o mundo é constituído de factos; para a sua descrição usamos os estados de coisas que são combinações de objectos ou coisas, os quais são a substância do mundo (2.024).

Este atomismo, construído, leva à formulação de proposições elementares que definem, no espaço lógico dos estados de coisas, a zona de verdade de uma proposição, o que, usando a imagem (não figura!) de 4.063, podemos considerar como a totalidade dos pontos negros para a confirmação da proposição e dos brancos para a sua infirmação. As tautologias (tudo pontos negros) e as contradições (tudo pontos brancos) não são pois, nesta

imagética, figuras da realidade pois nada representam (4.462); ao invés, as outras proposições mostram aquilo que dizem (4.461).

16. As ideias sobre a causalidade e a indução (experimental) tem muito de discutível. Deixando de lado a visão elementar e subjectiva das probabilidades, expressa em 5.15 e 5.152 — este último versículo atribuindo, ingenuamente!, a cada proposição (a-historicamente) uma probabilidade 1/2 —, a ideia fundamental é a de que não há necessidade outra que a necessidade lógica (6.371), reforçada em 6.3 — A investigação lógica significa a investigação de toda a regularidade; *fora da Lógica tudo é aleatório, acidental —.*

Coerentemente afirma 6.36311 — Que o Sol nasça amanhã é uma hipótese; e isto significa que não sabemos *se nascerá amanhã —. Por isso declara que a indução não é uma lei lógica (não podendo, por isso, ser uma lei «a priori»)* (17), *afirmação criticada por Popper* (18), *que de resto não defende a unicidade da modelização científica da realidade. Para Wittgenstein, portanto, 5.133 — Toda a inferência é «a priori» — e implica compatibilidade (5.135); portanto encontramos a forma frouxa 6.36 — Se houvesse uma lei de causalidade, poderia dizer-se assim: Há leis naturais. Mas naturalmente não se pode dizer: mostra-se —. Ora a causalidade — que*

---

(17) Recorde-se, aqui, a secção 11 deste Prefácio.

(18) Veja-se Popper (op. cit.) e também John Earman «The Universality of laws», in «Philosophy of Science», vol. 45, n.º 2, June 1978.

se pode naturalmente fazer surgir da repetição de coincidências de sucessos — é o pressuposto inevitável, necessário, da formulação científica. O pressuposto de que há leis naturais é conceito de que se não pode abdicar, sem se cair no exercício da superstição, da magia ou do exorcismo, exercício que o «Tractatus» rejeita ao dizer 6.373 — O mundo é independente da minha vontade —. Uma dúvida metódica sobre o pensar científico leva a essa «idea-mater». E, a partir dela, pode tentar justificar-se probabilisticamente a indução: nenhum de nós tem hoje dúvida de que o Sol nascerá amanhã. Nem Wittgenstein a tinha! Está-se aqui, um pouco, como nas aporias de Zenão, que não negavam o movimento mas, tão só, mostravam não ter teoria que o explicasse: o passear afectado de Diógenes era claro! E foram necessários 20 séculos de História para resolver a aporia de Zenão. Wittgenstein sente-o quando diz, sem qualquer pendor místico, 6.372 — Assim os modernos confiam nas leis naturais como que algo inviolável, do mesmo modo que os antigos em Deus e no destino. E ambos têm razão e não têm: mas os antigos eram ainda mais claros, quando reconheciam um limite preciso, enquanto que o sistema moderno quer aparentar que tudo *está explicado —. O final da frase é, claramente, um exagero.*

17. *A ideia que o «Tractatus» formula do fim da Filosofia é ponto importante que vem a desembocar no neopositivismo e, depois, na Filosofia científica hodierna. Após afirmar 6.5 —* [...] *Não há* enigma. *Se se pode pôr uma questão, também se*

pode responder —, diz-nos regressando a um certo intimismo 6.52 — Nós outros sentimos que mesmo se todas as possíveis *questões científicas pudessem ser respondidas, o problema da nossa vida não teria sido penetrado. Desde então, já não há perguntas e esta é a resposta —. Afastado o «eu sozinho» diz-nos logo a seguir 6.53 — O verdadeiro método da Filosofia seria propriamente este: não dizer senão o que se pode dizer; quer dizer, as proposições da ciência natural — algo, pois, que nada tem a ver com a Filosofia —; e sempre que alguém queira dizer algo de carácter metafísico, demonstrar-lhe que não deu significado a alguns sinais nas suas proposições. Este método deixaria descontentes os outros — pois não teriam o sentimento de que estávamos a ensinar-lhes Filosofia — mas é o único estritamente correcto —. Muito atrás, afirma 4.003 — A maior parte das proposições e questões que se escreveram sobre matéria filosófica não são falsas mas sem sentido. Não podemos, pois, responder às questões desta classe de nenhum modo, mas apenas estabelecer o seu sem-sentido* [...] — (19). *Evidentemente tais ideias foram fortemente utilizadas pelo «Wiener Kreis», como por exemplo «os enunciados hipotéticos da Metafísica, da Filosofia do valor, da Ética (considerada como disciplina normativa e não como investigação psicossociológica dos factos) são pseudo-enunciados: não tem conteúdo lógico, pois são apenas expressões de sensi-*

---

(19) Veja-se a importância que as ideias de Wittgenstein tem na lúcida análise crítica — que nem sempre seguimos — de Werkmeister (op. cit.).

bilidade («feeling») que, pelo seu lado, estimulam sensibilidades e tendências da vontade da parte do ouvinte» e mais adiante «Por exemplo, quando nós, do Círculo de Viena, criticamos, de acordo com a nossa visão antimetafísica, certos enunciados da Metafísica (tais como: «Há um Deus») ou da epistemologia metafísica (tais como: «O mundo externo é real») nós somos interpretados pela maioria dos nossos oponentes como negando estas asserções e consequentemente afirmando outras (tais como: «Não há Deus» ou «O mundo externo não é real etc.). Estas incompreensões aparecem sempre a despeito de nos termos explicado muitas vezes (vejam-se, por exemplo, Carnap [Scheinprobleme], *Schlich* [Positivismus], *Carnap* [Methaphysik]*) e apontamos sempre que não estamos a falar de factos (hipotéticos) mas de enunciados (hipotéticos); no modo de exprimir deste livro: a tese que mantemos não é um enunciado-objecto mas um enunciado sintáctico»* (20). *A declaração «a religião é o ópio do Povo» ou o enunciado do 1.º mandamento são para um neopositivista, metafísicos, isto é, sem sentido; portanto nem crentes nem ateus, tão só, agnósticos.*

Mais recentemente, há talvez uma posição mais moderada admitindo um conhecimento filosófico como a expressa por «Eles [*os filósofos especulativos*] *reservam o termo Filosofia para as suas ten-*

---

(20) Em R. Carnap, «Logical Syntax of Language», Littlefield, Adams & C.°, 1959, (§ 72 — Philosophy replaced by the logic of Science e § 80 — The dangers of the material mode of speach).

tativas falaciosas para um conhecimento supercientífico e recusam-se a aceitar como filosófico um método de análise desenhado segundo o padrão da investigação científica» e ainda «como remanescente da Filosofia especulativa, um véu vago ainda separa o conhecimento filosófico dos olhos daquèles que não foram treinados nos métodos da análise lógica» ([21]).

18. *Tentámos assim dizer algo sobre temas do «Tractatus», procurando abordar, se possível, outros pontos que não os da «Introdução» de B. Russell, que vivamente aconselhamos* ([22]).

Por isso cremos legítimo terminar com o penúltimo versículo do «Tractatus» já que o último (7.) figurou em exergo: 6.54 — As minhas proposições são esclarecedoras deste modo: quem me compreende acaba por reconhecer que carecem de sentido, sempre que o que compreenda tenha saído através delas para fora delas. (Deve, pois, por assim dizer, tirar a escada depois de ter subido).

Deve superar estas proposições; então tem a justa visão do mundo —.

Lisboa, 11 Jan. 81

([21]) Em Reichenbach (op. cit., cap. 18 e Preface).

([22]) Wittgenstein não admirava muito a «Introdução» de Russell e por isso Russell não pensava autorizar a sua republicação em 1961, permitindo-a por insistência de Ayer — veja-se «The auto-biography of Bertrand Russell», vol. 3 (1944-67), George Allen & Unwin, 1971.

ANEXO I
UM ROTEIRO DO «TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS»

Após o prólogo em que Wittgenstein refere procurar determinar os limites à expressão do pensamento, esclarecendo pensar ter resolvido a questão, o que considera pouco, seguem-se uma longa série de pensamentos (versículos!), indexados de forma decimal, com graduação de importância e relacionação.

Para as sete suras vamos usar como título o primeiro versículo; a última reduz-se, apenas, ao título.

1. — *O mundo é tudo o que acontece: trata do mundo e dos factos;*

2. — *O que acontece, o facto, é a existência dos estados de coisas: estuda os factos, as coisas, a independência mútua dos estados de coisas, o espaço lógico, os objectos e a sua simplidade, a figura e a analogia (correspondência) entre a figura e o figurado;*

3. — *A figura lógica dos factos é o pensamento: analisa o pensamento verdadeiro como figura do mundo, as proposições como símbolos de uma projecção (representação) do mundo e*

como figura das coisas, os sinais primitivos e as elucidações, as proposições e o sentido, os nomes a representar objectos, as proposições como funções de verdade das expressões que contém, a teoria dos tipos, a necessidade de um simbolismo rigoroso, as definições como traduções de linguagem;

4. — *O pensamento é a proposição com significado: descreve a linguagem, os conjuntos de proposições, a impossibilidade de captar a lógica da linguagem, de novo e mais detalhadamente a proposição como figura da realidade e a proposição e o seu sentido, a verdade ou falsidade da proposição ligada a ser figura da realidade, o espaço lógico e a verdade, os nomes e as coisas, a ciência como totalidade das expressões verdadeiras, o sem-sentido da maior parte dos escritos de Filosofia e esta como actividade logicamente esclarecedora do pensamento, a forma lógica e as proposições, a noção de número, as proposições elementares e os factos atómicos, as tabelas de verdade da Lógica, as tautologias e as contradições como não-figuras da realidade, as proposições como consequências das proposições elementares.*

5. — *A proposição é uma função de verdade da proposição elementar: trata dos fundamentos da verdade das proposições, o significado da dedução, a negação da causalidade, a noção de probabilidade, o efeito (iterado) de operações, alguns elementos de lógica proposicional e funcional, as proposições do tipo «A crê p», os*

limites da linguagem e os limites do mundo, o solipsismo;

6. — *A forma geral de uma função de verdade é* $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$: *descreve a representação acima, os números (finitos), a Lógica como conjunto de tautologias, uma outra forma das relações de verdade, a Lógica não como doutrina mas como reflexo do mundo, a Matemática como método lógico, a causalidade como forma de lei, a antítese entre a Lógica e a Mecânica, a indução (experimental) como procura da lei mais simples compatível com a experiência, o mundo independente da vontade individual, a inexistência de proposições de ética e estética, pensamentos em torno da morte e de Deus, o sem-sentido do cepticismo, o místico o inexpressável;*

7. — *Do que se não pode falar, é melhor calar-se: ...e mais nada, o que mostra que a linguagem não pode exprimir tudo.*

ANEXO II
ESCORÇO BIOBIBLIOGRÁFICO DE WITTGENSTEIN

26 Abril 1889 — *Ludwig Wittgenstein nasce em Viena (Austria);*

1893 — *Inicia a sua educação;*

1903 — *Entra numa escola de Linz (Austria);*

1906 — *Entra na Techinische Hochscule, de Berlim;*

1908/11—*Estuda Engenharia em Manchester (Reino Unido); desenha um motor a reacção;*

1912 — *Passa a Cambridge (Reino Unido) para estudar Lógica;*

1913/14 — *Vive na Noruega onde prepara trabalhos de Lógica;*

1914/18 — *Participa na I Guerra Mundial; escreve o «Tractatus»; «Notebook 1914-16» (póstumo);*

1919/20 — *Envia o «Tractatus» a Russell e Frege; estuda para professor primário;*

1920 — *Trabalha como jardineiro;*

1921 — *Surge o «Tractatus» (edição alemã);*

1922 — *É professor primário; edição inglesa do «Tractatus»;*

1925 — *Abandona o professorado primário; sofre uma crise;*

1929 — *Chega a Cambridge como estudante para doutoramento; publica «Some Remarks on Logical Form»; doutora-se em Junho;*

1930 — *«Fellow» do Trinity College; prepara as «Philosophiche Bemerkungen» (póstumo); afasta-se do «Wiener Kreis»;*

1931 — *Trabalha na «Philosophiche Grammatik» (póstumo);*

1933/34 — *Curso cujas notas são o «Blue Book» (póstumo);*

1934 — *Curso cujas notas são o «Brown Book» (póstumo);*

1936 — *Trabalha nas «Philosophiche Untersuchungen» (póstumo);*

1937 — *Trabalha nas «Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik» (póstumo);*

1938 — *Conferências sobre a Estética, sobre a Psicologia e sobre a fé (notas póstumas);*

1939 — *Sucede a Moore na Cátedra em Cambridge;*

1942/43 — *Participa na II Guerra Mundial em tarefas auxiliares;*

1944/47 — *Ensina em Cambridge;*

1949 — *Acaba as «Philosophiche Untersuchungen» e escreve «Zettel» (póstumos);*

1951 — *Acaba «On Certainty» (póstumo);*

29 — Abril 1951 — *Morre em Cambridge.*

Escreveu ainda outros textos (póstumos) entre os quais «A Lecture on Ethics» (de 1930).

Dados coligidos em David Pears «Wittgenstein» (op. cit.) e em «De la certitude», de Ludwig Wittgenstein, Collection Idées, n.º 344, Gallimard, 1976.

Foram ainda publicadas as «Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1930-32», notas de John King e Desmond Lee (editor) e as «Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1932-35», notas de Alice Ambrose (editora) e Margaret MacDonald.

TRACTATUS

INTRODUÇÃO

por

BERTRAND RUSSELL, F.R.S.

O *Tractatus Logico-Philosophicus* do Sr. Wittgenstein, venha ou não a provar-se que é a verdade suprema acerca dos temas que trata, merece com certeza, em virtude da sua inspiração, profundidade e alcance, ser considerado um acontecimento importante no mundo da Filosofia. Partindo dos princípios do Simbolismo e das relações necessárias entre as palavras e as coisas, acaba por aplicar o resultado desta investigação aos ramos tradicionais da Filosofia, mostrando como em cada caso a Filosofia tradicional e as soluções tradicionais resultam da ignorância dos princípios do Simbolismo e de um uso impróprio da linguagem.

Em primeiro lugar são tratadas a estrutura lógica das proposições e a natureza da inferência lógica. A seguir passa-se para a Teoria do Conhecimento, os Princípios da Física, Ética e finalmente o Místico (das Mystische).

A fim de compreender o livro do Sr Wittgenstein é necessário entender qual é o problema de que se trata. Na parte da sua teoria que trata do Simbolismo, ocupa-se o Sr. Wittgenstein com as

condições que teriam que ser satisfeitas por uma linguagem logicamente perfeita. No que diz respeito à linguagem apresentam-se diversos problemas. Em primeiro lugar, o problema de saber o que é que se passa de facto na nossa consciência quando fazemos uso da linguagem com a intenção de querer dizer qualquer coisa; este problema pertence à Psicologia. Em segundo lugar, existe o problema de saber qual é a relação que existe entre os pensamentos, as palavras ou frases e aquilo que estas referem ou significam; este problema pertence à Epistemologia. Em terceiro lugar, existe o problema de usar frases de maneira a comunicar a verdade e não a falsidade; este pertence às Ciências que tratam do conteúdo das frases em questão. Em quarto lugar, existe a questão seguinte: que relação tem que ter um facto (tal como uma frase) com outro de modo a ser *capaz* de ser um símbolo deste? É esta última questão que é uma questão lógica e é desta que o Sr. Wittgenstein se ocupa. Ocupa-se das condições necessárias a um Simbolismo *preciso*, i.e., um Simbolismo no qual uma frase «significa» qualquer coisa de definido. Na prática, a linguagem é sempre mais ou menos vaga de modo que as nossas asserções nunca são completamente precisas. Assim a Lógica tem dois problemas a tratar, no que diz respeito ao Simbolismo: (1) as condições para a produção do sentido, em vez do sem-sentido, nas combinações de símbolos; (2) as condições para a univocidade do significado ou referência, em símbolos ou em combinações de símbolos. Uma linguagem logicamente perfeita tem regras de sintaxe que impedem a produção de sem-

-sentido, e tem símbolos individuais que têm sempre um significado definido e único. O Sr. Wittgenstein ocupa-se das condições necessárias para a construção de uma linguagem logicamente perfeita — não no sentido de que haja uma linguagem logicamente perfeita ou de que nos julguemos capazes, aqui e agora, de construir uma linguagem logicamente perfeita, mas no sentido de que toda a função da linguagem é ter sentido e que só satisfaz esta função na medida em que se aproxima da linguagem ideal postulada.

A actividade essencial da linguagem é afirmar ou negar factos. Dada a sintaxe de uma linguagem, o sentido de uma frase é determinado logo que o sentido das palavras componentes é conhecido. A fim de que uma certa frase afirme um certo facto tem que haver, independentemente do modo de construção da linguagem, algo em comum entre a estrutura da frase e a estrutura do facto. Esta é talvez a tese mais fundamental da teoria do Sr. Wittgenstein. Aquilo que tem que haver de comum entre a frase e o facto não pode, argumenta o Sr. Wittgenstein, por sua vez ser *dito*. Na sua terminologia, só pode ser *mostrado* e não dito, porque tudo o que possamos dizer necessitará também por sua vez de ter a mesma estrutura.

O primeiro requisito de uma linguagem ideal é o de só ter um nome para cada objecto simples e nunca o mesmo nome para dois objectos simples diferentes. Um nome é um símbolo simples no sentido de não ser composto por partes de q̃ cada uma das quais é também um símbolo. Numa linguagem logicamente perfeita nenhum objecto, que

não seja simples, poderá ter um símbolo simples. O símbolo para um todo será um «complexo» cujas partes são formadas por símbolos. Ao falarmos de um «complexo» estamos, como se verá mais tarde, a pecar contra as regras da gramática filosófica, mas isto é inevitável *in limine*. A maioria das proposições escritas acerca de problemas filosóficos não são falsas, mas sem-sentido. Não podemos portanto resolver problemas deste género, mas apenas afirmar a sua falta de sentido. «A maioria dos problemas e das proposições dos filósofos resultam do facto de não compreendermos a lógica da nossa linguagem. São do mesmo género da questão de saber se o Bem é mais ou menos idêntico do que o Belo» (4.003). No mundo o que é complexo é um facto. Factos que não são compostos de outros factos são o que o Sr. Wittgenstein chama *Sachverhalte*, enquanto que a um facto que pode consistir de dois ou mais factos chama *Tatsache*; assim, por exemplo, «Sócrates é sábio» é *Sachverhalt* e também *Tatsache*, enquanto que «Sócrates é sábio e Platão é o seu discípulo» é *Tatsache* mas não *Sachverhalt*.

O Sr. Wittgenstein compara a expressão linguística à projecção em Geometria. Uma figura geométrica pode ser projectada de muitas maneiras cada uma destas maneiras corresponde a uma linguagem diferente, mas as propriedades projectivas da figura original permanecem invariantes, quaisquer que possam ser os modos de projectar adoptados. Estas propriedades projectivas correspondem ao que, na sua teoria, a proposição e o facto têm

que ter em comum, para que a proposição possa afirmar o facto.

De um certo ponto de vista elementar isto é, de facto, óbvio. É impossível, por exemplo, fazer uma afirmação acerca de dois homens (supondo, de momento, que os homens podem ser considerados como sendo simples) sem empregar dois nomes e, se se vai afirmar uma relação entre os dois nomes, é necessário que a frase em que a afirmação é feita estabeleça uma relação entre os dois nomes. Se se diz «Platão ama Sócrates» a palavra «ama» que ocorre entre a palavra «Platão» e a palavra «Sócrates» estabelece uma certa relação entre estas duas palavras e é devido a este facto que a frase tem a capacidade de afirmar uma relação entre as pessoas cujos nomes são as palavras «Platão» e «Sócrates»! Não se deve dizer que o sinal complexo «*a* R *b*» diz «*a* está numa certa relação R com *b*»; mas deve-se antes dizer *que «a»* está numa certa relação com «*b*» diz *que «a* R *b»* (3.1432).

O Sr. Wittgenstein começa a sua teoria do Simbolismo com a proposição (2.1): «Fazemo-nos imagens dos factos». Uma imagem, diz ele, é um modelo da realidade, e, aos objectos na realidade, correspondem os elementos da imagem: a imagem ela própria é um facto. O facto de as coisas terem certas relações entre si é representado pelo facto de, na imagem, os seus elementos terem uma certa relação entre si. «Na imagem e no objecto tem que haver algo de idêntico, a fim de que um possa de todo ser a imagem do outro. O que a imagem tem que ter em comum com a realidade, a fim de ser capaz de representá-la a seu modo — correcta

ou incorrectamente — é a sua forma de representação» (2.161, 2.17).

Fala-se de uma imagem lógica da realidade quando se pretende implicar apenas tanta semelhança quanta é essencial para ser uma imagem em qualquer sentido, isto é, quando se pretende implicar apenas a identidade de forma lógica. À imagem lógica de um facto chama o Sr. Wittgenstein *Gedanke*. Uma imagem pode corresponder ou não com o facto e assim ser verdadeira ou falsa, mas em ambos os casos tem em comum com o facto a forma lógica. O sentido em que o Sr. Wittgenstein fala de imagens é exemplificado pela frase seguinte: O disco, o pensamento musical, a partitura as ondas de som, estão todos entre si na relação interna figurativa que existe entre a linguagem e o mundo. A estrutura lógica é comum a todos eles. (Tal como na história, os dois jovens, os dois cavalos e os liláses são em certo sentido um) (4.014). A possibilidade de uma proposição representar um facto reside no facto de os objectos serem nela representados por sinais. As chamadas «constantes» lógicas não são representadas por sinais mas estão elas próprias presentes na proposição e no facto. A proposição e o facto têm que mostrar a mesma «multiplicidade» lógica, e isto não pode por sua vez ser representado, uma vez que é o que é comum ao facto e à imagem. O Sr. Wittgenstein argumenta que tudo o que é propriamente filosófico pertence ao que só pode ser mostrado, ao que é comum entre o facto e a sua imagem lógica. Daqui resulta que nada de correcto pode ser dito em Filosofia. Toda a proposição filosófica é falha de Gramática

e, o melhor que se pode esperar alcançar com discussões filosóficas, é conduzir as pessoas a ver que a discussão filosófica é um erro. A Filosofia não é uma das Ciências da Natureza. (A palavra «Filosofia» tem que significar algo que está acima ou abaixo, mas não ao lado, das Ciências da Natureza). O objecto da Filosofia é a elucidação lógica dos pensamentos. A Filosofia não é uma teoria mas uma actividade. Um trabalho filosófico consiste essencialmente em elucidações. O resultado da Filosofia não é uma série de «proposições filosóficas» mas o esclarecer das proposições. A Filosofia deveria esclarecer e delimitar rigorosamente pensamentos que de outra maneira estão opacos e nebulosos. (4.111 e 4.112). De acordo com este princípio, as coisas que têm que ser ditas, para conduzir o leitor a compreender a teoria do Sr. Wittgenstein, são todas elas coisas que a própria teoria condena como sem-sentido. Não obstante, vamos tentar transmitir a imagem do mundo que parece estar subjacente ao sistema do Sr. Wittgenstein.

O mundo consiste em factos; *strictu sensu* os factos não podem ser definidos, mas é possível explicar o que é que se quer dizer quando se afirma que os factos são o que torna as proposições verdadeiras ou falsas. Os factos podem conter partes que são factos ou, então, não conter tais partes; por exemplo: «Sócrates era um sábio ateniense» consiste em dois factos, «Sócrates era sábio» e «Sócrates era ateniense». O Sr. Wittgenstein chama a um facto que não tem partes, as quais são elas próprias factos, *Sachverhalt*. A mesma coisa é o que ele chama um facto atómico. Um facto atómico, embora

não contenha partes que são elas próprias factos, contém no entanto partes. Se podemos considerar «Sócrates é sábio» como um facto atómico apercebemo-nos, no entanto, que contém como partes constituintes «Sócrates» e «sábio». Se um facto atómico for analisado tão exaustivamente quanto possível (no sentido da possibilidade teórica, não prática) os elementos constituintes a que finalmente se chega podem ser chamados «simples» ou «objectos». Wittgenstein não afirma que se pode de facto isolar um objecto ou ter dele conhecimento empírico. É uma necessidade lógica exigida pela teoria, como um electrão. A sua razão para afirmar que têm que existir objectos ou simples é que qualquer complexo pressupõe um facto. Não é necessariamente suposto que a complexidade dos factos é finita; mesmo se todo o facto consistisse de um número infinito de factos atómicos, e se todo o facto atómico consistisse de um número infinito de objectos, ainda haveria objectos e factos atómicos (4.2211). A asserção segundo a qual existe um certo complexo reduz-se à asserção de que os seus elementos constituintes estão relacionados de uma certa maneira, o que é a asserção de um *facto*; logo, se dermos um nome ao complexo, o nome só tem *significado* em virtude da verdade de certas proposições, nomeadamente as proposições que afirmam a relação entre os elementos constituintes do complexo. Assim os nomes dos complexos pressupõem proposições, enquanto que as proposições pressupõem os nomes dos simples. Fica assim provado que os nomes dos simples são o que é primordial em Lógica.

O mundo é completamente descrito quando todos os factos atómicos são conhecidos, juntamente com o facto de que não existem outros. O mundo não é descrito ao simplesmente enunciar-se os nomes de todos os objectos que existem nele; é necessário também conhecer os factos atómicos dos quais estes objectos são os elementos constituintes. Dada esta totalidade dos factos atómicos, toda a proposição verdadeira, de qualquer grau de complexidade, pode teoricamente ser inferida. Uma proposição (verdadeira ou falsa) que afirme um facto atómico é o que se chama uma proposição atómica. Todas as proposições atómicas são logicamente independentes uma das outras. Nenhuma proposição atómica implica qualquer outra ou é inconsistente com qualquer outra. Assim a inferência lógica ocupa-se essencialmente de proposições que não são atómicas. Podemos chamar a estas, proposições moleculares.

A teoria de Wittgenstein das proposições moleculares tem o seu centro na teoria da construção das funções de verdade.

Uma função de verdade de uma proposição p é uma proposição que contém p e tal que a sua verdade ou falsidade depende apenas da verdade ou falsidade de p; analogamente, uma função de verdade de diversas proposições p, q, r,... é uma proposição que contém p, q, r,... e tal que a sua verdade ou falsidade depende apenas da verdade ou falsidade de p, q, r,... Poderia parecer à primeira vista que haveria outras funções de proposições além das funções de verdade, como por exemplo «A acredita em p» uma vez que em geral A acredita

em algumas proposições verdadeiras e algumas falsas; a menos que *A* seja uma pessoa excepcionalmente dotada, não podemos inferir que *p* é verdadeira do facto de ele acreditar nela ou que *p* é falsa do facto de ele não acreditar nela. Outras excepções aparentes seriam «*p* é uma proposição muito complexa» ou «*p* é uma proposição acerca de Sócrates». Todavia o Sr. Wittgenstein argumenta que, por razões que explicaremos a seguir, estas excepções são apenas aparentes e que toda a função de uma proposição é realmente uma função de verdade. Logo, se pudermos definir as funções de verdade em geral, podemos obter uma definição geral de todas as proposições em termos do conjunto primitivo das proposições atómicas. E é isto o que Wittgenstein faz a seguir.

Foi provado pelo Dr. Sheffer (*Trans. Am. Math. Soc.*, vol. XIV, pgs. 481-488) que todas as funções de verdade de um dado conjunto de proposições podem ser construídos a partir de uma de duas funções «não-*p* ou não-*q* ou não-*p* e não-*q*». Wittgenstein usa esta última, mostrando assim conhecer o trabalho do Dr. Sheffer. A maneira como as outras funções de verdade são construídas a partir de «não-*p* e não-*q*» é fácil de ver. «Não-*p* e não-*p*» é equivalente a «não-*p*», obtendo-se assim uma definição de negação em termos da nossa função primitiva; e podemos definir «*p* ou *q*» uma vez que esta proposição é a negação de «não-*p* e não-*q*». i. e., da nossa função primitiva. O desenvolvimento das outras funções de verdade a partir de «não-*p*» e «p ou q» é dado em detalhe no começo de *Principia Mathematica*. Isto dá tudo o que pre-

cisamos quando as proposições que são argumentos das nossas funções de verdade são dadas por enumeração. Todavia Wittgenstein, através de uma análise muito interessante, consegue generalizar este processo a proposições universais, i. e., aos casos em que as proposições que são argumentos das nossas funções de verdade não são dadas por enumeração, mas são dadas como sendo as que satisfazem uma certa condição. Por exemplo, seja fx uma função proposicional (i. e., uma função cujos valores são proposições) tal como pode ser «x é humano» então os diversos valores de fx formam um conjunto de proposições. Podemos generalizar a ideia de «não-p e não-q» de modo a aplicar-se à negação simultânea de todas as proposições que são valores de fx. Desta maneira chegamos à proposição que é usualmente representada em lógica matemática pelas palavras «fx é falsa para todos os valores de x». A sua negação seria a proposição «existe pelo menos um x para o qual fx é verdadeira» que é representada por «$(\exists x).fx$». Se tivéssemos partido de não-fx em vez de fx teríamos chegado à proposição «fx é verdadeira para todos os valores de x» que é representada por «(x).fx». O método de Wittgenstein de tratar as proposições gerais [i.e. «$(x).fx$» e «$(\exists x).fx$»] difere dos métodos anteriores pelo facto de a universalidade só entrar na especificação do conjunto de proposições em questão, e, isto uma vez feito, a construção de funções de verdade procede exactamente como procederia no caso de um número finito de argumentos enumerados p, q, r,... .

A explicação que o Sr. Wittgenstein oferece do seu simbolismo não é, neste ponto, completamente dada no texto. O símbolo que ele usa é

$$\left[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})\right].$$

A explicação deste símbolo é a seguinte:

$\bar{p}$ representa todas as proposições atómicas
$\bar{\xi}$ representa qualquer conjunto de proposições
$N(\bar{\xi})$ representa a negação de todas as proposições que constituem $\bar{\xi}$.

O símbolo inteiro $\left[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})\right]$ representa aquilo que pode ser obtido tomando uma subclasse qualquer de proposições atómicas, negá-las todas, a seguir tomar uma subclasse qualquer do conjunto de proposições assim obtido, juntamente com alguma subclasse das proposições originais, e assim sucessivamente. É esta, segundo ele, a função de verdade geral e também a forma geral da proposição. Trata-se de algo menos complicado do que parece. O símbolo destina-se a descrever um processo por meio do qual, dadas as proposições atómicas, todas as outras podem ser geradas. O processo depende de:

(a) a demonstração de Sheffer de que todas as funções de verdade podem ser obtidas a partir da negação simultânea, i.e., a partir de «não-*p* e não-*q*»;

(b) a teoria do Sr. Wittgenstein acerca da derivação de todas as proposições gerais a partir de conjunções e disjunções;

(c) a afirmação de que uma proposição só pode ocorrer numa outra proposição como argumento de uma função de verdade.

Dados estes pressupostos segue-se que todas as proposições que não são atómicas podem ser derivadas de proposições atómicas por meio de um processo uniforme, e é este processo que é indicado pelo símbolo proposto pelo Sr. Wittgenstein. Devido a este método de construção chega-se a uma simplificação notável da teoria da inferência, bem como a uma definição do género de proposições que pertencem à Lógica. O método de geração das proposições que acabámos de descrever permite a Wittgenstein dizer que todas as proposições podem ser construídas, pelo método mencionado, a partir de proposições atómicas e, desta maneira, a totalidade das proposições é definida. (As excepções aparentes que mencionámos acima são tratadas por um método a mencionar mais tarde). Assim Wittgenstein pode afirmar que tudo o que se segue da totalidade das proposições atómicas são proposições (juntamente com o facto de aquela totalidade ser suposta estar completa): que uma proposição é sempre uma função de verdade de proposições atómicas; e que se *p* se segue de *q*, a *denotação* de *p* está contida na denotação de *q*, e daqui resulta, claro, que nada pode ser deduzido a partir de uma proposição atómica. Todas as proposições da Lógica são tautologias, afirma o Sr. Wittgenstein, como por exemplo «*p* ou não-*p*».

O facto de nada poder ser deduzido de uma proposição atómica tem aplicações interessantes, como por exemplo na causalidade. Na lógica de Wittgenstein não pode haver um nexo causal. «Os acontecimentos do futuro», diz ele «*não podem* ser inferidos dos do presente. A crença no nexo causal é uma superstição». Que o Sol nascerá amanhã é apenas uma hipótese. De facto não sabemos se nascerá, uma vez que não existe uma necessidade lógica de acordo com a qual uma coisa tenha que acontecer porque uma outra acontece.

Passamos agora a um outro tema, o dos nomes. Na linguagem lógica teórica de Wittgenstein os nomes só são atribuídos aos simples, aos objectos. Não se dão dois nomes a uma coisa ou um mesmo nome a duas coisas. Segundo o Sr. Wittgenstein não existe nenhum processo que permita descrever a totalidade das coisas que podem ter nomes, por outras palavras, a totalidade do que existe no mundo. Para se ser capaz de o fazer ter-se-ia que conhecer uma propriedade que todas as coisas tivessem por necessidade lógica. Procurou-se encontrar esta propriedade na auto-identidade, mas o conceito de identidade é objecto de uma crítica de Wittgenstein da qual não parece haver saída possível. A definição não aparece no texto de identidade por meio da identidade de indiscerníveis é rejeitada, porque a identidade de indiscerníveis não parece ser um princípio logicamente necessário. De acordo com este princípio, x é idêntico a y se toda a propriedade de x é uma propriedade de y; mas mesmo assim ainda seria possível que duas coisas tivessem exactamente as mesmas proprie-

dades. Se isto de facto não acontece deve-se a uma característica acidental do mundo e não a uma característica necessariamente lógica, e, claro, características acidentais do mundo não podem ser admitidas na estrutura da Lógica. Assim o Sr. Wittgenstein rejeita a identidade e adopta a convenção de que letras diferentes têm que denotar coisas diferentes. Na prática a identidade é necessária como, por exemplo, entre um nome e uma descrição, ou entre duas descrições. É necessária para proposições como «Sócrates é o filósofo que bebeu a cicuta» ou «O número primo par é o número que se segue a 1». No sistema de Wittgenstein é fácil de exprimir estes usos da identidade.

A recusa da identidade implica a rejeição de um método de se poder falar da totalidade de todas as coisas, e ver-se-á que qualquer outro método que se venha a propor é igualmente falacioso — é isto pelo menos o que Wittgenstein argumenta e, penso? eu, correctamente. Isto é o mesmo que dizer que «objecto» é um pseudo-conceito. Dizer «x é um objecto» é não dizer nada. Segue-se que se não podem fazer afirmações como «há mais do que três objectos no mundo» ou «existe um número infinito de objectos no mundo». Os objectos só podem ser mencionados em conexão com uma propriedade definida. Podemos dizer «há mais do que três objectos que são vermelhos» porque nestas proposições a palavra «objecto» pode ser substituída por uma variável na linguagem da Lógica, sendo a variável uma que satisfaça no primeiro caso a função «x é humano», no segundo caso a função «x é vermelho». Mas quando se pretende

dizer que «há mais do que três objectos» esta substituição da variável não se pode efectuar e a proposição, portanto, é considerada como sendo destituída de sentido.

Esta é uma realização da tese fundamental de Wittgenstein segundo a qual é impossível dizer alguma coisa acerca do mundo como um todo, de tal modo que o que pode ser dito tem que ser apenas sobre partes limitadas do mundo. Esta doutrina pode ter sido originalmente sugerida pela notação e, se assim é, este facto depõe a favor da notação, uma vez que uma boa notação tem uma subtileza e uma sugestibilidade que, por vezes, lhe dão a aparência de um professor vivo. Irregularidades de notação são, muitas vezes, o primeiro sinal de erros na concepção filosófica do pensamento. Embora a notação possa ter inicialmente sugerido ao Sr. Wittgenstein a limitação da lógica às coisas no mundo, em contraste com o mundo como um todo, todavia a doutrina, uma vez formulada, mostra ter muito mais que a recomende. Se em última análise esta doutrina é verdadeira ou não eu, pela minha parte, não tenho a pretensão de saber. Nesta Introdução concentro-me essencialmente na sua exposição, não em pronunciar-me acerca dela. De acordo com a doutrina mencionada só podíamos falar acerca do mundo como um todo se pudéssemos sair para fora do mundo, i.e., se o mundo deixasse de ser para nós todo o mundo. O nosso mundo pode ser limitado para um ser superior, que pode vê-lo de cima como um todo, mas para nós, ainda que tão finito quanto possa ser, não pode ter um limite, uma vez que não há

nada fora dele. Wittgenstein usa a analogia do campo de visão. O nosso campo de visão não tem para nós um limite visual, exactamente porque não existe nada fora dele e, analogamente, o nosso mundo lógico não tem um limite lógico, porque a nossa lógica não conhece nada fora de si. Estas considerações levam-no a uma discussão, um tanto curiosa, do Solipsismo. Wittgenstein afirma que a Lógica enche o mundo. Os limites do mundo são também os seus limites. Em Lógica, portanto, não podemos dizer que existe isto e isto no mundo mas não aquilo, porque para o dizer parece ter-se que pressupor a exclusão de certas possibilidades, o que não pode suceder, uma vez que exigir-se-ia que a Lógica fosse para lá dos limites do mundo. como se ela também pudesse contemplar estes limites do outro lado. Aquilo que não podemos pensar não podemos pensar, logo também não podemos dizer o que é que não podemos pensar.

É esta para Wittgenstein a chave do Solipsismo. A intenção do Solipsismo é completamente correcta, mas não pode ser dita, só pode ser mostrada. Que o mundo é o *meu* mundo manifesta-se no facto de os limites da minha linguagem (a única linguagem que eu compreendo) indicarem os limites do meu mundo. O sujeito metafísico não pertence ao mundo mas é um limite do mundo.

A seguir voltamos à questão das proposições moleculares que, à primeira vista, não são funções de verdade das proposições nelas contidas como por exemplo, «*A* acredita em *p*».

Wittgenstein introduz este tema a quando da definição da sua posição, nomeadamente a tese já

mencionada de que todas as proposições moleculares são funções de verdade:

«Na forma proposicional geral, as proposições ocorrem numa proposição apenas como bases de funções de verdade». Explica a seguir que, à primeira vista, poderia parecer que uma proposição poderia também ocorrer de outras maneiras, como por exemplo «*A* acredita em *p*». Parece aqui que a proposição *p* está num certo género de relação com o objecto *A*. «Mas é óbvio que *A* acredita em *p*», «*A* pensa em *p*», «*A* diz *p*» são proposições da forma «*p* diz *p*»; e aqui não há qualquer correspondência de um facto com um objecto, mas uma correspondência de factos por meio de uma correspondência dos seus «objectos» (5.542).

O que o Sr. Wittgenstein diz aqui é de tal modo conciso que o seu conteúdo não é provavelmente claro para aquelas pessoas que não têm em mente as discussões às quais ele se refere. A teoria de que ele discorda é a que se encontra nos meus artigos acerca da natureza da verdade e da falsidade em *Philosophical Essays* e *Proceedings of the Aristotelean Society*, 1906-1907. Trata-se do problema de determinar a forma lógica da crença, i.e., qual é o esquema que representa aquilo que ocorre quando se acredita. É claro que o problema não se aplica apenas à crença mas a toda uma série de outros fenómenos mentais aos quais se poderá chamar atitudes proposicionais: duvidar, ponderar, desejar, etc. Em todos estes casos parece natural exprimir o fenómeno pela forma «*A* duvida de *p*», «*A* deseja *p*» etc. o que faz com que pareça que estamos a tratar de uma relação entre uma pessoa

e uma proposição. É claro que esta não pode também ser o último estádio da análise, uma vez que as pessoas são ficções e as proposições também, excepto no sentido em que são factos, quando independentemente consideradas. Uma proposição considerada como um facto, i.e., quando independentemente considerada, pode ser um conjunto de palavras que uma pessoa diz a si própria, ou uma imagem complexa, ou sucessões de imagens que passam através da consciência, ou um conjunto de movimentos incipientes do corpo. Pode ser uma de entre muitas coisas inumeráveis. A proposição como um facto, em si, por exemplo, o conjunto de palavras que uma pessoa diz a si própria, não é relevante para a Lógica. O que é relevante para a Lógica é o elemento comum a todos estes factos, que permite à pessoa, como se diz correntemente, denotar o facto que a proposição afirma. É claro que para a Psicologia muito mais do que isto é relevante, uma vez que um símbolo não *denota* aquilo que simboliza apenas em virtude de uma relação lógica, mas também em virtude de uma relação psicológica de intenção, ou associação ou qualquer outra relação. A parte psicológica da *denotação* não interessa ao lógico. O que o interessa, neste problema da crença, é o seu esquema lógico. É óbvio que quando uma pessoa acredita numa proposição, a pessoa, considerada como um sujeito metafísico, não tem que ser tomada em consideração a fim de explicar o que se passa. O que tem que ser explicado é a relação entre o conjunto de palavras que constitui a proposição, considerada como um facto, e o facto «objectivo»

que torna a proposição verdadeira ou falsa. Em última análise isto reduz-se à questão de determinar a *denotação* das proposições, i.e., a *denotação* das proposições é o único componente não-psicológico do problema posto pela análise da crença. O problema é simplesmente o problema da relação entre dois factos, nomeadamente, a relação entre a série de palavras usada pelo crente e o facto que torna estas palavras verdadeiras ou falsas. A série de palavras é um facto assim como o que torna as palavras usadas verdadeiras ou falsas é também um facto. A relação entre dois factos é analisável, uma vez que a *denotação de uma* proposição resulta da *denotação* das palavras que a constituem. A *denotação* da série de palavras que constitui a proposição é uma função da *denotação* das palavras que a constituem. Assim a proposição, como um todo, não faz parte de facto daquilo que tem que ser explicado quando se explica a *denotação* de uma proposição. A fim de sugerir o ponto de vista que eu tenho estado a indicar, é talvez útil dizer que nos casos que temos estado a considerar a proposição ocorre como um facto, não como uma proposição. Tal frase no entanto não pode ser tomada demasiado à letra. O ponto essencial é que em acreditar, desejar, etc. o que é logicamente fundamental é a relação da proposição, *considerada como um facto*, com o facto que a torna verdadeira ou falsa, e esta relação entre dois factos é redutível à relação entre as suas partes constituintes. Assim a proposição não ocorre de todo no mesmo sentido em que ocorre numa função de verdade.

Há alguns aspectos em que, parece-me, a teoria do Sr. Wittgenstein precisa de um maior desenvolvimento técnico. Isto aplica-se em particular à sua teoria dos números (6.02) a qual, tal como está, só pode tratar de números finitos. Nenhuma lógica pode ser considerada adequada até se ter mostrado que é capaz de tratar dos números transfinitos. Não me parece que exista no sistema do Sr. Wittgenstein algo que torne impossível que ele preencha esta lacuna.

Mais interessante do que estas questões de relativo pormenor é a atitude do Sr. Wittgenstein em relação ao misticismo. Esta sua atitude resulta organicamente da sua doutrina em Lógica pura, segundo a qual a proposição lógica é uma imagem (verdadeira ou falsa) do facto, e tem, em comum, com o facto uma certa estrutura. É esta estrutura comum que a torna capaz de ser uma imagem do facto, embora a estrutura não possa ela própria ser posta em palavras, uma vez que é uma estrutura *de* palavras e dos factos às quais elas se referem. Portanto tudo o que está incluído na própria ideia de expressibilidade da linguagem tem que permanecer insusceptível de ser expresso na linguagem e é, por isso, inexprimível num sentido completamente preciso. Este inexprimível contém, segundo o Sr. Wittgenstein, toda a lógica e toda a filosofia. Segundo ele, o método correcto de ensinar Filosofia é restringirmo-nos às proposições das ciências, enunciadas com a maior clareza e exactidão possíveis, deixando as proposições filosóficas ao estudioso, e provando-lhe que, sempre q̄ ele afirma uma proposição filosófica, a proposição é sem-sentido.

É claro que o destino de Sócrates pode atingir a pessoa que tentar este método de ensino, mas não nos vamos deixar intimidar se este for de facto, o único método correcto. Não é este medo que produz uma certa hesitação em aceitar a doutrina do Sr. Wittgenstein, apesar dos poderosos argumentos que ele aduz a seu favor. O que causa uma certa hesitação é o facto de que, afinal, o Sr. Wittgenstein consegue dizer um bom bocado acerca daquilo que não pode ser dito, sugerindo assim ao leitor mais céptico que existe possivelmente uma forma de acesso através de uma hierarquia de linguagens, ou por qualquer outro processo. Toda a disciplina da Ética, por exemplo, é posta pelo Sr. Wittgenstein na região do inexprimível, do místico. No entanto ele consegue transmitir as suas opiniões éticas. O seu argumento de defesa seria que o que ele chama místico poder ser mostrado, embora não possa ser dito. Pode ser que este argumento seja adequado mas eu, pela minha parte, tenho que confessar que me deixa com uma certa impressão de desconforto intelectual.

Existe um problema puramente lógico em relação ao qual estas dificuldades são particularmente agudas. É o problema da generalidade. Na teoria da generalidade é necessário considerar todas as proposições da forma fx em que fx é uma função proposicional dada. Isto pertence à parte da Lógica que pode ser expressa, de acordo com o sistema do Sr. Wittgenstein. Mas a totalidade dos valores possíveis de x, que poderia parecer incluída na totalidade das proposições da forma fx, não é admitida pelo Sr. Wittgenstein entre as coisas de que se pode

falar, uma vez que esta é a totalidade dos objectos no mundo e, portanto, inclui a tentativa de conceber o mundo como um todo; «sentir o mundo como um todo limitado é o místico»; logo, a totalidade dos valores de x é mística (6.45). Isto é expressamente arguido quando o Sr. Wittgenstein nega que podemos enunciar proposições acerca de quantas coisas há no mundo, como por exemplo, que há mais do que três.

Quanto a mim estas dificuldades sugerem-me a possibilidade seguinte: cada linguagem tem, como o Sr. Wittgenstein diz, uma estrutura a respeito da qual, *na linguagem*, nada pode ser dito; mas pode haver uma outra linguagem, que se ocupe da estrutura da primeira, e que tenha por sua vez uma nova estrutura — e para esta hierarquia de linguagens não existe um limite. O Sr. Wittgenstein responderia, claro, que a sua teoria se aplica sem modificações à totalidade destas linguagens. A única resposta seria negar que existe uma tal totalidade. As totalidades acerca das quais o Sr. Wittgenstein afirma que é impossível falar logicamente, são, no entanto, pensadas por ele como existentes, e são o conteúdo do seu misticismo. A totalilade que resulta da nossa hierarquia seria não apenas logicamente inexprimível, mas uma ficção, uma simples delusão e desta maneira a suposta região do místico seria abolida. Esta hipótese é bastante difícil e consigo ver objecções a ela às quais, de momento, não sei como responder. Em todo o caso não vejo como uma hipótese mais simples pode escapar às conclusões do Sr. Wittgenstein. Mesmo que se viesse a demonstrar que esta hipótese difícil é sustentável,

uma parte considerável da teoria do Sr. Wittgenstein seria conservada, embora não a parte sobre a qual ele próprio gostaria de pôr a maior ênfase. Com a minha experiência das dificuldades da Lógica e das ilusões criadas por teorias que parecem irrefutáveis, sinto-me incapaz de estar certo da correcção de uma teoria, simplesmente pelo facto de não ver onde ela possa estar errada. Mas ter construído uma teoria lógica que, em nenhum ponto, parece obviamente estar errada, é ter conseguido uma obra de uma dificuldade e importância extraordinárias. Na minha opinião este é o mérito do livro do Sr. Wittgenstein, um livro que nenhum filósofo sério se pode permitir ignorar.

Maio, 1922

BERTRAND RUSSELL

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

Dedicado
À memória do meu amigo
David H. Pinsent

Motto: ...Und alles, was man weiß, wicht bloß tauschen und brausen gehört hat, läßt sich in drei worten sagen.

KÜRNBERGER

TRACTATUS
LOGICO — PHILOSOPHICUS

PRÓLOGO

Este livro será talvez apenas compreendido por alguém que tenha uma vez ele próprio já pensado os pensamentos que são nele expressos — ou pelo menos pensamentos semelhantes. Não é, pois, um livro de texto. O seu fim seria alcançado se desse prazer a quem o lesse compreendendo.

O livro trata dos problemas da Filosofia e mostra — creio eu — que a posição de onde se interroga estes problemas repousa numa má compreensão da lógica da nossa linguagem. Todo o sentido do livro podia ser resumido nas seguintes palavras: o que é de todo exprimível, é exprimível claramente; e aquilo de que não se pode falar, guarda-se em silêncio.

O livro também desenhará a linha da fronteira do pensamento ou melhor ainda — não do pensamento mas da expressão do pensamento, uma vez que para desenhar a linha da fronteira do pensamento deveríamos ser capazes de pensar ambos os lados desta linha (deveríamos ser capazes de pensar aquilo que não se deixa ser pensado).

Assim, a linha da fronteira só poderá ser desenhada na linguagem e o que jaz para lá da fronteira será simplesmente não-sentido.

Não quero julgar em que medida é que os meus esforços coincidem com os de outros filósofos. De facto, o que escrevi não contém, em particular, nenhuma pretensão a novidade; e assim não indico quaisquer fontes porque me é indiferente se o que pensei já foi pensado por outrem antes de mim.

Quero apenas mencionar que os meus pensamentos foram em grande parte sugeridos pelas grandes obras de Frege e pelos trabalhos do meu amigo, o senhor Bertrand Russell.

O valor deste trabalho, se o tiver, consistirá em duas partes. A primeira é que nele se exprimem pensamentos e este valor será tanto maior quanto melhor os pensamentos forem expressos. Quanto mais se acertar na cabeça do prego. Estou consciente de ter ficado muito aquém das possibilidades. E isto apenas porque os meus poderes para a realização do trabalho são escassos. Possam outros aparecer e fazer melhor.

Por outro lado, a verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me a mim intocável e definitiva. Sou por isso da opinião de, essencialmente, ter encontrado a solução final dos problemas. E se nisso não estou enganado, então a segunda parte do valor deste trabalho consiste em que ele mostra quão pouco se consegue com a solução destes problemas.

Viena, 1918

L. W.

TRACTATUS
LOGICO — PHILOSOPHICUS

1 * O mundo é tudo o que é o caso.

1.1 O mundo é a totalidade dos factos, não das coisas.

1.11 O mundo é determinado pelos factos e assim por serem *todos* os factos.

1.12 A totalidade dos factos determina, pois, o que é o caso e também tudo o que não é o caso.

1.13 Os factos no espaço lógico são o mundo.

1.2 O mundo decompõe-se em factos.

1.21 Um elemento pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o resto permanecer idêntico.

2 O que é o caso, o facto, é a existência de estados de coisas.

---

* Os números decimais como números das proposições individuais indicam o peso lógico das proposições, a ênfase que lhes é dada na minha exposição. As proposições n.1, n.2, n.3, etc. são observações sobre as proposições n.° n; as proposições n.ml, n.m2, etc. observações às proposições n.° n.m, etc.

2.01 O estado de coisas é uma conexão entre objectos (coisas).

2.011 É essencial a uma coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas.

2.012 Em Lógica nada é acidental: se uma coisa *pode* ocorrer num estado de coisas, então a possibilidade do estado de coisas tem que estar já pré-julgada na coisa.

2.0121 Pareceria igualmente um acidente se, a uma coisa que pudesse existir por si, se ajustasse ulteriormente uma situação.

Se uma coisa pode ocorrer num estado de coisas, então esta possibilidade tem que existir nela.

(O que é lógico não pode ser apenas possível. A Lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são os seus factos.)

Assim como nós não podemos pensar objectos espaciais fora do espaço e objectos temporais fora do tempo, assim também não podemos pensar em *nenhum* objecto fora da possibilidade da sua conexão com outros.

Se posso pensar num objecto em conexão com um estado de coisas então não posso pensá-lo fora da *possibilidade* desta conexão.

2.0122 Uma coisa é independente na medida em que pode ocorrer em todas as situações *possíveis*, mas esta forma de indepen-

dência é uma forma de conexão com um estado de coisas, uma forma de dependência. (É impossível que as palavras apareçam de dois modos diferentes, isoladamente e numa proposição).

2.0123 Se conheço um objecto então conheço também todas as possibilidades da sua ocorrência em estados de coisas.

(Cada uma destas possibilidades tem que estar na natureza do objecto.)

Não se pode ulteriormente achar uma nova possibilidade.

2.01231 Para conhecer um objecto tenho que conhecer não as suas propriedades externas mas todas as suas propriedades internas.

2.0124 Dados todos os objectos também são dados todos os possíveis estados de coisas.

2.013 Cada coisa está como que num espaço de possíveis estados de coisas. Posso pensar neste espaço como vazio, mas não posso pensar a coisa sem o espaço.

2.0131 O objecto espacial tem que estar no espaço infinito. (O ponto do espaço é um lugar de argumento).

O ponto no campo de visão não tem que ser vermelho mas tem que ter uma cor: como se tivesse uma halo de cor à sua volta. O som tem que ter alguma altura e o objecto do sentido do tacto *alguma* dureza etc.

2.014 Os objectos contêm a possibilidade de todas as situações.

2.0141 A possibilidade da sua ocorrência em estados de coisas é a forma do objecto.

2.02 O objecto é simples.

2.0201 Cada frase declarativa acerca de complexos deixa-se decompor numa frase declarativa acerca das suas partes constituintes e naquelas proposições que descrevem os complexos completamente.

2.021 Os objectos formam a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos.

2.0211 Se o mundo não tivesse substância, uma proposição ter sentido, dependeria de uma outra proposição ser verdadeira.

2.0212 Seria então impossível, projectar uma imagem do mundo (verdadeira ou falsa).

2.022 É óbvio que um mundo imaginado, por muito diferente que seja do real, tem que ter *algo* — uma forma — em comum com o real.

2.023 Esta forma firme consiste precisamente em objectos.

2.0231 A substância do mundo só *pode* determinar uma forma e nenhumas propriedades materiais. Pois estas só são representadas através de proposições — só são formadas através da configuração dos objectos.

2.0232 Poder-se-ia dizer: os objectos são incolores.

2.0233 Dois objectos da mesma forma lógica, excluídas as suas propriedades externas, só são distintos entre si, por serem diferentes.

2.02331 Ou uma coisa tem propriedades que nenhuma outra tem, e pode-se então sem mais distingui-la das outras através de uma descrição, e referi-la; ou então há diversas coisas, que têm em comum as suas propriedades, e é de todo impossível mostrar uma delas. Se nada distingue uma coisa não posso distingui-la, porque senão fica distinta.

2.024 A substância é o que permanece independente daquilo que é o caso.

2.025 Ela é forma e conteúdo.

2.0251 Espaço, tempo e cor (coloração) são formas dos objectos.

2.026 Só havendo objectos pode haver uma forma firme do mundo.

2.027 O firme, o subsistente e o objecto são um.

2.0271 O objecto é o firme, o subsistente; a configuração o mutável, o insubsistente.

2.0272 A configuração dos objectos forma o estado de coisas.

2.03 Num estado de coisas os objectos dependem uns dos outros como os elementos de uma cadeia.

2.031 Num estado de coisas os objectos relacionam-se entre si de modo e maneira precisos.

2.032 O modo e a maneira como os objectos estão em conexão num estado de coisas, é a estrutura do estado de coisas.

2.033 A forma é a possibilidade da estrutura.

2.034 A estrutura do facto consiste nas estruturas dos estados de coisas.

2.04 A totalidade dos estados de coisas que existem é o mundo.

2.05 Esta totalidade determina também que estados de coisas não existem.

2.06 A existência e a não existência de estados de coisas é a realidade.
(À existência de estados de coisas chamamos também um facto positivo, à não existência um facto negativo.)

2.061 Os estados de coisas são independentes uns dos outros.

2.062 Da existência ou da não-existência de um estado de coisas, não se pode deduzir a existência ou a não-existência de um outro.

2.063 A realidade total é o mundo.

2.1 Fazemo-nos imagens dos factos.

2.11 A imagem apresenta a situação no espaço lógico, a existência e a não-existência de estados de coisas.

2.12 A imagem é um modelo da realidade.

2.13 Aos objectos correspondem na imagem os elementos da imagem.

2.131 Os elementos da imagem são mandatários dos objectos na imagem.

2.14 O que constitui uma imagem, é os seus elementos relacionarem-se entre si de modo e maneira precisos.

2.141 A imagem é um facto.

2.15 Que os elementos da imagem se relacionam entre si de um modo e uma maneira determinados representa que as coisas se relacionam assim entre si.

Chame-se a esta conexão dos elementos da imagem, a sua estrutura, e à sua possibilidade, a forma da sua representação pictorial.

2.151 A forma da representação pictorial é a possibilidade de as coisas se relacionarem entre si, como os elementos da imagem.

2.1511 A imagem está *assim* em conexão com a realidade; chega até ela.

2.1512 É como uma régua aposta à realidade.

2.15121 Apenas os pontos mais exteriores dos traços divisórios *tocam* o objecto a medir.

2.1513 Nesta concepção, à imagem pertence então também a relação de representação pictorial, que a faz imagem.

2.1514 A relação de representação pictorial consiste nas correlações dos elementos da imagem e das coisas.

2.1515 Estas correlações são como as antenas dos elementos da imagem, com as quais a imagem toca a realidade.

2.16 O facto tem que ter, para ser imagem, alguma coisa em comum com o que é representado pictorialmente.

2.161 Na imagem tem que haver algo de idêntico ao que é representado pictorialmente, para uma poder de todo ser a imagem do outro.

2.17 O que a imagem tem que ter em comum com a realidade para a poder representar pictorialmente — verdadeira ou falsa — do seu modo e maneira, é a sua forma da representação pictorial.

2.171 A imagem pode representar pictorialmente qualquer realidade cuja forma possua.

A imagem espacial tudo o que é espacial, a colorida tudo o que é colorido, etc.

2.172 A imagem não pode porém representar pictorialmente a sua forma de representação pictorial; exibe-a.

2.173 A imagem representa o seu objecto do exterior deste (o seu ponto de vista é a sua forma de representação), por isso a imagem representa o seu objecto correcta ou incorrectamente.

2.174 A imagem não pode porém colocar-se no exterior da sua forma de representação.

2.18 O que cada imagem, qualquer que seja a sua forma, tem que ter em comum com a realidade para a poder de todo representar pictorialmente — correcta ou incorrectamente — é a forma lógica, isto é, a forma da realidade.

2.181 Se a forma da representação pictorial é a forma lógica, então a imagem chama-se imagem lógica.

2.182 Cada imagem é *também* uma imagem lógica. (Por outro lado, por exemplo, nem toda a imagem é uma imagem espacial).

2.19 A imagem lógica pode representar pictorialmente o mundo.

2.2 A imagem tem em comum com o que é representado pictorialmente a forma lógica da representação pictorial.

2.201 A imagem representa pictorialmente a realidade, ao representar uma possibilidade da existência e da não-existência de estados de coisas.

2.202 A imagem representa uma situação possível no espaço lógico.

2.203 A imagem contém a possibilidade da situação que representa.

2.21 A imagem concorda com a realidade ou não; é correcta ou incorrecta, verdadeira ou falsa.

2.22 A imagem representa o que representa, independentemente da sua verdade ou falsidade, por meio da sua forma da representação pictorial.

2.221 O que a imagem representa, é o seu sentido.

2.222 A concordância ou não-concordância do seu sentido com a realidade, constitui a sua verdade ou falsidade.

2.223 Para reconhecer se a imagem é verdadeira ou falsa, temos que compará-la com a realidade.

2.224 Só pela imagem, não é possível reconhecer se ela é verdadeira ou falsa.

2.225 Não há uma imagem verdadeira a priori.

3 A imagem lógica dos factos é o pensamento.

3.001 «Um estado de coisas é pensável», quer dizer: podemo-nos fazer dele uma imagem.

3.01 A totalidade dos pensamentos verdadeiros é uma imagem do mundo.

3.02 O pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. O que é pensável, é também possível.

3.03 Não podemos pensar nada ilógico, porque senão teríamos que pensar ilogicamente.

3.031 Dizia-se antigamente que Deus podia criar tudo, excepto o que contrariasse as leis da Lógica. — Não poderíamos nomeadamente *dizer* de um mundo «ilógico», como seria o seu aspecto.

3.032 Representar algo «que contradiga a Lógica» na linguagem, pode-se tão pouco, como representar na Geometria, através das suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço; ou indicar as coordenadas de um ponto que não existe.

3.0321 Embora possamos representar espacialmente um estado de coisas em contradição com as leis da Física, não podemos porém representar nenhum em contradição com as leis da Geometria.

3.04 Um pensamento correcto a priori, seria um pensamento cuja possibilidade condicionaria a sua verdade.

3.05 Só assim poderíamos saber a priori que um pensamento é verdadeiro, se, do próprio pensamento (sem objecto de comparação) a sua verdade fosse reconhecível.

3.1 Na proposição o pensamento exprime-se de modo perceptível pelos sentidos.

3.11 Utilizamos o sinal perceptível pelos sentidos (sinal sonoro ou gráfico etc.) da proposição como projecção da situação possível.

O método de projecção é pensar o sentido da proposição.

3.12 Ao sinal através do qual exprimimos o pensamento, chamo o sinal proposicional. E a proposição é o sinal proposicional na sua relação projectiva com o mundo.

3.13 À proposição pertence tudo o que pertence à projecção, mas não o que é projectado.

Logo a possibilidade do que é projectado, mas não este mesmo.

Na proposição não está ainda contido o seu sentido, mas a possibilidade de o exprimir.

(«O conteúdo da proposição» quer dizer, o conteúdo da proposição com sentido.)

Na proposição está contida a forma, mas não o conteúdo do seu sentido.

3.14 O sinal proposicional é constituído, pelo facto de os seus elementos, as palavras, nele se relacionarem de um determinado modo e maneira.

O sinal proposicional é um facto.

3.141 A proposição não é uma mistura de palavras, — (como o tema musical não é uma mistura de notas).

A proposição é articulada.

3.142 Só os factos podem exprimir um sentido, um conjunto de nomes não pode.

3.143 Que o sinal proposicional é um facto, é obscurecido pela forma usual de expressão da escrita ou da imprensa.

Assim na proposição impressa, por exemplo, o sinal proposicional não tem um aspecto essencialmente diferente da palavra.

(Assim foi possível que Frege chamasse à proposição um nome composto.)

3.1431 A essência do sinal proposicional torna-se muito clara, se em vez de composto de sinais escritos, o pensarmos composto de objectos espaciais (como mesas, cadeiras, livros).

A posição espacial recíproca destas coisas exprime então o sentido da proposição.

3.1432 Não é: «O sinal complexo «*aRb*» significa que *a* está na relação *R* com *b*», mas: Que «*a*» está numa certa relação com «*b*», diz que *aRb*.

3.144 Uma situação pode ser descrita, mas não pode *ter um nome*.

(Os nomes assemelham-se a pontos, as proposições a setas: elas têm sentido.)

3.2 Na proposição, o pensamento pode ser de tal modo expresso, que aos objectos do pensamento correspondem os elementos do sinal proposional.

3.201 A estes elementos chamo «sinais simples», e à proposição «completamente analisada».

3.202 Os sinais simples empregues na proposição chamam-se nomes.

3.203 O nome denota o objecto. O objecto é a sua denotação. («A» é o mesmo sinal que «A»).

3.21 À configuração dos sinais simples no sinal proposicional, corresponde a configuração dos objectos na situação.

3.22 O nome é mandatário do objecto na proposição.

3.221 Aos objectos só posso dar nomes. Os sinais são os seus mandatários. Só posso falar deles, não posso *exprimi-los*. Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não *o que* ela é.

3.23 A exigência da possibilidade dos sinais simples é a exigência da determinação do sentido.

3.24 A proposição que trata de um complexo, está em relação interna com a proposição que trata da parte constituinte do complexo.

O complexo apenas pode ser dado através da sua descrição, e esta estará ou não certa. A proposição em que se fala de um complexo será, quando este não existe, não sem-sentido mas simplesmente falsa.

Que um elemento proposicional designa um complexo, pode ver-se a partir de uma indeterminação nas proposições onde ocorre. Nós *sabemos* que através desta proposição ainda não está tudo determinado. (O sinal de generalidade *contém* de certo uma imagem primitiva).

A condensação do símbolo de um complexo, num símbolo simples pode ser expressa através de uma definição.

3.25 Há uma e só uma análise completa da proposição.

3.251 O que a proposição exprime, exprime de maneira simples e claramente assinalável: A proposição é articulada.

3.26 O nome não pode ser decomposto através de nenhuma definição: é um sinal primitivo.

3.261 Cada sinal definido designa *através* daqueles sinais com os quais foi definido; e as definições mostram o caminho.

Dois sinais, um sinal primitivo e um definido através de um sinal primitivo, não podem designar do mesmo modo e maneira. Não se *pode* decompor nomes através de definições. (Nem qualquer sinal que por si só tenha uma denotação).

3.262 O que não é expresso pelos sinais, é mostrado pela sua aplicação. O que os sinais condensam, é enunciado no seu emprego.

3.263 As denotações dos sinais primitivos podem ser explicadas por meio de elucidações. Elucidações são proposições que contêm sinais primitivos. Assim só podem ser compreendidas, se as denotações destes sinais já são conhecidas.

3.3 Só a proposição tem sentido; um nome só tem denotação em conexão com a proposição.

3.31 A cada parte da proposição, que caracteriza o seu sentido, chamo uma expressão (um símbolo).

(A própria proposição é uma expressão.)

Expressão é tudo o que, sendo essencial para o sentido da proposição, as proposições podem ter de comum entre si.

A expressão assinala uma forma e um conteúdo.

3.311 A expressão pressupõe as formas de todas as proposições em que pode ocorrer. É a marca característica comum de uma classe de proposições.

3.312 Ela é então representada através da forma geral das proposições, que ela caracteriza.

E na verdade, a expressão nesta forma será *constante* e tudo o resto *variável.*

3.313 A expressão é então representada através de uma variável, cujos valores são as proposições que contêm a expressão.

(No caso limite a variável torna-se numa constante, a expressão numa proposição.)

Chamo a uma tal variável «variável proposicional».

3.314 A expressão só tem denotação na proposição. Pode-se conceber cada variável como uma variável proposicional.

(O nome variável também.)

3.315 Se transformarmos uma parte constituinte de uma proposição numa variável, então há uma classe de proposições, que são todas valores da proposição variável daí resultante. Esta classe depende em geral ainda daquilo que nós, a partir de uma convenção arbitrária, queremos dizer com as partes da proposição. Mas se transformarmos em variáveis todos aqueles sinais cuja denotação tenha sido convencionalmente determinada, então teremos ainda assim uma tal classe. Esta porém não depende de qualquer convenção, mas apenas da natureza da proposição. Ela corresponde a uma forma lógica — a uma imagem lógica primitiva.

3.316 É estipulado quais os valores que a variável proposicional pode tomar.

A estipulação dos valores *é* a variável.

3.317 A estipulação dos valores das variáveis proposicionais é o *enunciado das proposições*, cuja característica comum é a variável.

A estipulação é uma descrição destas proposições.

Assim a estipulação tratará só de símbolos, não da sua denotação.

E só isto é essencial à estipulação: *ela é apenas uma descrição de símbolos e nada declara sobre o que é designado.*

O modo como é feita a descrição das proposições não é essencial.

3.318 Eu — como Frege e Russell — concebo a proposição como função das expressões nela contidas.

3.32 O sinal é o que no símbolo é perceptível pelos sentidos.

3.321 Dois símbolos diferentes podem então ter um sinal (sinal escrito ou sonoro etc.) em comum entre si — eles designam então de modo e maneira diferentes.

3.322 O facto de designarmos dois objectos diferentes com o mesmo sinal não pode indicar a característica comum aos dois, uma vez que o sinal é arbitrário. Poder-se-ia assim escolher dois sinais diferentes e onde ficaria então na designação o que é comum?

3.323 Na linguagem corrente sucede muito frequentemente que a mesma palavra designa de modo e maneira diferentes — e portanto que pertence a símbolos diferentes — ou sucede que, duas palavras que

designam de modos e maneiras diferentes, são aparentemente empregues na proposição do mesmo modo e maneira.

Assim a palavra «é» surge como cópula, como sinal de igualdade e como expressão da existência; «existir» como verbo intransitivo, como «ir»; «idêntico» como adjectivo; falamos de *alguma coisa*, mas também de que acontece *alguma coisa*.

(Na proposição: «Verde é verde» — em que a primeira palavra é um nome próprio, a última um adjectivo — estas palavras não têm apenas uma denotação diferente, mas são *símbolos distintos*.)

3.324 Assim surgem facilmente as mais fundamentais confusões (de que toda a filosofia está repleta).

3.325 Para evitar estes erros temos que utilizar uma linguagem simbólica que os exclua, por não utilizar o mesmo sinal em símbolos diferentes, nem por usar de maneira aparentemente idêntica sinais, que designam de maneira diferente. Logo, uma linguagem simbólica, que obedece à gramática *lógica* — à sintaxe lógica.

(A notação conceptual de Frege e Russell é uma tal linguagem, que contudo não exclui todos os erros.)

3.326 Para reconhecer o símbolo pelo sinal tem que se considerar o seu uso com sentido.

3.27 O sinal só determina uma forma lógica se considerado em conjunto com a sua aplicação lógico-sintáctica.

3.328 Se um sinal *não é usado*, então não tem denotação. Este é o sentido do raciocínio de Occam.

(Quando tudo se passa como se um sinal tivesse denotação, então ele tem mesmo denotação.)

3.33 Na sintaxe lógica, a denotação de um sinal nunca deve desempenhar qualquer papel; ela tem que poder ser estabelecida, sem que por isso se mencione a *denotação* de um sinal; ela *apenas* pode pressupor a descrição das expressões.

3.331 Esta observação leva-nos a considerar a «Theory of Types» de Russell: O erro de Russell revela-se no facto de ele, ao estabelecer as regras dos sinais, ter que se referir à denotação destes.

3.332 Nenhuma proposição pode declarar alguma coisa sobre si própria, porque o sinal proposicional não pode estar contido em si mesmo (esta é toda a «Theory of Types»).

3.333 Uma função não pode por isso ser o seu próprio argumento, porque o sinal funcional já contém a imagem primitiva do seu argumento e não se pode conter a si mesmo.

Suponhamos por exemplo que a função F(fx) podia ser o seu próprio argumento; então haveria também uma proposição: «F(F[fx])», e nesta, a função exterior F e a função interior F teriam que ter denotações diferentes, pois a função interior tem a forma $\phi(fx)$, a função exterior, a forma $\psi(\phi[fx])$. Comum às duas funções é apenas a letra «F», que contudo nada designa.

Isto torna-se imediatamente claro, quando nós em vez de «F(Fu)» escrevemos «$(\exists\phi):F(\phi u).\phi u = Fu$».

Assim se resolve o paradoxo de Russell.

3.334 As regras da lógica sintáctica são de si óbvias, desde que se saiba como cada um dos sinais designa.

3.34 A proposição possui traços essenciais e acidentais. Acidentais são os traços que provêm do modo particular de produzir o sinal proposicional. Essenciais aqueles que tornam a proposição capaz de expressar o seu sentido.

3.341 O essencial na proposição é então aquilo que é comum a todas as proposições que podem expressar o mesmo sentido.

E do mesmo modo, o essencial no símbolo é em geral aquilo que todos os símbolos que podem satisfazer o mesmo fim têm em comum.

3.3411 Poder-se-ia assim dizer: O verdadeiro nome é aquilo que todos os símbolos que

designam o objecto têm em comum. Assim se demonstraria sucessivamente que nenhuma espécie de composição é essencial para o nome.

3.342 Nas nossas notações há algo de arbitrário, mas *isto* não é arbitrário: quando determinamos alguma coisa arbitrariamente, então outra coisa tem que ser o caso. (Isto depende da *essência* da notação).

3.3421 Um certo modo de designar pode ser pouco importante, mas é sempre importante que ele é um modo de designar *possível*. E o que se passa em geral na Filosofia é: O caso individual mostra-se sempre como pouco importante, mas a possibilidade de cada caso individual por si esclarece-nos acerca da essência do mundo.

3.343 Definições são regras de tradução de uma linguagem para a outra. Cada linguagem simbólica correcta tem que se deixar traduzir para qualquer outra segundo tais regras: *Isto* é o que todas elas têm em comum.

3.344 Aquilo que no símbolo designa, é o que é comum a todos aqueles símbolos pelos quais o primeiro pode ser substituído de acordo com as regras da sintaxe lógica.

3.3441 Pode-se por exemplo exprimir deste modo aquilo que é comum a todas as notações para as funções de verdade: É comum

a todas — por exemplo — *serem substituíveis* pela notação de «~p» («não p») e «p v q» («p ou q»).

(Assim se caracteriza o modo e maneira como uma notação específica possível nos pode dar esclarecimentos de carácter geral.)

3.442 O sinal de um complexo também não é decomposto arbitrariamente pela análise, de modo a que a sua decomposição fosse diferente em cada estrutura proposicional diferente.

3.4 A proposição determina um lugar no espaço lógico. A existência deste lugar lógico é garantida exclusivamente pela existência das partes constituintes, pela existência da proposição com sentido.

3.41 O sinal proposicional e as coordenadas lógicas são o lugar lógico.

3.411 O lugar geométrico e o lugar lógico coincidem: São ambos a possibilidade de uma existência.

3.42 Embora a proposição só possa determinar um lugar do espaço lógico, todo o espaço lógico porém tem que ser já dado por ela.

(Senão, através da negação, da soma lógica, do produto lógico etc. seriam — em coordenação — introduzidos cada vez mais elementos novos.)

(O andaime lógico à volta da imagem determina o espaço lógico. A proposição estende-se através de todo o espaço lógico.)

3.5 O sinal proposicional empregue e pensado é o pensamento.

4 O pensamento é a proposição com sentido.

4.001 A totalidade das proposições é a linguagem.

4.002 O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais pode expressar qualquer sentido sem ter nenhuma noção de como e do que significa cada palavra. — Tal como se fala sem se saber como os sons individuais são produzidos.

A linguagem corrente é uma parte do organismo humano e não menos complicada que este.

É humanamente impossível extrair imediatamente dela a lógica da linguagem.

A linguagem mascara o pensamento. E tanto assim que da forma exterior da roupa não se pode deduzir a forma do pensamento mascarado; porque a forma exterior da roupa é concebida, não para deixar reconhecer a forma do corpo, mas para fins inteiramente diferentes.

Os acordos tácitos para a compreensão da linguagem corrente são enormemente complicados.

4.003 As proposições e questões que têm sido escritas acerca de temas filosóficos não são, na sua maior parte, falsas mas sem sentido. Não podemos por isso responder a questões deste género mas apenas estabelecer a sua falta de sentido. As proposições e questões dos filósofos fundamentam-se na sua maior parte, no facto de não compreendermos a lógica da nossa linguagem.

(Elas são do género da questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico que o belo.)

E não é surpreendente, que os mais profundos problemas *não* são de todo problemas.

4.0031 Toda a filosofia é «crítica da linguagem». (Contudo não no sentido de Mauthner). O mérito de Russell é ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição não tem que ser a sua forma real.

4.01 A proposição é uma imagem da realidade.

A proposição é um modelo da realidade tal como nós a pensamos.

4.011 À primeira vista a proposição parece — como quando está impressa no papel — não ser uma imagem da realidade de que trata. Mas também a notação musical não parece à primeira vista ser uma imagem

da música, nem a nossa notação fonética (o alfabeto) uma imagem da nossa fala.

E contudo estas linguagens simbólicas provam ser, mesmo no sentido vulgar, imagens daquilo que representam.

4.012 É óbvio que nós vemos uma proposição da forma «aRb» como uma imagem. Aqui o sinal é obviamente análogo àquilo que é designado.

4.013 E se nós penetrarmos na essência desta pictorialidade, reparamos que ela mesma *não* é alterada por *aparentes irregularidades* (como a utilização de # e ♭ na notação musical).

Pois estas irregularidades representam também pictorialmente aquilo que devem expressar; apenas o fazem de modo e maneira diferentes.

4.014 O disco fonográfico, o pensamento musical, a notação musical, as ondas sonoras, todos eles estão uns para os outros naquela relação interna de representação pictorial que é a que existe entre a linguagem e o mundo.

A construção lógica é comum a todos eles.

(Como na lenda, os dois jovens, os seus dois cavalos e os seus lírios. Todos são em certo sentido um.)

4.0141 No facto de haver uma regra geral, pela qual o músico pode extrair a sinfonia

da partitura, através da qual se pode deduzir a sinfonia das estrias do disco fonográfico, e segundo a primeira regra de novo a partitura, nisso justamente consiste a semelhança interna destas estruturas aparentemente tão diferentes. E essa regra é a lei da projecção, que projecta a sinfonia na notação musical. É a regra da tradução da notação musical para a linguagem do disco fonográfico.

4.015 A possibilidade de todas as analogias, de toda a pictorialidade do nosso modo de expressão, fundamenta-se na lógica da representação pictorial.

4.016 Para compreender a essência da proposição pensemos na escrita hieroglífica, que representa pictorialmente os factos que descreve.

E dela proveio a escrita alfabética, sem perder o que é essencial à representação pictorial.

4.02 Vemos isso a partir do facto de compreendermos o sentido do sinal proposicional sem que ele nos tenha sido explicado.

4.021 A proposição é uma imagem da realidade: se eu compreendo a proposição, então conheço a situação por ela representada. E compreendo a proposição sem que o seu sentido me tenha sido explicado.

4.022 A proposição *mostra* o seu sentido.

A proposição *mostra* como as coisas se passam *se* é verdadeira.

E ela diz que as coisas se passam assim.

4.023 A realidade tem que ser fixada pela proposição em sim ou em não.

Para isso ela tem que ser completamente descrita pela proposição.

A proposição é a descrição de um estado de coisas.

Tal como a descrição de um objecto é feita segundo as suas propriedades externas, assim a proposição descreve a realidade segundo as suas propriedades internas.

A proposição constrói um mundo com a ajuda de um andaime lógico, e por isso se pode também ver na proposição, como tudo se relaciona logicamente, *se* ela é verdadeira. É possível tirar inferências de uma proposição falsa.

4.024 Compreender uma proposição, quer dizer, saber qual é o caso, se ela é verdadeira.

(Pode-se então compreendê-la sem saber se ela é verdadeira.)

Compreendêmo-la se compreendemos as suas partes constituintes.

4.025 A tradução de uma linguagem para uma outra não se faz, traduzindo cada *proposição* de uma para uma *proposição* da outra, mas traduzindo apenas as partes constituintes da proposição.

(E o dicionário não traduz apenas substantivos, mas também, verbos, adjectivos e conjunções etc.; e tratando-os a todos de igual modo.)

4.026 As denotações dos sinais simples (das palavras) têm que nos ser explicadas para que as compreendamos.

Com as proposições porém fazemo-nos compreender.

4.027 Está na essência da proposição poder comunicar-nos um novo sentido.

4.03 Uma proposição tem que comunicar um sentido novo com expressões velhas.

A proposição comunica-nos uma situação, tem por isso que estar *essencialmente* em conexão com a situação.

E a conexão é justamente ser ela a sua imagem lógica.

A proposição só declara alguma coisa na medida em que é uma imagem.

4.031 Na proposição, uma situação é como que construída a título de experiência.

Quase que se pode dizer — em vez de: Esta proposição tem este e este sentido — : Esta proposição representa esta e esta situação.

4.0311 Um nome está em vez de uma coisa, um outro em vez de outra e entre si eles estão ligados. Assim o todo apresenta o estado de coisas como uma imagem viva.

4.0312 A possibilidade da proposição fundamenta-se no princípio dos sinais serem mandatários dos objectos.

O meu pensamento fundamental é que as «constantes lógicas» não são mandatárias, que a *lógica* dos factos não é delegável por mandato.

4.032 Uma proposição só é imagem de uma situação na medida em que é composta logicamente.

(Também a proposição «ambulo» é composta, pois do seu radical com outra terminação resulta um outro sentido, e da sua terminação com outro radical, um outro.)

4.04 Na proposição tem que haver tanto a distinguir quanto há na situação que ela representa.

Ambas têm que possuir a mesma multiplicidade lógica (matemática). (Compare-se com a «Mechanik» de Hertz sobre modelos dinâmicos).

4.041 Esta multiplicidade matemática não pode, claro, ela própria ser de novo representada pictorialmente.

Ao representar pictorialmente, não podemos sair dela.

4.0411 Se quiséssemos, por exemplo, exprimir o que exprimimos com «(x).fx», através da anteposição de um índice a «fx» — como: «Gen. fx» — isto não seria suficiente — não

saberíamos o que tinha sido generalizado. Se quiséssemos indicá-lo através de um índice «α» como: «$f(x_\alpha)$» — também não seria suficiente — não saberíamos qual o âmbito do símbolo de generalidade.

Se quiséssemos tentar fazê-lo pela introdução de uma marca nas posições de argumento — como:

«(G, G.). F (G. G)»

— não seria suficiente — não poderíamos estabelecer a identidade das variáveis. E assim por diante.

Todos estes modos de designação não são suficientes porque não têm a multiplicidade matemática necessária.

4.0412 Pela mesma razão a explicação idealista da visão das relações espaciais através de «óculos espaciais» não é suficiente, porque ela não pode explicar a multiplicidade destas relações.

4.05 Compara-se a realidade com a proposição.

4.06 A proposição só pode ser verdadeira ou falsa por ser uma imagem da realidade.

4.061 Se se não considera que a proposição tem um sentido independente dos factos, então pode-se julgar facilmente que verdadeiro e falso são relações igualmente legítimas entre sinais e o que é designado por eles.

Logo poder-se-ia dizer por exemplo, que «p» designe de modo verdadeiro, o que «~p» designa de modo falso, etc.

4.062 Não nos poderemos fazer compreender com proposições falsas, como o temos feito até aqui com proposições verdadeiras, desde que se saiba que elas são supostas ser falsas? Não! Uma proposição é verdadeira quando as coisas se passam como nós o dizemos através dela; e quando nós queremos dizer com «p» «~p», e as coisas se passam como nós o queremos dizer, então, «p» na nova concepção é verdadeiro e não falso.

4.0621 Porém o facto de os sinais «p» e «~p» *poderem* dizer o mesmo, é importante. Pois mostra que ao «~» nada corresponde na realidade.

A ocorrência da negação numa proposição não é ainda uma caracterização do seu sentido (~~p = p).

As proposições «p» e «~p» têm um sentido contrário, ao qual porém corresponde uma e a mesma realidade.

4.063 Uma imagem para esclarecer o conceito de verdade: Uma mancha preta em papel branco; pode descrever-se a forma da mancha, indicando a cor para cada ponto da superfície — branco ou preto. Ao facto de um ponto ser preto corresponde um facto positivo, ao de ser branco (não-preto),

um negativo. Se eu designar um ponto da superfície (um valor de verdade de Frege), então isto corresponde à suposição que é proposta para o juízo, etc., etc.

Porém para poder dizer se um ponto é branco ou preto, tenho que saber previamente quando se chama branco e quando se chama preto a um ponto; para poder dizer: «p» é verdadeiro (ou falso), tenho que ter determinado, sob que condições eu chamo a «p» verdadeiro, e assim determino o sentido da proposição.

O ponto em que a analogia falha é este: Nós podemos indicar um ponto no papel, mesmo sem saber o que é branco e preto; porém uma proposição sem sentido não corresponde absolutamente a nada, porque ela não designa nenhuma coisa (valor de verdade) cujas propriedades pudessem chamar-se «falsas» ou «verdadeiras»; o verbo de uma proposição não é «é verdadeiro» ou «é falso» — como Frege pensava — mas aquilo que «é verdadeiro» tem que estar já contido no verbo.

4.064 Cada proposição *já* tem que ter um sentido; a afirmação não lho pode dar, pois ela afirma justamente o sentido. O mesmo é válido para a negação, etc.

4.0641 Poder-se-ia dizer: A negação já se relaciona com o lugar lógico que a proposição negada determina.

A proposição que nega determina um lugar lógico diferente do da proposição negada.

A proposição que nega determina um lugar lógico com a ajuda do lugar lógico da proposição negada, ao descrevê-lo como estando fora deste.

O facto de se poder de novo negar a proposição negada, já mostra que aquilo que é negado é já uma proposição e não apenas a preparação para uma proposição.

4.1 A proposição representa a existência e a não-existência de estados de coisas.

4.11 A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências da natureza).

4.111 A Filosofia não é uma das ciências da natureza.

(A palavra filosofia tem que denotar alguma coisa, que está acima ou abaixo das ciências da natureza, mas não ao lado delas.)

4.112 O objectivo da Filosofia é a clarificação lógica dos pensamentos.

A Filosofia não é uma doutrina, mas uma actividade.

Um trabalho filosófico consiste essencialmente em elucidações.

O resultado da Filosofia não é «proposições filosóficas», mas o esclarecimento de proposições.

A Filosofia deve tornar claros e delimitar rigorosamente os pensamentos, que doutro modo são como que turvos e vagos.

4.1121 A Psicologia não é mais relacionada com a Filosofia do que com qualquer outra ciência da natureza.

A teoria do conhecimento é a filosofia da Psicologia.

Não corresponde o meu estudo da linguagem simbólica ao estudo dos processos do pensamento que os filósofos consideravam tão essencial para a filosofia da lógica? Só que eles se embrenharam, na sua maior parte, em investigações psicológicas não essenciais; e há também um perigo análogo no meu método.

4.1122 A teoria Darwinista não tem mais que ver com a Filosofia do que qualquer outra hipótese da ciência da natureza.

4.113 A Filosofia delimita o domínio controverso da ciência da natureza.

4.114 Ela deve delimitar o que é pensável, e assim o impensável.

Ela deve delimitar o impensável, do interior, através do pensável.

4.115 Ela denotará o indizível, ao representar claramente o que é dizível.

4.116 Tudo o que pode de todo ser pensado, pode ser pensado com clareza. Tudo o que

se pode exprimir, pode-se exprimir com clareza.

4.12 A proposição pode representar a realidade inteira, mas não pode representar aquilo que ela tem que ter em comum com a realidade, para a poder representar, — a forma lógica.

Para podermos representar a forma lógica, teríamos que nos poder situar com a proposição fora da lógica, isto é, fora do mundo.

4.121 A proposição não pode representar a forma lógica, esta espelha-se nela.

O que se espelha na linguagem, ela não pode representar.

O que *se* exprime na linguagem, *nós* não podemos exprimir através dela.

A proposição *mostra* a forma lógica da realidade.

Aponta para ela.

4.1211 Assim uma proposição «fa» mostra que no seu sentido ocorre o objecto a, duas proposições «fa» e «ga», que em ambas se fala do mesmo objecto.

Se duas proposições se contradizem, então a sua estrutura mostra-o; o mesmo quando uma se segue da outra. E assim por diante.

4.1212 O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito.

4.1213 Agora compreendemos o nosso sentimento de estarmos de posse de uma concepção lógica correcta, quando tudo está certo na nossa linguagem simbólica.

4.122 Podemos em certo sentido falar de propriedades formais dos objectos e dos estados de coisas, ou de propriedades de estrutura dos factos, e no mesmo sentido de relações formais e de relações de estruturas.

(Em vez de propriedade da estrutura, também digo «propriedade interna»; em vez de relação das estruturas «relação interna».

Introduzo estas expressões, para mostrar o fundamento da confusão muito propagada entre filósofos, entre as relações internas e as relações propriamente ditas (externas).

A existência de tais propriedades internas e relações não pode porém ser afirmada através de proposições; a existência mostra-se antes em proposições que representam aqueles estados de coisas e que tratam daqueles objectos.

4.1221 A uma propriedade interna de um facto também podemos chamar um traço deste facto. (No sentido em que se fala dos traços do rosto).

4.123 Uma propriedade é interna, quando não é pensável que o seu objecto não a possua.

(Esta cor azul e aquela estão, eo ipso, na relação interna de mais escuro e mais claro. É impensável que *estes* dois objectos não estivessem nesta relação.

(Aqui, ao uso oscilante das palavras «propriedade» e «relação», corresponde o uso oscilante da palavra «objecto».)

4.124 A existência de uma propriedade interna de uma situação possível, não é expressa através de uma proposição, mas exprime-se na proposição que a representa, através de uma propriedade interna desta proposição.

Seria igualmente desprovido de sentido atribur ou negar à proposição uma propriedade formal.

4.1241 Não se pode distinguir formas umas das outras, dizendo que uma tem esta, a outra aquela propriedade, pois isto pressupõe que tem um sentido predicar ambas as propriedades a ambas as formas.

4.125 A existência de uma relação interna entre situações possíveis expressa-se na linguagem através de uma relação interna entre as proposições que as representam.

4.1251 Aqui se resolve então a *vexata quaestio* de saber se «todas as relações são internas ou externas».

4.1252 Às séries ordenadas por relações *internas*, chamo séries de formas.

A série dos números não é ordenada segundo uma relação exterior, mas segundo uma relação interior.

Assim como a série das proposições

«aRb»,

«(∃x): aRx.xRb»,

«(∃x,y): aRx.xRy.yRb»,

e assim por diante.

(Se b estiver numa destas relações com a, então chamo a b, um sucessor de a.)

4.126 No sentido em que falamos de propriedades formais podemos agora falar também de conceitos formais.

(Introduzo esta expressão para tornar claro o fundamento da confusão entre conceitos formais e os conceitos propriamente ditos, que atravessa toda a lógica antiga.)

O facto de alguma coisa pertencer a um conceito formal como seu objecto, não pode ser expresso através de uma proposição. Mas mostra-se no próprio sinal deste objecto. (O nome mostra que designa um objecto, o sinal de um número mostra que que designa um número, etc.).

Os conceitos formais não podem porém, como podem os conceitos propriamente ditos, ser representados por uma função.

Porque as suas características, as propriedades formais não são expressas por funções.

A expressão da propriedade formal é uma característica de certos símbolos.

O sinal das características de um conceito formal é assim um traço característico de todos os símbolos cujas denotações pertencem ao conceito.

A expressão do conceito formal é uma variável proposicional, na qual só este traço característico é constante.

4.127 A variável proposicional designa o conceito formal, e os seus valores os objectos que pertencem a este conceito.

4.1271 Cada variável é o sinal de um conceito formal:

Pois cada variável representa uma forma constante que todos os seus valores possuem, e que pode ser compreendida como propriedade formal destes valores.

4.1272 Então o nome variável «x» é o sinal adequado para o pseudo-conceito *objecto*.

Sempre que a palavra «objecto» («coisa», etc.) é correctamente usada, ela é expressa na notação conceptual através do nome variável.

Por exemplo, na proposição: «Há 2 objectos que...», através de «$(\exists x,y)$...».

Sempre que ela é empregue de outro modo como palavra conceptual propriamente dita, resultam pseudo-proposições sem sentido.

Não se pode então por exemplo dizer: «Há objectos» como se diz «Há livros».

E ainda menos: «Há 100 objectos» ou «Há $\aleph_0$ objectos».

E não tem sentido falar do *número de* todos os objectos.

O mesmo se passa com as palavras: «complexo», «facto», «função», «número», etc.

Todas elas designam conceitos formais e são representadas na notação conceptual através de variáveis, e não através de funções ou classes (como pensavam Frege e Russell).

Expressões como: «1 é um número», «Há apenas um zero», e todas as outras semelhantes são sem sentido.

(É igualmente sem sentido dizer: «Só há um 1», como seria sem sentido, dizer «2 + 2, às 3 horas, é igual a 4».)

4.12721 O conceito formal é já dado com um objecto que lhe pertence. Não se pode por isso introduzir como conceitos fundamentais objectos que pertencem a um conceito formal e o próprio conceito formal. Não se pode por isso, por exemplo, introduzir como conceitos fundamentais o conceito de função e funções especiais (como Russell); nem o conceito de número e números determinados.

4.1273 Se quisermos exprimir na notação conceptual a proposição geral: «b é um sucessor de a», então nesse caso precisamos de

uma expressão para o termo geral da série das formas:

$$aRb$$
$$(\exists x): aRx.xRb$$
$$(\exists x,y): aRx.xRy.yRb$$

... .

O termo geral de uma série de formas só se pode exprimir através de uma variável, pois o conceito «termo desta série de formas» é um conceito *formal*. (Frege e Russel não tiveram isto em consideração; o modo e maneira como eles querem exprimir proposições gerais, como as acima indicadas, são por isso falsos; contêm um círculo vicioso).

Podemos determinar o termo geral da série formal, ao indicar o seu primeiro termo e a forma geral da operação que estabelece o termo seguinte a partir da proposição anterior.

4.1274 A questão acerca da existência de um conceito formal não tem sentido, pois nenhuma proposição pode responder a tal pergunta.

(Assim, por exemplo, não se pode perguntar: «Há proposições predicativas não analisáveis?»)

4.128 As formas lógicas não são numeráveis.

Por isso em Lógica não há números excepcionais e por isso não há monismo ou dualismo filosófico, etc.

4.2 O sentido da proposição é a sua concordância ou a sua não-concordância com as possibilidades da existência e da não-existência de estados de coisas.

4.21 A proposição mais simples, a proposição elementar, afirma assertoricamente a existência de um estado de coisas.

4.211 É um sinal elementar da proposição ser elementar nenhuma outra proposição elementar poder estar em contradição com ela.

4.22 A proposição elementar consiste em nomes. Ela é uma conexão entre e um encadeamento de nomes.

4.221 É óbvio que na análise de proposições se tem que chegar a proposições elementares, que consistem em nomes em combinação imediata.

Põe-se agora a questão de saber como surge esta combinação proposicional.

4.2211 Mesmo que o mundo seja infinitamente complexo, de tal modo que cada facto consista em infinitamente muitos estados de coisas, e que cada estado de coisas seja composto por infinitamente muitos objectos, ainda assim terá que haver objectos e estados de coisas.

4.23 O nome só ocorre na proposição na conexão da proposição elementar.

4.24 Os nomes são os símbolos simples, eu indico-os através de letras simples («x», «y», «z»).

Eu escrevo a proposição elementar como função dos nomes sob a forma: «fx», «ϕ(x,y)», etc.

Ou indico-a através das letras p,q,r.

4.241 Se eu utilizar dois sinais com uma e a mesma denotação, então expresso-o colocando entre ambos o sinal «=».

Então «a=b» quer dizer: O sinal «a» é substituível pelo sinal «b».

(Se eu introduzir, através de uma equação, um novo sinal «b», determinando que ele deve substituir um sinal «a» já conhecido, então escrevo a equação — definição — (como Russell), sob a forma «a=b Def.». A definição é uma regra de sinais.)

4.242 Expressões da forma «a=b» são então apenas expedientes de representação; não declaram nada acerca da denotação dos sinais «a», «b».

4.243 Podemos compreender dois nomes sem saber se designam a mesma coisa ou duas coisas diferentes? — Podemos compreender uma proposição, em que ocorrem dois nomes, sem saber se têm a mesma denotação ou denotações diferentes?

Se eu conhecer por exemplo a denotação de uma palavra inglesa e a de uma palavra alemã com a mesma denotação, então é impossível que eu não saiba que

ambas têm a mesma denotação; é impossível que eu não as possa traduzir uma pela outra.

Expressões como «a=a», ou desta derivadas, não são nem proposições elementares nem sinais com sentido. (Isto tornar-se-á óbvio mais tarde).

4.25 Se a proposição elementar é verdadeira, então o estado de coisas existe; se a proposição elementar é falsa, então o estado de coisas não existe.

4.26 Dadas todas as proposições elementares verdadeiras o mundo é completamente descrito. O mundo é completamente descrito dadas todas as proposições elementares, e a indicação de quais entre elas são as verdadeiras e quais falsas.

4.27 No que se refere à existência e à não-existência de n estados de coisas, há $k_n = \sum_{\upsilon=0}^{n} \binom{n}{\upsilon}$ possibilidades.

É possível existir qualquer destas combinações de estados de coisas, e as restantes não existir.

4.28 A estas combinações corresponde um número igual de possibilidades de verdade — e falsidade — de n proposições elementares.

4.3 As possibilidades de verdade das proposições elementares, denotam as possibi-

lidades da existência e da não-existência de estados de coisas.

4.31 As possibilidades de verdade podem ser representadas através de esquemas do seguinte género («V» significa «verdadeiro», «F» «falso», as filas de «V» e «F» debaixo das filas das proposições elementares denotam, num simbolismo facilmente compreensível, as suas possibilidades de verdade):

p	q	r
V	V	V
F	V	V
V	F	V
V	V	F
F	F	V
F	V	F
V	F	F
F	F	F

,

p	q
V	V
F	V
V	F
F	F

,

p
V
F

.

4.4 A proposição é a expressão da concordância e da não-concordância com as possibilidades de verdade das proposições elementares.

4.41 As possibilidades de verdade das proposições elementares são as condições de verdade e falsidade das proposições.

4.411 Parece imediatamente provável que a introdução das proposições elementares seja fundamental para a compreensão de

todas as outras formas proposicionais. De facto, a compreensão das proposições gerais depende *sensivelmente* da compreensão das proposições elementares.

4.42 No que se refere à concordância e à não-concordância de uma proposição com as possibilidades de verdade de n proposições elementares há $\sum_{k=0}^{k_n} \binom{K_n}{k} = L_n$ possibilidades.

4.43 A concordância com as possibilidades de verdade pode ser expressa ao coordená-las no esquema com o sinal «V» (verdadeiro).

A ausência deste sinal denota a não-concordância.

4.431 A expressão da concordância e da não-concordância com as possibilidades de verdade das proposições elementares exprime as condições de verdade da proposição.

A proposição é a expressão das suas condições de verdade.

(Por isso Frege, bastante correctamente, utilizou-as como explicação prévia dos sinais da sua notação conceptual. Só que a explicação de Frege do conceito de verdade está errada. Se «o verdadeiro» e o «falso» e os argumentos em ~p, etc., fossem objectos reais, então o sentido de «~p» não seria, segundo a determinação de Frege, de modo nenhum determinado.)

4.44 O sinal que resulta da coordenação do sinal «V» com as possibilidades de verdade é um sinal proposicional.

4.441 É claro que ao complexo dos sinais «F» e «V» não corresponde qualquer objecto (ou complexo de objectos) tal como aos traços horizontais e verticais ou aos parêntesis não corresponde nenhum objecto. — Não há «objectos lógicos».

O mesmo se pode dizer de todos os sinais que exprimem o mesmo que os esquemas dos «V» e «F».

4.442 Por exemplo,

"

p	q	
V	V	V
F	V	V
V	F	
F	F	V

"

é um sinal proposicional.

(O «sinal de juízo» de Frege «|—» não tem logicamente qualquer denotação, apenas mostra em Frege [e Russell], que estes autores consideram verdadeiras as proposições assim designadas. Por isso «|—» pertence tão pouco à estrutura da proposição quanto o seu número. É impossível que uma proposição afirme a sua própria verdade.)

Se a sucessão de filas das possibilidades de verdade é de uma vez por todas estipulada no esquema através de uma regra

combinatória, então já é a última coluna por si própria uma expressão das condições de verdade. Se escrevermos esta coluna como fila, então o sinal proposicional fica

«(V V — V) (p, q)»,

ou mais claramente

«(V V F V) (p, q)».

(O número das posições no par de parêntesis à esquerda é determinado pelo número dos membros do par de parêntesis à direita.)

4.45 Para n proposições elementares, há L_n grupos possíveis de condições de verdade.

Os grupos de condições de verdade a obter das possibilidades de verdade de um certo número de proposições elementares podem ser ordenados numa série.

4.46 Entre os grupos possíveis de condições de verdade há dois casos extremos.

Num deles a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. Dizemos que as condições de verdade são *tautológicas*.

No segundo caso, a proposição é falsa para todas as possibilidades de verdade: As condições de verdade são *contraditórias*.

No primeiro caso chamamos à proposição uma tautologia, no segundo caso uma contradição.

4.461 A proposição mostra o que diz, a tautologia e a contradição mostram que dizem nada.

A tautologia não tem quaisquer condições de verdade, pois é verdadeira sem condições; e a contradição não é verdadeira sob nenhuma condição.

Tautologia e contradição não têm sentido.

(Como o ponto a partir do qual se afastam uma da outra duas setas em direcções opostas.

Por exemplo, eu nada sei acerca do tempo quando sei que chove ou não chove.)

4.4611 Tautologia e contradição não são porém desprovidas de sentido; pertencem ao simbolismo, e de facto de modo análogo ao «0» no simbolismo da Aritmética.

4.462 Tautologia e contradição não são imagens da realidade. Não representam nenhuma situação possível. Porque aquela admite *qualquer* situação, esta *nenhuma*.

Na tautologia as condições de concordância com o mundo — as relações de representação — suprimem-se umas às outras, de tal modo que ela não está em nenhuma relação de representação com a realidade.

4.463 As condições de verdade determinam o âmbito de actuação deixado aos factos pela proposição.

(A proposição, a imagem, o modelo são, em sentido negativo, como um corpo sólido que restringe a liberdade de movimento

dos outros; em sentido positivo, como o espaço limitado por uma substância mais sólida onde um corpo ocupa lugar.)

A tautologia deixa à realidade todo — o infinito — espaço lógico; a contradição preenche completamente todo o espaço lógico sem deixar nenhum ponto deste para a realidade. Nenhuma das duas pode por isso determinar de algum modo a realidade.

4.464 A verdade da tautologia é certa, a da proposição possível, a da contradição impossível.

(Certo, possível, impossível: Aqui temos o sinal da graduação de que precisamos na teoria da probabilidade.)

4.465 O produto lógico de uma tautologia e de uma proposição diz o mesmo que a proposição. Logo aquele produto é idêntico à proposição. Pois não se pode alterar o que é essencial no símbolo, sem alterar o seu sentido.

4.466 A uma determinada combinação lógica de sinais corresponde uma determinada combinação lógica das suas denotações; é só aos sinais não combinados que corresponde uma *qualquer* combinação.

Quer dizer, proposições que são verdadeiras para qualquer situação não podem de todo ser combinações de sinais, porque senão só determinadas combinações de objectos lhes poderiam corresponder.

(O que não é uma combinação lógica não tem uma combinação de objectos que lhe corresponda.)

Tautologia e contradição são os casos limite da combinação de sinais, nomeadamente, a sua dissolução.

4.4661 É certo que também na tautologia e na contradição os sinais estão ainda combinados uns com os outros, isto é, estão relacionados entre si, mas estas relações não têm denotação, não são essenciais ao *símbolo*.

4.5 Agora parece ser possível explicitar a forma proposicional mais geral: isto é, dar uma descrição das proposições de *uma* linguagem simbólica *qualquer*, de modo que cada sentido possível possa ser expresso por um símbolo, que satisfaz a descrição, e de modo que cada símbolo, adequado à descrição, possa exprimir um sentido, se as denotações dos nomes forem escolhidas correspondentemente.

É claro que na descrição da forma proposicional mais geral *apenas* pode ser descrito o que lhe é essencial, — senão ela não seria de facto a mais geral.

O facto de haver uma forma proposicional geral prova-se por não haver nenhuma proposição cuja forma não se tenha podido prever (i.e., construir).

A forma geral da proposição é: As coisas passam-se desta e desta maneira.

4.51 Supondo que me eram dadas *todas* as proposições elementares; então facilmente ocorre perguntar: Que proposições posso formar a partir delas? *Todas* as proposições, e assim se determina os seus limites.

4.52 As proposições são tudo o que se segue da totalidade de todas as proposições elementares (e, claro, também do facto de ser a *totalidade de todas* elas). (Assim poder-se-ia dizer em certo sentido que *todas* as proposições são generalizações das proposições elementares).

4.53 A forma proposicional geral é uma variável.

5 A proposição é uma função de verdade das proposições elementares.

(A proposição elementar é uma função de verdade de si própria.)

5.01 As proposições elementares são os argumentos de verdade da proposição.

5.02 É fácil confundir os argumentos das funções com os índices dos nomes. De facto eu reconheço, tanto no argumento como no índice, a denotação do sinal que os contém.

Na notação «$+_c$» de Russell, por exemplo, «$_c$» é um índice que aponta para o facto de o sinal ser o sinal da adição para os números cardinais. Mas esta designação assenta numa convenção arbitrária e também se poderia escolher em vez de «$+_c$»,

um sinal mais simples; em «$\sim$p», porém, «p» não é um índice, mas um argumento: o sentido de «$\sim$p» não *pode* ser compreendido, sem o sentido de «p» ter sido previamente compreendido. (No nome Júlio César, «Júlio» é um índice. O índice é sempre uma parte de uma descrição do objecto a cujo nome o ligamos. Por exemplo: *O* César da gens Júlia).

A confusão entre argumento e índice está, se não me engano, na base da teoria de Frege acerca da denotação das proposições. Para Frege as proposições da lógica eram nomes, e os seus argumentos, os índices destes nomes.

5.1 As funções de verdade podem ser ordenadas em séries.

Este é o fundamento da teoria da probabilidade.

5.101 As funções de verdade de qualquer número de proposições elementares podem ser dispostas num esquema do seguinte género:

(V V V V)	(p, q)	Tautologia	(Se p, então p; e se q, então q.)		$(p \supset p . q \supset q)$
(F V V V)	(p, q)	em palavras:	Não ambos p e q.		$(\sim(p . q))$
(V F V V)	(p, q)	»	»	: Se q, então p.	$(q \supset p)$
(V V F V)	(p, q)	»	»	: Se p, então q.	$(p \supset q)$
(V V V F)	(p, q)	»	»	: p ou q.	$(p \vee q)$
(F F V V)	(p, q)	»	»	: não q.	$(\sim q)$
(F V F V)	(p, q)	»	»	: não p.	$(\sim p)$
(F V V F)	(p, q)	»	»	: p ou q, mas não ambos.	$(p . \sim q : \vee . q . \sim p)$
(V F F V)	(p, q)	»	»	: Se p, então q; e se q, então p.	$(p \equiv q)$
(V F V F)	(p, q)	»	»	: p	
(V V F F)	(p, q)	»	»	: q	
(F F F V)	(p, q)	»	»	: Nem p, nem q.	$(\sim p . \sim q$ ou $p \mid q)$
(F F V F)	(p, q)	»	»	: p e não q.	$(p . \sim q)$
(F V F F)	(p, q)	»	»	: q e não p.	$(q . \sim p)$
(V F F F)	(p, q)	»	»	: q e p.	$(q . p)$
(F F F F)	(p, q)	Contradição	(p e não p; e q e não q.)		$(p . \sim p . q . \sim q)$

Àquelas possibilidades de verdade dos argumentos da proposição, que a tornam verdadeira, chamarei os seus *fundamentos de verdade.*

5.11 Se todos os fundamentos de verdade que são comuns a um certo número de proposições, são também os fundamentos de verdade de uma determinada proposição, então dizemos que a verdade desta proposição se segue da verdade daquelas proposições.

5.12 Em particular, a verdade de uma proposição «p» segue-se da verdade de uma outra «q», quando todos os fundamentos de verdade desta são os fundamentos de verdade daquela.

5.121 Os fundamentos de verdade de uma estão contidos nos fundamentos de verdade da outra; p segue-se de q.

5.122 Se p se segue de q, então o sentido de «p» está contido no sentido de «q».

5.123 Se um deus cria um mundo em que certas proposições são verdadeiras, então ele cria simultaneamente um mundo no qual todas as proposições que delas se seguem são verdadeiras. E do mesmo modo, ele não poderia criar um mundo em que a proposição «p» é verdadeira, sem ter criado todos os seus objectos.

5.124 A proposição afirma toda a proposição que dela se segue.

5.1241 «p . q» é uma das proposições que afirma «p» e simultaneamente uma das proposições que afirma «q».

Duas proposições opõem-se uma à outra, quando não existe uma proposição com sentido que afirme ambas.

Qualquer proposição que contradiz uma outra, nega-a.

5.13 Que a verdade de uma proposição se segue da verdade de outras proposições, reconhecemo-lo a partir da estrutura das proposições.

5.131 Se a verdade de uma proposição se segue da verdade de outras, então isto exprime-se através das relações que têm entre si as formas das proposições; e de facto não é estritamente necessário relacioná-las de modo a ligá-las umas às outras numa proposição, pois estas relações são internas e existem desde que tais proposições existam e pelo facto de existirem.

5.1311 Quando de p V q e ~p inferimos q, então a relação entre as formas proposicionais de p V q e ~p é, neste caso, ocultada pelo modo de designação.

Se porém, por exemplo, escrevermos «p|q . | . p|q» em vez de «p V q» e «p|p» em vez de «~p» (p|q = nem p, nem q), então a conexão interna torna-se manifesta.

(Que a partir de [x].fx se possa inferir fa, mostra que a generalidade já existe também no símbolo «[x].fx».)

5.132 Se p se segue de q, então de q posso inferir p; deduzir p de q.

O modo da inferência só pode ser obtido a partir de ambas as proposições.

Só elas próprias podem justificar a inferência.

«Leis de inferência», que — como em Frege e Russell — tenham que justificar as inferências, são sem sentido e seriam supérfluas.

5.133 Toda a dedução ocorre a priori.

5.134 De uma proposição elementar não se pode deduzir nenhuma outra.

5.135 De maneira nenhuma se pode inferir da existência de uma situação qualquer a existência de uma outra situação, totalmente diferente da primeira.

5.136 Não existe um nexo causal que justifique uma tal inferência.

5.1361 Não *podemos* inferir os acontecimentos futuros dos acontecimentos presentes.

A crença no nexo causal é a *superstição*.

5.1362 O livre arbítrio consiste no facto de as acções futuras não poderem ser conhecidas no presente. Só poderíamos conhecê-

-las, se a causalidade fosse uma necessidade *interior*, como a da inferência lógica. — A conexão entre o saber e o que se sabe é a conexão da necessidade lógica.

(«A sabe que p é o caso», não tem sentido quando p é uma tautologia.)

5.1363 Se do facto de uma proposição ser evidente, não se *segue* que ela é verdadeira, então a evidência também não é uma razão para a nossa crença na sua verdade.

5.14 Se uma proposição se segue de uma outra, então esta última diz mais que a primeira, a primeira menos que a última.

5.141 Se p se segue de q e q de p, então elas são uma e a mesma proposição.

5.142 A tautologia segue-se de todas as proposições: ela nada diz.

5.143 A contradição é a intersecção das proposições: aquilo que *nenhuma* proposição tem em comum com qualquer outra. A tautologia é a intersecção de todas as proposições que nada têm em comum entre si.

A contradição anula-se por assim dizer fora, a tautologia, dentro de todas as proposições.

A contradição é a fronteira exterior das proposições, a tautologia, o seu ponto ao centro insubstancial.

5.15 Se V_r é o número dos fundamentos de verdade da proposição «r» e V_{rs} o número

dos fundamentos de verdade da proposição «s», que são simultaneamente fundamentos de verdade de «r», então chamamos à relação: $V_{rs} : V_r$ a medida da *probabilidade* que a proposição «r» dá à proposição «s».

5.151 Seja V_r, num esquema como o feito acima no N.º 5.101, o número de «V» na proposição r; V_{rs} o número de «V» na proposição s, que estão nas colunas em que a proposição r tem «V». A proposição r dá então à proposição s a probabilidade: $V_{rs} : V_r$.

5.1511 Não há qualquer objecto especial que seja próprio das proposições de probabilidade.

5.152 Às proposições que não têm quaisquer argumentos de verdade em comum entre si, chamamos independentes entre si.

Duas proposições elementares dão uma à outra a probabilidade 1/2.

Se p se segue de q, então a proposição «q» dá à proposição «p» a probabilidade 1. A certeza da inferência lógica é um caso limite da probabilidade.

(Aplicação à tautologia e à contradição.)

5.153 Uma proposição em si, não é provável nem improvável. Um acontecimento dá-se, ou não se dá; não há meio termo.

5.154 Esteja o mesmo número de bolas, brancas e pretas (e nenhumas outras) numa urna. Tiro as bolas uma após outra e volto a pô-las na urna. Então através desta experiência posso estabelecer que os números das bolas tiradas, brancas e pretas, se aproximam um do outro durante a continuação da tiragem.

Isto não é pois um facto matemático.

Se eu agora disser: É tão provável eu tirar uma bola branca como uma bola preta, então isto quer dizer: todas as circunstâncias que conheço (incluídas as leis da Natureza supostas como hipótese) não dão *mais* probabilidade à ocorrência de um acontecimento que à ocorrência de um outro. Quer dizer, elas dão — como se pode facilmente ver a partir da explicação acima dada, a cada uma a probabilidade de 1/2.

O que eu confirmo através desta experiência é que a ocorrência de ambos os acontecimentos é independente das circunstâncias — que eu não conheço de mais perto.

5.155 A unidade mínima de uma proposição de probabilidade é a seguinte: As circunstâncias — das quais nada mais conheço — dão à ocorrência de um determinado acontecimento tal e tal grau de probabilidade.

5.156 Assim a probabilidade é uma generalização.

Ela envolve uma descrição geral de uma forma proposicional.

Só à falta de certeza utilizamos a probabilidade. — Quando na verdade não conhecemos inteiramente um facto, mas sabemos *alguma coisa* acerca da sua forma.

(Uma proposição pode na verdade ser uma imagem incompleta de uma certa situação, mas é sempre *uma* imagem completa.)

A proposição de probabilidade é como que um excerto de outras proposições.

5.2 As estruturas das proposições estão em relações internas entre si.

5.21 Podemos dar ênfase a estas relações internas no nosso modo de expressão, ao representarmos uma proposição como o resultado da operação que a produz a partir de outras proposições (as bases da operação).

5.22 A operação é a expressão de uma relação entre as estruturas do seu resultado e das suas bases.

5.23 A operação é aquilo que tem que acontecer com uma proposição, para fazer outra a partir dela.

5.231 E isso dependerá naturalmente das suas propriedades formais e da semelhança interna das suas formas.

5.232 A relação interna que ordena uma série é equivalente à operação através da qual um termo resulta de outro.

5.233 A operação só aparece quando uma proposição resulta de uma outra de uma maneira lógica e significativa. Logo, onde começa a construção lógica da proposição.

5.234 As funções de verdade das proposições elementares são resultados de operações que têm como base as proposições elementares. (Chamo a estas operações, operações de verdade).

5.2341 O sentido de uma função de verdade de p é uma função do sentido de p.

Negação, adição lógica, multiplicação lógica, etc. são operações.

(A negação inverte o sentido da proposição.)

5.24 A operação mostra-se numa variável; mostra como de uma forma de proposições se pode obter uma outra.

Ela dá expressão à diferença das formas.

(As próprias bases são a intersecção entre as bases e o resultado da operação.)

5.241 A operação não caracteriza qualquer forma mas apenas a diferença entre as formas.

5.242 A mesma operação que produz «q» a partir de «p», produz também «r» de «q»,

e assim por diante. Isto só pode ser expresso no facto de «p», «q», «r», etc. serem variáveis, que dão em geral expressão a determinadas relações formais.

5.25 A ocorrência da operação não caracteriza o sentido da proposição.

A operação não diz coisa alguma, só o seu resultado, e isto depende das bases da operação.

(Operação e função não podem ser confundidas uma com a outra.)

5.251 Uma função não pode ser o seu próprio argumento enquanto que o resultado de uma operação pode tornar-se na base desta.

5.252 Só assim é possível a progressão de termo para termo numa série de formas (de tipo para tipo nas hierarquias de Russell e Whilehead). (Russell e Whilehead não admitiram esta possibilidade mas usaram-na muitas vezes).

5.2521 À aplicação repetida de uma operação ao seu próprio resultado, chamo a sua aplicação sucessiva («O' O' O'_a» é o resultado de três aplicações sucessivas de «O' ξ a «a»).

Num sentido semelhante, falo da aplicação sucessiva de *várias* operações a um certo número de proposições.

5.2522 Escrevo então do seguinte modo o termo geral de uma série de formas a, O'_a, O' O'_a,...: «[a,x,O'x]». Esta expressão entre

parêntesis é uma variável. O seu primeiro termo é o primeiro termo da série de formas, o segundo, a forma de um termo arbitrário x da série, e o terceiro, a forma daquele termo da série, que se segue imediatamente a x.

5.2523 O conceito da aplicação sucessiva da operação é equivalente ao conceito de «e assim por diante».

5.253 Uma operação pode anular o efeito de uma outra. As operações podem cancelar-se mutuamente.

5.254 A operação pode desaparecer, por exemplo, a negação em «$\sim\sim p$»: $\sim\sim p = p$.

5.3 Todas as proposições são resultados de operações de verdade com as proposições elementares.

A operação de verdade é o modo pelo qual a função de verdade resulta das proposições elementares.

Do mesmo modo que das proposições elementares decorre a sua função de verdade, dada a essência da operação de verdade, das funções de verdade decorre uma nova função. Cada operação de verdade produz de novo uma função de verdade, uma proposição a partir de funções de verdade de proposições elementares. O resultado de cada operação de verdade com os resultados de operações de verdade com proposi-

ções elementares, é de novo o resultado de *uma* operação de verdade com proposições elementares.

Cada proposição é o resultado de operações de verdade com proposições elementares.

5.31 Os esquemas no N.º 4.31 têm ainda denotação quando «p», «q», «r», etc. não são proposições elementares.

E é fácil ver que o sinal proposicional no N.º 4.442, exprime ainda uma função de verdade de proposições elementares, quando «p» e «q» são funções de verdade de proposições elementares.

5.32 Todas as funções de verdade são resultado da aplicação sucessiva de um número finito de operações de verdade a proposições elementares.

5.4 Aqui se torna evidente que não há «objectos lógicos», «constantes lógicas» (no sentido de Frege e Russell).

5.41 Porque todos os resultados de operações de verdade são idênticos — eles são uma e a mesma função de verdade de proposições elementares.

5.42 Que v, ⊃, etc. não são relações no sentido de direita e esquerda, etc., é evidente.

A possibilidade da interdefinição dos «sinais primitivos» lógicos de Frege e Russell já mostra que eles não são sinais primi-

tivos, e mais justamente ainda, que não designam quaisquer relações.

E é óbvio que o «⊃» que nós definimos por meio de «~» e «V» é idêntico àquele por meio do qual nós definimos «V» com «~», e que este «V» é idêntico ao primeiro e assim por diante.

5.43 Que do facto p devam seguir-se infinitamente muitos *outros*, nomeadamente ~~p, ~~~~p, etc., é já de princípio pouco verosímil. E não é menos notável que o número infinito das proposições da Lógica (da Matemática) se sigam de uma meia dúzia de «leis fundamentais».

Mas todas as proposições da Lógica dizem o mesmo. Nomeadamente, nada.

5.44 As funções de verdade não são funções materiais.

Se, por exemplo, se pode produzir uma afirmação através da negação dupla, está então a negação contida — em um qualquer sentido — na afirmação? «~~p» nega ~p, ou afirma p? ou ambas as coisas?

A proposição «~~p» não trata da negação como de um objecto; por outro lado a possibilidade da negação está já pré-julgada na afirmação.

No caso de haver um objecto chamado «~», então «~~p» teria que dizer alguma coisa diferente de «p». Pois uma proposição trataria então mesmo de ~, a outra não.

5.441 Esta dissolução das constantes lógicas aparentes ocorre também, quando «$\sim(\exists x).\sim fx$ diz o mesmo que «$(x).fx$», ou «$(\exists x).fx.x = a$» o mesmo que «fa».

5.442 Quando nos é dada uma proposição, então também já nos são dados *com ela* os resultados de todas as operações de verdade que a têm como base.

5.45 Se há sinais primitivos lógicos, então uma Lógica correcta tem que tornar clara a sua posição em relação uns aos outros e que justificar a sua existência. A construção da Lógica *a partir* dos seus sinais primitivos tem que se tornar clara.

5.451 Se a Lógica tem conceitos fundamentais, então eles têm que ser independentes entre si. Se um conceito fundamental é introduzido, então tem que ser introduzido em todas as combinações em que pode de todo ocorrer. Não se pode portanto introduzi-lo primeiro para *uma* combinação, e depois de novo para uma outra. Por exemplo: Introduzida a negação, temos que a compreender tanto em proposições da forma «$\sim p$» como em proposições como «$\sim(p \vee q)$», «$(\exists x).\sim fx$», e outras. Não podemos primeiro introduzi-la para uma classe de casos e depois para outra, pois nesse caso seria duvidoso se a sua denotação seria a mesma em ambos os casos, e não existiria qualquer razão para utilizar, em

ambos os casos, o mesmo modo de combinação de sinais.

(Resumindo: Para a introdução dos sinais primitivos é válido, *mutatis mutandis*, o mesmo que Frege disse [«Gruntgesetze der Arithmetik»] acerca da introdução de sinais através de definições.)

5.452 A introdução de um novo expediente no simbolismo da Lógica tem sempre que ser um acontecimento de pesadas consequências. Nenhum expediente novo pode ser introduzido em Lógica — com ar inocente, por assim dizer — entre parêntesis ou em nota de rodapé.

(É assim que surgem nos «Principia Mathematica» de Russell e Whitehead definições e leis fundamentais em palavras. Porquê aqui subitamente palavras? Isto carece de justificação. Ela falta e tem que faltar, porque o procedimento é de facto ilícito.)

Mas se a introdução de um novo expediente se revela ser necessária num certo ponto, então tem que se perguntar imediatamente: onde é que este expediente tem que ser desde já e *sempre* empregue? A sua posição na Lógica tem que ser esclarecida.

5.453 Em Lógica todos os números têm que poder ser justificados.

Ou melhor: Tem que se tornar evidente que não há números em Lógica.

Não há números excepcionais.

5.454 Em Lógica não há lado-a-lado, não pode haver qualquer classificação.

Em Lógica não pode haver o mais geral e o mais específico.

5.4541 As soluções dos problemas lógicos têm que ser simples, pois elas estabelecem o *standard* * da simplicidade.

Os homens sempre pressentiram que devia existir um domínio de perguntas, cujas respostas — a priori — seriam simétricas e estariam ligadas a uma estrutura fechada e regular.

Um domínio no qual é válida a proposição: *simplex sigillum veri.*

5.46 Se se introduzisse os sinais correctamente, então ter-se-ia assim já também introduzido o sentido de todas as suas combinações; portanto não só «p v q» mas também já «$\sim$(p v $\sim$q)», etc., etc. Ter-se-ia também já introduzido o efeito de todas as combinações possíveis de parêntesis. E assim ter-se-ia tornado claro que os sinais primitivos reais e gerais não são os «p v q», «(∃x).fx», etc., mas sim a forma mais geral das suas combinações.

5.461 Significativo é o facto aparentemente não importante de que as relações lógicas aparentes, como V e ⊃, necessitam de parêntesis — ao contrário das relações reais.

---

* Em inglês no original. (N. do T.).

A utilização dos parêntesis com tais sinais primitivos aparentes aponta já para o facto de que estes não são os sinais primitivos reais. E ninguém por certo acreditará que os parêntesis têm uma denotação autónoma.

5.4611 Os sinais de operações lógicas são sinais de pontuação.

5.47 É claro que tudo o que *antecipadamente* pode de todo ser dito acerca da forma de todas as proposições, tem que poder dizer-se de uma única vez.

De facto todas as operações lógicas estão já contidas na proposição elementar. Pois «fa» diz o mesmo que

«$(\exists x).\ fx.x = a$».

Onde há composição há argumento e função, e onde estes estão presentes, estão também todas as constantes lógicas.

Poder-se-ia dizer: A única constante lógica é o que *todas* as proposições, pela sua natureza, têm em comum entre si.

Isso porém é a forma proposicional geral.

5.471 A forma proposicional geral é a essência da proposição.

5.4711 Dar a essência da proposição quer dizer dar a essência de toda a descrição, logo, a essência do Mundo.

5.472 A descrição da forma proposicional mais geral é a descrição de um e do único sinal primitivo geral da Lógica.

5.473 A Lógica tem que cuidar de si própria.

Um sinal *possível* tem também que poder designar. Tudo o que é possível em Lógica é também permitido. («Sócrates é idêntico», não quer dizer nada pelo facto de não haver uma propriedade chamada «idêntico». A proposição não faz sentido porque não alcançámos uma determinação arbitrária, e não pelo facto de o símbolo ser em si e por si ilícito).

Em Lógica não nos podemos em certo sentido enganar.

5.4731 A evidência, da qual Russell tanto falou, apenas pode ser eliminável em Lógica pelo facto de a própria linguagem impedir qualquer erro lógico. A Lógica ser a priori consiste no facto de não se *poder* pensar ilogicamente.

5.4732 Não podemos dar a um sinal o sentido errado.

5.47321 O raciocínio de Occam não é naturalmente uma regra arbitrária, nem uma regra justificada pelo seu sucesso prático: Ela afirma que unidades de sinais *desnecessárias* nada denotam.

Sinais que satisfazem *um* fim, são logicamente equivalentes, os que não satisfa-

zem *qualquer* fim, são logicamente sem denotação.

5.4733 Frege diz: Toda a proposição construída regularmente tem que ter um sentido; e eu digo: Toda a proposição possível é construída regularmente, e se não tem qualquer sentido, então isso só pode resultar do facto de não termos dado qualquer *denotação* a algumas das suas partes constituintes. (Mesmo quando julgamos tê-lo feito).

Assim «Sócrates é idêntico» nada diz porque à palavra «idêntico» como *adjectivo* não demos *qualquer* denotação. Porque quando a palavra ocorre como sinal de identidade, a sua função simbólica é completamente diferente — a relação de designação é outra — portanto em ambos os casos o símbolo é completamente diferente; ambos os símbolos têm por acaso o mesmo sinal em comum.

5.474 O número das operações fundamentais necessárias depende *apenas* da nossa notação.

5.475 Temos apenas que construir um sistema de sinais com um número determinado de dimensões, com uma multiplicidade matemática determinada.

5.476 É claro que não se trata aqui de um certo *número de conceitos primitivos*, que

têm que ser designados, mas da expressão de uma regra.

5.5 Toda a função de verdade é um resultado da aplicação sucessiva da operação

$$(\text{———}V)\ (\xi \ldots .)$$

às proposições elementares.

Esta operação nega todas as proposições no par de parêntesis da direita e eu chamo-lhe a negação destas proposições.

5.501 Indico uma expressão entre parêntesis, cujos termos são proposições, em que a ordem da série dos termos entre parêntesis é indiferente — através de um sinal da forma «$(\bar{\xi})$». «ξ» é uma variável cujos valores são os termos da expressão entre parêntesis; e o traço sobre a variável sugere que ela representa todos os seus valores dentro do par de parêntesis.

Se ξ tiver por exemplo os três valores P.Q.R, então

$$(\bar{\xi}) = (P.Q.R).$$

Os valores da variável são estipulados.

A estipulação é a descrição das proposições, das quais a variável é representante.

Como se faz a descrição dos termos entre parêntesis não é essencial.

Podemos distinguir três modos de descrição: 1. A enumeração directa. Neste caso, podemos pôr em vez da variável simplesmente os seus valores constantes. 2. A indicação de uma função fx cujos valores são, para todos os valores de x, as proposições

a descrever. 3. A indicação de uma lei formal, segundo a qual tais proposições são construídas. Neste caso, os termos da expressão entre parêntesis, são todos os termos de uma série de formas.

5.502 Escrevo então em vez de «(——V) (ξ,....)», «N($\bar{\xi}$)».

N ($\bar{\xi}$) é a negação de todos os valores da variável proposicional ξ.

5.503 Uma vez que se pode exprimir de um modo obviamente fácil como podem e não podem ser construídas proposições com estas operações, então para isto tem também que poder encontrar-se uma expressão exacta.

5.51 Se tem apenas um valor, então $N(\bar{\xi}) = \sim p$ (não p), se tem dois valores, então $N(\bar{\xi}) = \sim p \sim q$ (nem p, nem q).

5.511 Como pode a Lógica, que abrange tudo, que é um espelho do mundo, utilizar artifícios e manipulações tão especiais? Só porque estão todos em conexão com um rendilhado infinitamente fino, com o grande espelho.

5.512 «$\sim$p» é verdadeira, quando «p» é falsa. Logo, na proposição verdadeira «$\sim$p», «p» é uma proposição falsa. Como pode agora o traço «$\sim$» fazê-la concordar com a realidade?

Aquilo que nega em «~p», não é porém o «~» mas aquilo que é comum a todos os sinais desta notação que negam p.

Logo a regra comum segundo a qual «~», «~~~p», «~pV~p», «~p.~p», etc., etc. (ad inf.) são construídas. E este factor comum espelha a negação.

5.513 Poder-se-ia dizer: O que é comum a todos os símbolos que afirmam tanto p como q, é a proposição «p.q». O que é comum a todos os símbolos que afirmam p ou q, é a proposição «p V q».

E assim pode-se dizer: Duas proposições opõem-se uma à outra, quando nada têm em comum entre si; e: qualquer proposição tem apenas uma negação, porque apenas há uma proposição que está completamente no seu exterior.

Isto também é manifesto na notação de Russell, i. e., que: «q:pV~p» diz o mesmo que «q»; que «pV~p» nada diz.

5.514 Se uma notação é estabelecida, então nela existe uma regra, segundo a qual são construídas todas as proposições que negam p, uma regra segundo a qual são construídas todas as proposições que afirmam p, uma regra segundo a qual são construídas todas as proposições que afirmam p ou q, e assim por diante. Estas regras são equivalentes aos símbolos e nelas se espelha o seu sentido.

5.515 Tem que ser manifesto nos nossos símbolos que aquilo que é ligado entre si através de «V», «.», etc. têm que ser proposições.

E isto é de facto o caso, pois o símbolo «p» e «q» pressupõe de facto o «V», «~», etc. Se o sinal «p» em «p V q» não está em vez de um sinal complexo, então por si só não pode ter sentido; logo, também os sinais «p V p», «p.p», etc., que têm sentido igual a «p», não podem ter qualquer sentido. Se porém «p V p» não tem qualquer sentido, então também «p V q» não pode ter qualquer sentido.

5.5151 Tem o sinal da proposição negativa que ser construído com o sinal da proposição positiva? Porque é que não se deve poder exprimir a proposição negativa através de um facto negativo? (Por exemplo: Se «a» não está numa determinada relação com «b», isto poderia exprimir que aRb não é o caso).

Porém também aqui a proposição negativa é construída indirectamente através da proposição positiva.

A *proposição* positiva tem que pressupor a existência da *proposição* negativa e vice-versa.

5.52 Se os valores de ξ são todos os valores de uma função fx, para todos os valores de x, então $N(\bar{\xi}) = \sim(\exists x).fx$.

5.521 Eu separo o conceito *todos* da função de verdade.

Frege e Russell introduziram a generalidade em conexão com o produto lógico ou com a soma lógica. Assim tornou-se difícil compreender as proposições «(∃x).fx» e «(x).fx», nas quais ambas as ideias estão contidas.

5:522 O que é próprio do sinal de generalidade é, em primeiro lugar, o facto de que ele aponta para um arquétipo lógico, e em segundo lugar o facto de colocar a ênfase nas constantes.

5.523 O sinal de generalidade surge como argumento.

5.524 Se nos são dados objectos, então assim também já nos são dados *todos* os objectos.

Se nos são dadas proposições elementares, então assim também são dadas *todas* as proposições elementares.

5.525 É incorrecto reproduzir a proposição «(∃x).fx» — como Russell o faz — pelas seguintes palavras: «fx é *possível*».

A certeza, a possibilidade e a impossibilidade de uma situação, não é expressa através de uma proposição, mas através do facto de que uma expressão é uma tautologia, uma proposição com sentido ou uma contradição.

O precedente, para o qual se tende sempre apelar, tem que estar já no próprio símbolo.

5.526 Pode-se descrever o mundo completamente através de proposições totalmente generalizadas, i.e., sem previamente coordenar qualquer nome com um determinado objecto.

Assim, para se chegar ao modo de expressão usual, a seguir a uma expressão como «Há um e só um x tal que...» há simplesmente que dizer: e este x é a.

5.5261 Uma proposição totalmente generalizada é, como qualquer outra proposição, composta. (Isto vê-se no facto de que em «$[\exists x, \phi].\ \phi x$», temos que mencionar separadamente «ϕ» e «x». Estão ambos independentes em relações de designação com o mundo, como na proposição não-generalizada).

Característica do símbolo composto: Tem algo em comum com *outros* símbolos.

5.5262 A verdade ou falsidade de *cada* proposição muda de facto alguma coisa na construção geral do mundo. E o âmbito que é permitido à sua construção pela totalidade das proposições elementares é exactamente aquele que as proposições inteiramente gerais delimitam.

(Se uma proposição elementar é verdadeira, então assim há já também *mais* uma proposição elementar verdadeira.)

5.53 Eu exprimo a identidade do objecto através da identidade do sinal e não com o auxílio de um sinal de identidade. A diferença dos objectos, através da diferença dos sinais.

5.5301 É evidente que a identidade não é uma relação entre objectos. Isto torna-se muito claro se se considerar por exemplo a proposição «(x):fx.⊃.x=a». O que esta proposição diz é simplesmente que *apenas* a satisfaz a função f, e não que só aquelas coisas, que têm uma certa relação com a, satisfazem a função f.

Poder-se-ia então dizer, sem dúvida, que *apenas* precisamente a tem esta relação com a, mas para o exprimir precisaríamos do sinal de identidade ele próprio.

5.5302 A definição de «=» de Russell não basta; porque segundo ela, não se pode dizer que todos os objectos têm todas as propriedades em comum. (Mesmo se esta proposição nunca é correcta, ela tem contudo *sentido*).

5.5303 *Obiter dictum*: dizer de *duas* coisas que elas são idênticas, é sem sentido, e dizer de *uma* coisa que ela é idêntica a si própria, não diz absolutamente nada.

5.531 Então eu não escrevo «f(a.b).a=b» mas, «f(a,a)» (ou «f(b,b)»). E não escrevo «f(a,b).~a=b» mas «f(a,b)».

5.532 E analogamente: Não escrevo «$(\exists x,y)$. $f(x,y).x=y$», mas «$(\exists x).f(x,x)$»; e não escrevo «$(\exists x,y).f(x,y).\sim=y$», mas «$(\exists x,y)$ $.f(x,y)$».

Então, em vez da notação «$(\exists x,y)$. $.f(x,y)$» de Russell, eu escrevo

«$(\exists x,y).f(x,y).v.(\exists x).f(x,x)$».

5.5321 Em vez de «(x): $fx \supset x=a$» escrevemos então, por exemplo, «$(\exists x).fx.\supset.fa$: $\sim(\exists x,y)$ $fx.fy$».

E a proposição: «*Apenas* um x satisfaz $f()$», fica: «$(\exists x).fx$: $\sim\exists x,y).fx.fy$».

5.533 O sinal de identidade não é então uma parte constituinte essencial da escrita conceptual.

5.534 E agora vemos que proposições aparentes como: «$a=a$», «$a=b.b=c.\supset a=c$», «$(x).x=x$», «$(\exists x).x=a$», etc. não se podem de todo representar numa escrita conceptual correcta.

5.535 Assim se resolvem também todos os problemas que estavam ligados a tais proposições aparentes.

Todos os problemas que o «Axiom of Infinity» de Russell traz consigo, têm aqui uma solução.

O que o «Axiom of infinity» tenciona dizer exprimir-se-ia na linguagem pelo facto de haver infinitamente muitos nomes com diferentes denotações.

5.5351 Há certos casos em que se é tentado a utilizar expressões da forma «a=a» ou «p⊃p» e outras semelhantes. E de facto isto acontece, quando se quer falar dos arquétipos — proposição, coisa etc. Assim Russel nos «Principles of Mathematics» representa «p é uma proposição» — que é destituído de sentido — pelos símbolos «p⊃p» e colocou-os como hipótese diante de determinadas proposições, para que as respectivas posições de argumento só pudessem ser ocupadas por proposições.

(Já é sem sentido colocar diante de uma proposição a hipótese p⊃p, para lhe assegurar argumentos da forma correcta, porque a hipótese de uma não-proposição como argumento não é falsa mas sem sentido e porque a própria proposição se torna sem sentido através da espécie incorrecta de argumentos, e preserva-se tão bem ou tão mal a si própria dos falsos argumentos, como as hipóteses, sem sentido, apostas para este fim.)

5.5352 Do mesmo modo se se quisesse exprimir «Não há coisa alguma» através de «$\sim(\exists x).x=x$)». Mas mesmo que isto fosse uma proposição — não seria ela também verdadeira, se na verdade «houvesse coisas», mas estas não fossem idências a si próprias?

5.54 Na forma proposicional geral a proposição só ocorre na proposição como base das operações de verdade.

5.541 À primeira vista parece que uma proposição também poderia ocorrer numa outra, de uma outra maneira.

Particularmente em certas formas proposicionais da Psicologia como «A crê que p é o caso» ou «A pensa p».

Aqui, de facto, parece superficialmente como se a proposição p estivesse para um objecto A numa espécie de relação.

(E na moderna teoria do conhecimento [Russell, Moore etc.] estas proposições também foram assim concebidas.)

5.542 É contudo claro, que «A crê que p», «A pensa p», «A diz p», são da forma «'p' diz p»: E aqui não se trata de uma coordenação de um facto com um objecto, mas da coordenação de factos através da coordenação dos seus objectos.

5.5421 Isto mostra também que a alma — o sujeito, etc. — como é concebido na psicologia superficial dos nossos dias, é uma irrealidade.

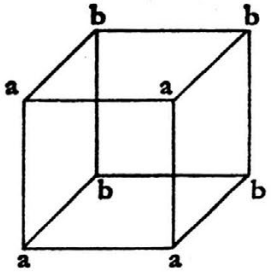
De facto uma alma composta não poderia já ser alma alguma.

5.5422 A explicação correcta da forma da proposição «A faz o juízo p» tem que mostrar que é impossível fazer um juízo sem sentido. (A teoria de Russell não satisfaz esta condição).

5.5423 Ter a percepção de um complexo significa ter a percepção de que as suas partes

constituintes se relacionam entre si de tal e tal maneira.

Isto esclarece sem dúvida também o facto de que se pode ver a figura



como um cubo de duas maneiras diferentes e todos os fenómenos semelhantes. Porque realmente vemos dois factos diferentes.

(Se eu vir primeiro os ângulos a e apenas de relance os b, então a parece estar à frente, e vice-versa.)

5.55 Temos agora que responder a priori à pergunta acerca de todas as formas possíveis das proposições elementares.

A proposição elementar consiste em nomes. Como porém não podemos indicar o número de nomes de diferente denotação, assim também não podemos indicar a composição da proposição elementar.

5.551 A nossa proposição fundamental é que cada questão, que é de todo decidível através da Lógica, tem que se poder decidir sem mais.

(E quando chegamos à situação de ter que responder a um tal problema pela consideração do mundo, então isto mostra que estamos numa pista basicamente falsa.)

5.552 A «experiência» de que precisamos para compreender a Lógica não é a de que algo se passa desta e daquela maneira, mas a de que algo *é*: mas isto *não* é uma experiência.

A Lógica está *antes* de qualquer experiência de que algo *é assim*.

Está antes do como, não antes do que.

5.5521 E se isto não fosse assim, como poderíamos aplicar a Lógica? Poder-se-ia dizer: se houvesse uma Lógica mesmo que não houvesse mundo, como poderia haver uma Lógica dado que há um mundo?

5.553 Russell diz que existem relações simples entre diferentes números de coisas (Individuals) *. Mas entre que números? Como é que isto se pode decidir? Através da experiência?

(Não existem números especiais).

5.554 Toda a atribuição de uma forma específica seria completamente arbitrária.

5.5541 Deve-se poder responder a priori se, por exemplo, me posso encontrar na situa-

---

* Em inglês no original.

ção de ter que designar algo com o sinal de uma relação de 27 argumentos.

5.5542 Mas deve-se de todo fazer esta pergunta? Podemos estabelecer um sinal sem saber se algo lhe pode corresponder?

Que sentido tem a seguinte pergunta: O que é que tem que *ser*, a fim de que algo seja o caso?

5.555 É claro que temos um conceito de proposição elementar que é independente da sua forma lógica particular.

Mas quando se pode construir símbolos a partir de um sistema, então o sistema é o que é importante logicamente e não os símbolos individuais.

E como seria possível que eu, em Lógica, me tivesse que ocupar com formas que eu posso inventar? Terei, antes, que me ocupar com aquilo que me torna possível inventá-las.

5.556 Não pode haver uma hierarquia das formas das proposições elementares. Só daquilo que nós próprios construímos se pode ter uma antevisão.

5.5561 A realidade empírica é limitada pela totalidade dos objectos. Este limite revela-se de novo na totalidade das proposições elementares.

As hierarquias são e têm que ser independentes da realidade.

5.5562 Se se sabe a partir de razões puramente lógicas que tem que haver proposições elementares, então sabe-o quem compreende as proposições na sua forma não analisada.

5.5563 De facto todas as proposições da linguagem corrente estão, tal como estão, na sua ordem lógica perfeita. O objecto simplíssimo, a ser aqui estabelecido, não é uma figura da verdade, mas a verdade total ela própria.

(Os nossos problemas não são os mais abstractos mas talvez os mais concretos que existem).

5.557 A *aplicação* da Lógica decide quais são as proposições elementares que existem.

O que pertence à aplicação, a Lógica não pode antecipar.

É claro que a Lógica não pode colidir com a sua aplicação.

Mas a Lógica tem que estar em contacto com a sua aplicação.

Assim, a Lógica e a sua aplicação não devem tentar dominar-se mutuamente.

5.5571 Se não posso estabelecer a priori as proposições elementares então querer estabelece-las conduz necessariamente a um absurdo manifesto.

5.6 *Os limites da minha linguagem significa* os limites do meu mundo.

5.61 A Lógica enche o mundo; os limites do mundo são também os seus limites.

Assim não se pode dizer em lógica: «no mundo há isto e isto, mas não aquilo».

Aparentemente isso pressuporia a exclusão de certas possibilidades, o que não pode ser o caso, uma vez que a Lógica iria para lá dos limites do mundo, como se também deste lado lhe fosse possível considerar aqueles limites.

Aquilo que não podemos pensar, não podemos pensar; também não podemos *dizer* aquilo que não podemos pensar.

5.62 Esta observação é a chave para a decisão do problema de saber até que ponto é que o Solipsismo é verdadeiro.

O que o Solipsismo *quere dizer é* correcto mas não se pode *dizer*: revela-se a si próprio.

Que o mundo é o *meu* mundo revela-se no facto de os limites da linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do *meu* mundo.

5.621 O mundo e a vida são um.

5.63 Eu sou o meu mundo. (O microcosmos).

5.631 O sujeito pensante, não existe.

Se eu escrevesse um livro «O mundo como eu o encontrei» então teria que relatar também o meu corpo e dizer quais dos membros se submetem à minha von-

tade e quais não se submetem, etc.; isto é um método de isolar o sujeito ou antes de mostrar que num sentido importante o sujeito não existe: só dele é que *não* se podia falar neste livro.

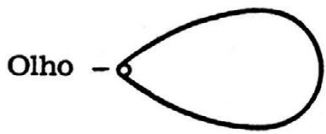
5.632 O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo.

5.633 Onde encontrar *no* mundo um sujeito metafísico?

Tu dirás que se passa aqui o mesmo do que se passa com o olho e o campo visual. Mas o olho *não* o vês de facto.

E nada *no campo visual* permite inferir que é visto por um olho.

5.6331 De facto o campo visual não tem uma forma como



5.634 Isto está relacionado com o facto de que nenhuma parte da nossa experiência é também a priori.

Tudo o que vemos podia ser diferente do que é.

Tudo o que de todo podemos descrever podia ser diferente do que é.

Não existe uma ordem a priori das coisas.

5.64 Aqui se vê que o Solipsismo, quando lhe rigorosamente são extraídas todas as suas consequências, coincide com o realismo puro. O eu do Solipsismo contrai-se e fica um ponto sem extensão, fica a realidade coordenada com ele.

5.641 Existe de facto um sentido no qual se pode falar em filosofia do eu sem ser em termos psicológicos.

O eu surge em filosofia através do facto de que «o mundo é o meu mundo».

O eu filosófico não é o ser humano, não é o corpo humano ou a alma humana de que trata a Psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite — não uma parte — do mundo.

6 A forma geral de uma função de verdade é: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$.

Esta é a forma geral da proposição.

6.001 Isto diz apenas que cada proposição é um resultado da aplicação sucessiva da operação $N(\bar{\xi})$ às proposições elementares.

6.002 Se é dada a forma geral da construção de uma proposição, então também é dada a forma geral de como a partir dela se pode gerar outra através de uma operação.

6.01 A forma geral da operação $\Omega'(\bar{\eta})$ é então $[\bar{\xi}, N(\bar{\xi})]'(\bar{\eta})$ $(=[\bar{\eta}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})])$.

Esta é a forma geral da transição de uma proposição para a outra.

6.02 E é *assim* que chegamos aos números:

Eu defino $x = \Omega^0 x$ Def.

e $\Omega' \Omega^{\nu\prime} x = \Omega^{\nu+1\prime} x$ Def.

A partir destas regras para os símbolos escrevemos a sucessão

$$x,\ \Omega' x,\ \Omega'\Omega' x,\ \Omega'\Omega'\Omega' x, \ldots,$$

do seguinte modo

$$\Omega^{0\prime} x,\ \Omega^{0+1\prime} x,\ \Omega^{0+1+1\prime} x,\ \Omega^{0+1+1+1\prime} x, \ldots$$

Logo em vez de escrever

$$«[x,\ \xi,\ \Omega'\xi]»$$

escrevo

$$«[\Omega^{0\prime} x,\ \Omega^{\nu\prime} x,\ \Omega^{\nu+1\prime} x]»$$

e defino:

$$0+1=1 \text{ Def.}$$
$$0+1+1=2 \text{ Def.}$$
$$0+1+1+1=3 \text{ Def.}$$

etc.

6.021 O número é o expoente de uma operação.

6.022 O conceito de número não é senão o que é comum a todos os números, a forma geral do número.

O conceito de número é a variável numérica.

E o conceito de igualdade numérica é a forma geral de todos os casos de igualdade numérica.

6.03 A forma geral do número inteiro é $[0,\ \xi,\ \xi+1]$.

6.031 Na Matemática a Teoria das Classes é completamente supérflua.

Isto está relacionado com o facto de que a generalidade de que fazemos uso em Matemática não é a *acidental*.

6.1 As proposições da Lógica são tautologias.

6.11 Assim as proposições da Lógica nada dizem. (São as proposições analíticas).

6.111 Teorias que deixam que uma proposição da Lógica pareça ter conteúdo são sempre falsas. Poder-se-ia supor, por exemplo, que as palavras «verdadeiro» e «falso» designam duas qualidades, entre outras, e então aparecerá como um facto notável que uma proposição possua uma destas qualidades. Mas isto parece ser pouco óbvio, tão pouco óbvio como soaria a proposição «Todas as rosas são ou amarelas ou vermelhas» ainda que fosse verdadeira. De facto aquela proposição assume completamente o carácter de uma proposição científica e isto constitui um sinal seguro de que foi mal interpretada.

6.112 À explicação correcta das proposições lógicas cabe atribuir-lhes uma posição única entre todas as proposições.

6.113 A característica peculiar das proposições lógicas é que é possível reconhecer que são verdadeiras apenas pelo símbolo,

e este facto encerra em si toda a Filosofia da Lógica. Também é um dos factos mais importantes que a verdade e a falsidade das proposições não-lógicas *não* se reconhecem apenas pela proposição.

6.12 O facto de as proposições da Lógica serem tautologias *mostra* as propriedades formais — lógicas — da linguagem, do mundo.

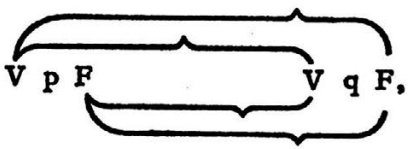
O facto de se obter uma tautologia por uma *certa* conexão das suas partes constituintes caracteriza a lógica das partes constituintes.

A fim de que as proposições, com esta conexão produzam uma tautologia, exige-se que tenham certas propriedades de estrutura. Que, uma vez *nesta* conexão produzem uma tautologia, mostra que possuem estas propriedades de estrutura.

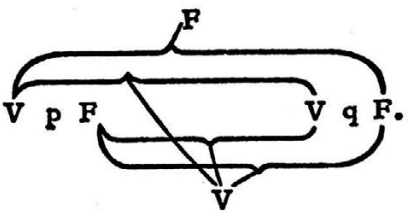
6.1201 Que, por exemplo, as proposições «p» e «~p» na conexão «~(p.~p)» produzem uma tautologia, mostra que se contradizem uma à outra. Que as proposições «p⊃q», «p» e «q» na forma «(p⊃q).(p):⊃:(q)» ligadas entre si produzem uma tautologia, mostra que q se segue de p e de p⊃q. Que «(x).fx:⊃:fa» é uma tautologia mostra que fa se segue de (x).fx, etc., etc.

6.1202 É claro que para o mesmo fim se podia utilizar contradições em vez de tautologias.

6.1203 Para reconhecer uma tautologia é possível, nos casos em que na tautologia não ocorre um sinal de generalidade, usar o seguinte método diagramático: em vez de «p», «q», «r», etc. escrevo «VpF», «VqF», «VrF», etc. As combinações de verdade represento por colchetes, por exemplo:



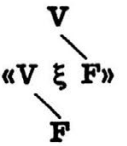
e uso ainda traços para as correlações de verdade ou falsidade da proposição inteira e das combinações de verdade dos argumentos de verdade, do seguinte modo:



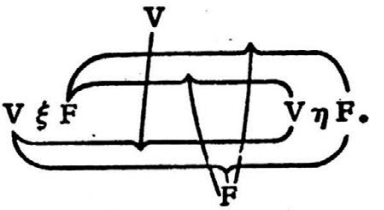
Este sinal representaria por exemplo a proposição $p \supset q$.

Agora, por exemplo, quero determinar se a proposição $\sim(p.\sim p)$ (Lei da Contradição) é uma tautologia.

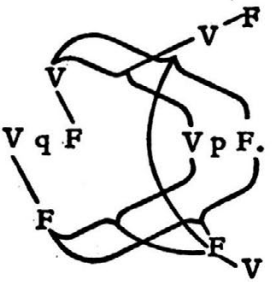
A forma «$\sim\xi$» escreve-se na nossa notação



a forma «$\xi.\eta$» escreve-se



Assim a proposição $\sim(p.\sim q)$ fica



Se substituirmos «q» por «p» e examinarmos as ligações entre os V e F mais periféricos com os mais ao centro, verifica-se que a verdade da proposição inteira está em correspondência com *todas* as combinações de verdade dos seus argumentos e a sua falsidade com nenhuma das combinações de verdade.

6.121 As proposições da Lógica demonstram as propriedades lógicas das proposições ligando-as em proposições que nada dizem.

A este método também se poderia chamar um método-zero. Na proposição lógica as proposições são postas em equilíbrio umas com as outras e o estado de equilíbrio mostra como estas proposições têm que ser constituídas logicamente.

6.122 Segue-se por isso que podemos dispensar as proposições da Lógica uma vez que, numa notação adequada, podemos reconhecer as propriedades formais das proposições pela simples inspecção delas.

6.1221 Se, por exemplo, duas proposições «p» e «q» na forma «p⊃q» produzem uma tautologia, então é claro que q se segue de p.

Que, por exemplo, q se segue de «p⊃q.p» vê-se das próprias proposições, mas também o podemos mostrar *assim:* formar a expressão «p⊃q.p:⊃:q» e mostrar a seguir que se trata de uma tautologia.

6.1222 Isto esclarece porque é que as proposições lógicas não podem ser confirmadas pela experiência, como tão pouco podem ser refutadas pela experiência. Não só não deve uma proposição da Lógica poder ser refutada por qualquer experiência possível, como também não pode ser confirmada por ela.

6.1223 Torna-se claro agora porque é que frequentemente sentimos que temos que *postular* as «verdades da Lógica»: podemos postulá-las na medida em que podemos postular uma notação satisfatória.

6.1224 Também se torna agora claro porque é que se chamou à Lógica a doutrina das formas e da inferência.

6.123 É claro que as leis da Lógica não podem por sua vez tornar-se objecto de leis lógicas.

(Não existe, como julgou Russell, uma Lei da Contradição para cada «Type»; é suficiente uma única, uma vez que não pode ser aplicada a si própria.)

6.1231 O que mostra uma proposição ser lógica *não* é e a sua validade universal.

Ser universal significa apenas ser acidentalmente válida para todas as coisas. Uma proposição não-universalizada pode ser tautológica, tal como o pode uma proposição universalizada.

6.1232 A validade universal lógica poder-se-ia chamar essencial, em contraste com a acidental, como a da proposição «Todos os homens são mortais». Proposições como o «Axiom of Reducibility» de Russell não são proposições lógicas, o que explica porque é que sentimos que mesmo que fossem verdadeiras só por um acaso feliz o poderiam ser.

6.1233 É possível conceber um mundo no qual o Axiom of Reducibility não é válido. Mas é óbvio que a Lógica nada tem a ver com a questão de saber se o nosso mundo é de facto assim ou não.

6.124 As proposições da Lógica descrevem as traves-mestras do mundo, ou melhor ainda, representam-nas. Não «tratam» de nada. Pressupõem que os nomes têm uma denotação e as proposições elementares um sentido — e é esta a sua ligação com o mundo. Que certas ligações de símbolos — que essencialmente têm um certo carácter — são tautologias tem que revelar, claro, alguma coisa acerca do mundo. Eis o decisivo. Dissemos que, nos símbolos que usamos, algumas coisas são arbitrárias, outras não são. Na Lógica só exprimem estas: mas isto significa que na Lógica nós não exprimimos o que queremos por meio de símbolos, mas antes na Lógica a natureza dos símbolos necessários e naturais fala por si: se conhecemos a sintaxe lógica de uma linguagem simbólica então já temos todas as proposições da Lógica.

6.125 É possível — mesmo segundo a concepção antiga da Lógica — antecipar uma descrição de todas as proposições lógicas «verdadeiras».

6.1251 Por isso *nunca* pode haver surpresas em Lógica.

6.126 Pode-se calcular se uma proposição pertence à Lógica calculando as propriedades lógicas do símbolo.

E é o que fazemos quando «demonstramos» uma proposição da Lógica, porque, sem nos interessarmos pelo sentido ou pela denotação, construímos a proposição lógica a partir de outras, a partir apenas de *regras de sinais*.

A demonstração das proposições da Lógica consiste em fazê-las aparecer a partir de outras proposições lógicas, pela sucessiva aplicação de certas operações que geram novas tautologias a partir das primeiras. (E de facto de uma tautologia *seguem-se* apenas tautologias).

É claro que não é essencial à Lógica mostrar desta maneira que as suas proposições são tautologias. E isto até porque as proposições, das quais a demonstração procede, têm que mostrar sem demonstração que são tautologias.

6.1261 Na Lógica o processo e o resultado são equivalentes. (Portanto sem surpresa).

6.1262 A demonstração na Lógica é apenas um meio mecânico auxiliar para facilitar o reconhecimento de uma tautologia, em casos complicados.

6.1263 Seria demasiado notável se se pudesse demonstrar *logicamente* uma proposição com sentido a partir de outras, e uma pro-

posição lógica *também*. É *in limine* óbvio que a demonstração lógica de uma proposição com sentido e uma demonstração na Lógica, têm que ser duas coisas inteiramente diferentes.

6.1264 A proposição com sentido afirma algo e a sua demonstração mostra que é assim; em Lógica cada proposição é a forma de uma demonstração.

Cada proposição da Lógica é um *modus ponens* representado em sinais. (E não se pode exprimir o *modus ponens* através de uma proposição).

6.1265 É sempre possível conceber a Lógica de modo a que cada proposição seja a sua própria demonstração.

6.127 Todas as proposições da Lógica têm direitos iguais, não há entre elas proposições essencialmente primitivas e proposições essencialmente derivadas.

Cada tautologia mostra por si que é uma tautologia.

6.1271 É óbvio que o número das «proposições primitivas da Lógica» é arbitrário, uma vez que se poderia derivar a Lógica de uma única proposição primitiva, formando, por exemplo, o produto lógico das proposições primitivas de Frege. (Frege diria talvez que esta proposição primitiva deixaria de ser imediatamente evidente. Mas é notável que um pensador tão exacto

como Frege tenha apelado para o grau de evidência como critério de uma proposição ser lógica).

6.13 A Lógica não é uma doutrina, é um espelho cuja imagem é o mundo.

A Lógica é transcendental.

6.2 A Matemática é um método lógico.

As proposições da Matemática são igualdades, logo proposições aparentes.

6.21 A proposição da Matemática não exprime um pensamento.

6.211 A proposição matemática não é de facto a que usamos na vida, mas antes utilizamos a proposição matemática *apenas* para deduzir de proposições que não pertencem à Matemática outras, que também não pertencem.

(Em Filosofia a pergunta «Para que fim utilizamos esta palavra, esta proposição?» conduz sempre a descobertas valiosas.).

6.22 A Lógica do mundo, que as proposições da Lógica mostram nas tautologias, mostra-se em matemática por meio de igualdades.

6.23 Se duas expressões são ligadas pelo sinal de igual então são substituíveis uma pela outra. Mas se é assim ou não tem que ser manifesto nas próprias expressões.

Caracteriza a forma lógica de duas expressões o facto de serem intersubstituíveis.

6.231 É uma propriedade da afirmação o facto de se poder interpretar como negação dupla.

É uma propriedade de «1+1+1+1» o facto de se poder interpretar como» (1+)+(1+1).

6.232 Frege diz que ambas as expressões têm a mesma denotação mas sentido diferente.

Mas o que é essencial na igualdade é que ela não é necessária para mostrar que as duas expressões, ligadas pelo sinal de igualdade, têm a mesma denotação uma vez que isto se pode ver nas próprias expressões.

6.2321 E que as proporções da Matemática possam ser demonstradas significa apenas que nos apercebemos da sua correcção sem que aquilo que elas exprimem tenha que ser, quanto à sua correcção, comparado com os factos.

6.2322 A identidade de denotação entre duas expressões não pode ser afirmada uma vez que, para poder afirmar alguma coisa acerca da sua denotação, tenho que conhecer a sua denotação: e ao conhecer a sua denotação sei se a denotação é a mesma ou diferente.

6.2323 A igualdade assinala apenas o ponto de vista a partir do qual considero ambas

as expressões, do ponto de vista da sua igualdade de denotação.

6.233 À questão de saber se para a solução dos problemas da Matemática é necessária a intuição tem que se responder que a própria linguagem já fornece a necessária intuição.

6.2331 O processo do *cálculo* medeia já esta intuição. O cálculo não é uma experiência.

6.234 A Matemática é um método da Lógica.

6.2341 O essencial no método matemático é trabalhar-se com igualdades. Devido a este método cada proposição da Matemática tem que ser já em si compreensível.

6.24 O método pelo qual a Matemática chega às suas igualdades é o método da substituição.

As igualdades exprimem a substituibilidade de duas expressões e passamos de um número de igualdades para novas igualdades substituindo umas expressões por outras de acordo com as igualdades.

6.241 Assim a demonstração da proposição $2 \times 2 = 4$ é a seguinte:

$$(\Omega^{\nu})^{\mu\prime}x = \Omega^{\nu \times \mu\prime}x \text{ Def}$$

$$\Omega^{2\times 2}x = (\Omega^2)^{2\prime}x = (\Omega^2)^{1+1}x$$

$$= \Omega^{2\prime}\Omega^{2\prime}x = \Omega^{1+1\prime}\Omega^{1+1\prime}x = (\Omega'\Omega)'(\Omega'\Omega)'x$$

$$= \Omega'\Omega'\Omega'\Omega'x = \Omega^{1+1+1+1} = \Omega^{4\prime}x.$$

6,3 A investigação lógica é a investigação de *tudo o que toma a forma de lei*. E fora da Lógica tudo é acaso.

6.31 A chamada lei da indução não pode ser em qualquer caso uma lei lógica uma vez que é obviamente uma proposição com sentido. Nem pode ser, portanto, uma lei a priori.

6.32 A lei da causalidade não é uma lei, mas antes a forma de uma lei.

6.321 «Lei da causalidade» é o nome de uma espécie de leis. E tal como na mecânica dizemos que existem leis de mínimo — como a do menor efeito — assim também falamos em Física de leis de causalidade, leis da forma de causalidade.

6.3211 Já se tinha uma ideia de que teria que haver *uma* «lei do menor efeito» antes de se saber como era. (Aqui, como sempre, revela-se a certeza *a priori* como algo de puramente lógico).

6.33 Não *acreditamos* a priori numa lei da conservação, mas *conhecemos* a priori a possibilidade de uma forma lógica.

6.34 Todas estas proposições como o princípio da razão suficiente, da continuidade na natureza, do menor esforço na natureza, etc., etc. são descobertas a priori acerca da forma possível a dar às proposições da ciência.

6.341 A mecânica newtoniana, por exemplo, dá uma forma unitária à descrição do mundo. Imaginemos uma superfície branca na qual se encontram manchas irregulares pretas. Dizemos então que seja qual for a imagem que se obtém, é-me sempre possível aproximar arbitrariamente perto da sua descrição cobrindo a superfície com uma rede quadrangular correspondentemente fina e a seguir dizer que cada quadrado é branco ou preto. Desta maneira darei à descrição da superfície uma forma unitária. Esta forma é arbitrária uma vez que poderia ter tido o mesmo resultado utilizando uma rede de triângulos ou hexágonos. Pode ser que uma descrição por meio de uma rede de triângulos fosse simples, i.e., que poderíamos descrever a superfície mais exactamente com uma grosseira rede de triângulos do que com uma fina rede de quadrados (ou ao contrário), etc. Às redes diferentes correspondem sistemas diferentes de descrição do mundo. A mecânica determina uma forma da descrição do mundo ao impor que todas as proposições da descrição do mundo têm que ser obtidas de uma certa maneira a partir de um número de proposições dadas — os axiomas da mecânica. Fornece assim os tijolos para a construção do edifício da ciência exigindo que qualquer edifício a construir, seja ele qual for, utilize estes tijolos e estes apenas.

(Tal como no sistema dos números se tem que ser capaz de escrever um número arbitrário, assim também no sistema da mecânica se tem que ser capaz de escrever uma proposição arbitrária da Física.)

6.342 Vemos assim a posição recíproca da Lógica e da mecânica. (Podia permitir-se que a rede fosse constituída de figuras de espécies diferentes, triângulos e hexágonos). O facto de que uma imagem, como a imagem mencionada acima, pode ser descrita através de uma rede de uma certa forma, não diz *nada* acerca da imagem. (Uma vez que isto é válido para qualquer imagem desta forma). Mas *aquilo* que caracteriza a imagem é que ela pode ser descrita por uma certa rede de uma *certa* finura *completamente*.

Assim também não diz nada acerca do mundo o facto de este se poder descrever por meio da mecânica newtoniana; mas antes o facto de se poder descrever *assim*, por meio da mecânica newtoniana. Também diz algo acerca do mundo o facto de um sistema de mecânica o descrever mais simplesmente do que um outro.

6.343 A mecânica é uma tentativa de construir todas as proposições *verdadeiras*, que usamos na descrição do mundo, a partir de um plano único.

6.3431 Através de todo o aparelho lógico as leis da Física falam dos objectos do mundo.

6.3432 Não devemos esquecer que a descrição do mundo por meio da mecânica possui uma completa generalidade. Por exemplo, nunca se consideram pontos materiais *determinados*, mas antes *arbitrários*.

6.35 Embora as manchas na nossa imagem sejam figuras geométricas, a Geometria não pode, como é óbvio, dizer nada acerca da sua forma e posição concretas. A rede é *puramente* geométrica, todas as suas propriedades podem ser dadas a priori.

Leis como o princípio da razão suficiente, etc. tratam da rede e não do que a rede descreve.

6.36 Se houvesse uma lei da causalidade poderia ter a seguinte forma: «Há leis da natureza».

Mas isto não se pode dizer: revela-se.

6.361 Poder-se-ia dizer, na linguagem de Hertz: *pensáveis* só são as conexões *exprimíveis numa lei*.

6.3611 Não podemos comparar um processo com a «marcha do tempo» — que nem sequer existe — mas apenas com um outro processo (tal como a marcha do cronómetro).

Assim só é possível descrever a passagem do tempo apoiando-nos a um outro processo.

Bastante análogo é o que se passa com o espaço. Quando se diz, por exemplo, que não pode ocorrer nenhum de dois acontecimentos (que se excluem mutuamente) porque não existe uma *causa* que faça ocorrer um e não o outro, trata-se de facto de se não ser capaz de descrever *um* dos dois acontecimentos, a não ser que exista uma certa assimetria. E *se* uma certa assimetria *existe*, então podemos concebê-la como *causa* da ocorrência de um e da não-ocorrência do outro.

6.36111 O problema de Kant acerca da mão direita e da mão esquerda, que não se podem cobrir uma à outra, existe já no plano e mesmo num espaço unidimensional como

$$---0\underset{a}{\text{———}}\times--\times\underset{b}{\text{———}}0---$$

em que as duas figuras congruentes a e b não se podem cobrir uma à outra sem serem movidas para fora deste espaço. A mão esquerda e a mão direita são de facto perfeitamente congruentes, o que não tem nada a ver com o facto de se não poderem cobrir uma à outra.

Podia vestir-se a luva direita na mão esquerda se aquela se pudesse revolver num espaço quadridimensional.

3.362 O que pode ser descrito também pode acontecer, e o que é excluído pela lei da causalidade não pode também ser descrito.

6.363 O processo da indução consiste no facto de supormos válida a lei mais *simples*, a que se harmoniza com as nossas experiências.

6.3631 Mas a fundamentação deste processo não é lógica, é apenas psicológica.

É óbvio que não existe qualquer razão para se acreditar que ocorrerá de facto o caso mais simples.

6.36311 Que o Sol nascerá amanhã é uma hipótese, quer dizer, não *sabemos* se nascerá.

6.37 Não existe uma compulsão que faça uma coisa ter de acontecer pelo facto de outra ter acontecido. Só existe necessidade *lógica*.

6.371 A concepção moderna do mundo fundamenta-se na ilusão de que as chamadas leis da natureza são a explicação dos fenómenos da natureza.

6.372 Hoje fica-se pelas leis da natureza como algo de intocável, como os antigos ficavam diante de Deus e do Destino.

Ambos têm e não têm razão. A ideia dos antigos era mais clara uma vez que reconheciam um limite claro, enquanto que

no novo sistema se tem que dar a aparência de estar *tudo* esclarecido.

6.373 O mundo é independente da minha vontade.

6.374 Ainda que tudo o que desejamos acontecesse, isto seria apenas, por assim dizer uma graça dada pelo destino, uma vez que não existe uma conexão *lógica* entre a vontade e o mundo que a garantisse, e a suposta conexão física também não a poderíamos por sua vez desejar.

6.375 Como só há uma necessidade *lógica*, assim também só há uma impossibilidade *lógica*.

6.3751 Por exemplo, é impossível que duas cores estejam simultâneamente no mesmo ponto do campo visual, e de facto logicamente impossível, uma vez que isso é excluído pela estrutura lógica das cores.

Vejamos como esta contradição se apresenta na Física: mais ou menos sob a forma de uma partícula não poder simultaneamente ter duas velocidades, i.e., que não pode estar simultâneamente em dois pontos diferentes, i.e., que partículas que estejam em lugares diferentes ao mesmo tempo não podem ser idênticas.

(É óbvio que o produto de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia nem uma contradição. A proposição segundo a qual um ponto do campo

visual tem simultaneamente duas cores diferentes é uma contradição.)

6.4 Todas as proposições têm o mesmo valor.

6.41 O sentido do mundo tem que estar fora do mundo. No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; *nele* não existe qualquer valor — e se existisse não tinha qualquer valor.

Se existe um valor que tenha valor então tem que estar fora do que acontece e do que é. Porque tudo o que acontece e tudo o que é o é por acaso.

Não pode estar no mundo o que o tornaria em não acaso, porque senão seria de novo acaso.

Tem que estar fora do mundo.

6.42 Por isso não pode haver proposições da Ética. As proposições não podem exprimir nada do que é mais elevado.

6.421 É óbvio que a Ética não se pode pôr em palavras.

A Ética é transcendental.

(A Ética e a Estética são Um.)

6.422 O primeiro pensamento que ocorre quando se institui uma lei ética da forma «Deves...» é: E o que é que acontece se eu o não fizer? Mas é óbvio que a Ética nada tem a ver com castigo e recompensa, no sentido vulgar. Logo a pergunta acerca das

consequências de uma acção tem que ser irrelevante. Pelo menos estas consequências não podem ser acontecimentos. Em todo o caso o género de pergunta tem algo de correcto. Tem que existir uma espécie de recompensa ética e castigo ético, mas estes têm que estar na própria acção.

(E é óbvio que a recompensa tem que ser algo de agradável e o castigo algo de desagradável.)

6.423 Não se pode falar da vontade como suporte do juízo ético.

A vontade como fenómeno só interessa à Psicologia.

6.43 Se o bem e o mal alteram o mundo, então só alteram os limites do mundo, não os factos, não o que pode ser expresso na linguagem.

Em resumo, o mundo tem que tornar-se de todo num outro, por meio do bem e do mal. Enquanto todo tem que ter, por assim dizer, um crescente e um minguante.

O mundo dum homem feliz é diferente do dum homem infeliz.

6.431 Com a morte o mundo não se altera, cessa.

6.4311 A morte não é um acontecimento da vida. Não há uma vivência da morte.

Se se compreende a eternidade não como a duração temporal infinita mas como

intemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente.

A nossa vida é infinita, tal como o nosso campo visual é sem limites.

6.4312 A imortalidade temporal da alma humana, isto é a sua sobrevivência eterna mesmo depois da morte, não só não está garantida como também a sua suposição não realiza de todo o que com ela se queria alcançar. É algum enigma resolvido pelo facto de eu sobreviver eternamente?

Não é esta vida eterna tão enigmática como a presente? A solução do enigma da vida no tempo e no espaço está *fora* do tempo e do espaço.

(Os problemas a resolver não pertencem às ciências da natureza.)

6.432 *Como* o mundo é, é para O que está acima, completamente indiferente. Deus não se revela *no* mundo.

6.4321 Os factos só pertencem ao problema, não à solução.

6.44 O que é místico é *que* o mundo exista, não *como* o mundo é.

6.45 A contemplação do mundo *sub specie aeterni* é a sua contemplação como um todo limitado.

Místico é sentir o mundo como um todo limitado.

6.5 Se uma resposta não pode ser posta em palavras, também o não pode a pergunta.

O *enigma* não existe.

Se se pode de todo fazer uma pergunta, então também se *pode* respondê-la.

6.51 O cepticismo *não* é irrefutável, mas obviamente falho de sentido por pretender pôr em dúvida o que não pode ser perguntado.

E isto porque só pode haver dúvida onde pode haver uma pergunta, e uma pergunta só onde pode haver uma resposta, e esta só onde algo *pode* ser *dito*.

6.52 Sentimos que mesmo quando todas as *possíveis* questões da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam ainda por tocar. É claro que não haveria mais questões; e esta é a resposta.

6.521 A solução do problema da vida nota-se no evanescimento do problema.

(Não é este o motivo pelo qual aqueles, para quem após longa dúvida o sentido da vida se torna claro, não são capazes de dizer em que é que este sentido consiste?)

6.522 Existe no entanto o inexprimível. É o que se *revela*, é o místico.

6.53 O método correcto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, i.e.,

as proposições das ciências naturais — e portanto sem nada que ver com a Filosofia — e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foram dados uma denotação. A esta pessoa o método pareceria ser frustrante — uma vez que não sentiria que lhe estávamos a ensinar Filosofia — mas *este* seria o único método estrictamente correcto.

6.54 As minhas proposições são elucidativas pelo facto de que aquele que as compreende as reconhece afinal como falhas de sentido, quando por elas se elevou para lá delas. (Tem que, por assim dizer, deitar fora a escada, depois de ter subido por ela).

Tem que transcender estas proposições; depois vê o mundo a direito.

Acerca daquilo de que se não pode falar, tem que se ficar em silêncio.

INVENTÁRIO CONCEPTUAL

abstracto, 55563
acção, 51362, 6422
acerca (*von etwas handeln*), 324 544, 635; cf. mencionar; falar.
acidente; ~al (*Zufall*), 2012, 20121, 334, 54733, 6031, 61231, 61232, 63, 641
acordo
1. (*Stimmen*), 5512
2. (*Übereinstimmung*), 221, 2222, 42, 44, 442-4431, 4462
actividade, 4112
adição, cf. lógica
adjectivo; al, 3323, 54733
afirmação (*Bejahung*), 4064, 5124, 51241, 544, 5513, 5514, 6231
alma, 55421, 5641, 64312
âmbito, 40411, 4463, 55262
andaime, 342, 4023, 6124
análise (*Analyse*), 3201, 325, 33442, 41274, 4221, 5562; cf. anatomizar; dissecar; resolver.
analítico, 611; cf. proposição analítica
anatomizar (*auseinanderlegen*), 3261; cf. análise.
antecipar (*von vornherein*), 547, 6125; cf. a priori
aparente, 40031, 5441, 5461; cf. pseudo —.
aplicação (*Anwendung*), 3262, 35, 52521, 52523, 532, 55, 55521, 5557, 6001, 6123, 6126
a priori, 2225, 304, 305, 5133, 54541, 54731, 555, 55541, 55571, 5634, 631, 63211, 633, 634, 635; cf. antecipar.
arbitrário, 3315, 3322, 3342, 33442, 502, 5473, 547321, 5554, 6124, 61271
argumento, 3333, 4431, 502, 5251, 547, 5523, 55351; cf. argumento de verdade.
— lugar de, 20131, 40411, 55351
aritmética, 44611, 5451
articulado (*artikuliert*), 3141, 3251; cf. segmentado.
asserção
1. (*Behauptung*), 4122, 421, 62322
2. (*Zusprechung*), 4124
assimetria, 636611
atribuir (*aussagen*), 41241

axioma, 6341
— do infinito, 5535
— da reducibilidade, 61232, 61233

base, 521, 522, 5234, 524, 525, 5251, 5442, 554
belo, 4003
bom, 4003, 643

cadeia, 203; cf. concatenação.
calcular, 6126, 62331
característica (*Zug*), 334, 41221, 4126
cardinal, cf. número.
caso, ser o
1. (*der Fall sein*), 1, 112, 121, 20, 2024, 3342, 4024, 51362, 55151, 5541, 5542, 623
2. (*So-Sein*), 641
causalidade, 5136-51362, 632, 6321, 636, 63611, 6362 cf. lei.
cepticismo, 651
certeza (*Gewissheit*), 4464, 5152, 5156, 5525, 63211
ciência, 634, 6341, 652; cf. ciências da natureza
claro, P2, 3251, 4112, 4115, 4116, 5452
classe (*Klasse*), 3311, 3315, 41272, 6031; cf. conjunto
coisa
1. (*Ding*), 11, 201, 20122, 2013, 202331, 2151, 31431, 40311, 4063, 41272, 4243, 55301, 55303, 55351, 55352, 5553, 5634, 61231
2. (*Sache*), 201, 215, 21514, 41272
combinação
1. (*Komination*), 427, 428, 546; cf. regra, combinatório; verdade (combinação de).
2. (*Verbindung*), 201, 20121, 40311, 4221, 4466, 44661, 5131, 5451, 5515, 612, 61201, 6121, 61221, 6124, 623, 6232; cf. sinal.
como (*Wie*), 4022, 6432, 644; cf. estado de coisas
comparação, 223 305, 405, 62321, 63611
completo
1. (*Vollkommen*), 5156
2. (*Vollständig*), 5156 ; **analisar-mente**, 3201, 325; **descrever-mente**, 20201, 4023, 426, 5526, 6342
complexo, 20201, 31432, 324, 33442, 41272, 42211, 4441, 5515, 55423
composto, (*Zusammengesetzt*), 2021, 3143, 31431, 33411, 4032, 42211, 547, 55261, 55421, 555
compreender (*verstehen*), 3263, 4002, 4003, 402, 4021, 4024, 4026, 4243, 4411, 502, 5451, 5521, 5552, 55562, 562
compreensão, má — P2
comum, linguagem (*Umgangssprache*), 3323, 4002, 55563
comum, 2022, 216, 217, 218, 22, 331, 3311, 3317, 3321, 3322,

3333, 3341, 3411, 3343-
-33441, 4014, 412, 511, 5143, 5152, 524, 547, 54733, 5412, 5513, 55261, 6022.
concatenação (*Verkettung*), 4022; cf. cadeia.
conceito (*Begriff*) 4063, 4126-
-41274, 4431, 52523, 5521, 5555, 6022; cf. formal —; pseudo —.
— **ptual, notação** (*Begriffsschrift*), 3325, 41272, 41273, 4431, 5533, 5534
— **ptual, termo**, 41272
concreto, 55563
condição, 441, 4461, 4462; cf. condição de verdade
conexão,
1. (*Verbindung*) 6124, 6232
2. (*Zusammenhang*) 20122, 2032, 215, 403, 51311, 51362, 6361, 6374
configuração, 20231, 20271, 20272, 321
conjunto (*Klasse*), 3142; cf. classe
consequências, 6422
constante, 3312, 3313, 40312, 4126, 41271, 5441, 547, 5501, 5522; cf. constante lógica
constituinte (*Bestandteil*), 2011, 20201, 324, 3315, 34, 4024, 4025, 54733, 5533, 55423, 612
construir (*bilden*), 451, 54733, 5475, 5501, 5503, 5512, 5514, 55151, 6126, 61271
construção
1. (*Bau*), 4002, 4014, 545, 55262, 6002, 6341
2. (*Konstruktion*), 4023, 45, 5233, 5556, 6343
conter (*enthalten*), 2014, 2203, 302, 313, 324, 3332, 3333, 5121, 5122, 544, 547
conteúdo
1. (*Gehalt*), 6111
2. (*Inhalt*), 2025, 313, 331
continuidade, cf. lei
contradição
1. (*Kontradiktion*), 446-
-44661, 5101, 5143, 5152, 5525, 61202, 63751
2. (*Widerspruch*), 3032, 41211, 4211, 51241, 61201, 63751; cf. princípio da
convenção
1. (*Abmachung*), 4002
2. (*Übereinkunft*), 3315, 502
coordenar, 3032, 341, 342, 564
cópula, 3323
cor, 20131, 20232, 20251, 2171, 4123, 63751
correcto (*richtig*), 217, 2173, 218, 221, 304, 55302, 562, 62321; cf. incorrecto; verdadeiro.
corresponder
1. (*zuordnen*), 21514, 21515, 443, 444, 5526, 5542, 61203
2. (*entsprechen*), 213, 32, 321, 3315, 40621, 4063, 428, 4441, 4466, 55542
crença, 51361, 51363, 5541, 5542, 633, 63631
criação, 3031, 5123

crítica da linguagem, 40031
cubo, 55423

dado (*gegeben*), 20124, 342, 412721, 451, 5442, 5524, 6002, 6124
dar (*angeben*), 3317, 45, 54711, 555, 5554, 55541, 55571, 635
Darwin, 41122
deduzir (*folgern*), 5132-5134; cf. inferir
definição
1. (*Definition*), 324, 326-3262, 3343, 4241, 542, 5451, 5452, 55302, 602
2. (*Erklärung*), 5154
demonstração (*Beweis*), 6126, 61262, 61263-61265, 62321, 6241
delimitar (*begrenzen*), 55262
derivar (*ableiten*), 40141, 4243, 6127, 61271; cf. inferir
descrição (*Beschreibung*), 20201, 202331, 3144, 324, 3317, 333, 4016, 4023, 40641, 426, 45, 502
— **do mundo** (*Welbild*), 6341, 6343, 63432
desejo, 6374
designar (*bezeichnen*), 4063
desnecessário, 547321
destino, 6372, 6374
determinado (*bestimmt*), 2031, 2032, 214, 215, 314, 323, 3251, 4466, 6124; cf. indeterminado
— **nar**, 111, 112, 20231, 205, 3327, 34, 342, 4063, 40641, 4431, 4463
Deus, 3031, 5123, 6372, 6432
diferença (*Verschiedenheit*), 20233, 5135, 553, 6232, 63751
dinâmico, modelo, 404
dizer
1. (*ausdrücken*), 55151
2. (*aussprechen*), 3262
3. (*sagen*), P3, 3031, 4115, 41212, 561, 562, 636, 651, 653
— **e mostrar**, 4022, 41212, 5535, 562, 636
— **nada**, 4461, 5142, 543, 54733, 5513, 55303, 611, 6121, 6342, 635
doutrina (*Lehre*), 4112, 613
dualismo, 4128
duração, 64311
dúvida, 651, 6521

elemento, 213-214, 215, 2151, 21514, 21515, 314, 32, 3201, 324, 342
— **tar**, proposição (*Elementarsatz*) 421-4221, 423, 424, 4243-426, 428-442, 4431, 445, 446, 451, 452, 5, 501, 5101, 5134, 5152, 5234, 53--532, 541, 547, 55, 5524, 55262, 555, 5555-55571, 6001, 6124, 63751
elucidação (*Erläuterung*), 3263, 4112, 654
empírico, 55561

emprego
1. (*Anwendung*), 3202, 3323, 5452
2. (*Verwendung*), 3327
enigma, 64312, 65
enumeração, 5501
equação (*Gleichung*), 4241, 62, 622, 6232, 62323, 62341, 624
esforço, menor, cf. lei
espaço, (*Raum*), 20121, 2013, 20131, 20251, 211, 2171, 2182, 2202, 3032-30321, 31431, 40412, 4463, 63611, 636111, 64312; cf. espaço lógico
espelho, 4121, 5511, 5512, 5514, 613
— **imagem de**, (*Spiegelbild*), 613
esquema, 431, 443, 4441, 4442, 5101, 5151, 531
essência (*Wesen*), 2011, 3143, 31431, 331, 3317, 334-33421, 4013, 4016, 4027, 403, 4112, 41121, 4465, 44661, 45, 53, 5471, 54711, 5501, 5533, 61232, 6124, 6126, 6127, 6232, 62341
estado de coisas (*Sachverhalt*), 2-2013, 2014, 20272-2062, 211, 2201, 3001, 30321, 4023, 40311, 41, 4122, 42, 411, 42211, 425, 427, 43
estética, 6421
estipular (*festsetzen*), 3316, 3317, 5501
estrutura (*Struktur*), 2032-2034, 215, 41211, 4122, 513, 52, 522, 612, 63751
eternidade, 64311, 64312; cf. *sub specie aeterni*.
ética, 642-6423
eu, 564
evidência (*Einleuchten*), 51363, 542, 54731, 55301, 61271
existência
1. (*Bestehen*), 2, 20121, 204-206, 2062, 211, 2201, 41, 4122, 4124, 4125, 42, 421, 425, 427, 43, 5131, 5135
2. (*Existenz*), 3032, 324, 3323, 34, 3411, 41274, 55151
experiência (*Erfahrung*), 5552, 5553, 5634, 61222, 6363
explicação (*Erklärung*), 3263, 402, 4021, 4026, 4431, 55422, 6371, 6372
expoente, 6021
expressão (*Ausdruck*), P3, 31, 312, 313, 3142, 31431, 32, 324, 3251, 3262, 331-3314, 3318, 3323, 333, 334, 3341, 33441, 4002, 4013, 403, 40411, 4121, 4124, 4125, 4126, 41272, 41273, 4241, 44, 443, 4431, 4441, 4442, 45, 5131, 522, 524, 5242, 531, 5476, 5503, 55151, 5525, 553, 55301, 5535, 55352, 6124, 61264, 621, 623, 6232-62323, 624
— **modo de** (*Ausdrucksweise*), 4015, 521, 5526

externo, 201, 231, 20233, 4023, 4122, 41251

facto (*Tatsache*), 11-12, 2, 20121, 2034, 206, 21, 2141, 216, 3, 314, 3142, 3143, 4016, 40312, 4061, 4063, 4122, 41221, 41272, 42211, 4463, 5156, 543, 55151, 5542, 55423, 62321, 643, 64321; cf. negativo — .

falar (*von etwas sprechen*), 3221, 63431, 6423, 7

falso (*Falsch*), 20212, 221, 222, 2222-2224, 324, 4003, 4023, 406-4063, 425, 426, 428, 431, 441, 4431, 446, 5512, 55262, 55351, 6111, 6113, 61203, 324

feliz, 6374

fenómeno, 6424; cf. — natural

filosofia, P2, P5, 3324, 33421, 4003, 40031, 4111, 4115, 4122, 4128, 5641, 6113, 6211, 653

finito, 532

física, 30321, 6321, 6341, 63751

forma (*Form*), 20122, 20141, 2022-20231, 2025-2026, 2033, 218, 313, 331, 3312, 3333, 4002, 40031, 4012, 4063, 41241, 41271, 4241, 4242, 45, 5131, 5156, 5231, 524, 5241, 52522, 5451, 546, 547, 5501, 55351, 5542, 55422, 555, 5554, 55542, 5555, 5556, 56331, 6, 6002, 601, 6022, 603, 61201, 61203, 61224, 61264, 632, 634-6342, 635, 6422; cf. — al; forma proposicional, séries de formas.

— **lógica**, 20233, 218, 2181, 22, 3315, 3327, 412, 4121, 4128, 5555, 623, 633

— **lógico-pictorial** (*logsiche Form der Abbildung*), 22

— **pictorial** (*Form der Abbildung*), 215, 2151, 216-2172, 217, 2172, 218, 2181, 219, 22, 2201, 222, 4013, 4014, 4015, 4016, 4041

— **representacional** (*Form der Darstellung*), 2173, 2174

formal (*formal*), 4122, 5501

— **conceito**, 4126-41273

— **propriedade**, 4122, 4124, 4126, 41271, 5231, 612, 6122

— **relação** (*Relation*), 4122, 5242

formular (*angeben*), 55563

Frege, P6, 3143, 3318, 3325, 4063, 41272, 41273, 4431, 442, 502, 5132, 54, 542, 5451, 54733, 5521, 61271, 6232

função (*Funktion*), 3318, 3333, 4126, 41272, 412721, 424, 502, 52341, 525, 5251, 544, 547, 5501, 552, 55301; 33441, 5, 51, 5101, 5234, 52341, 53, 531, 541, 544, 55, 5521, 6; função de verdade

futuro, 51361, 51362

geral (*allgemein*), 33441, 40141, 41273, 4411, 51311, 5156, 5242, 52522, 5454, 546, 5472, 5521, 55262, 6031, 61231, 63432
— **forma**, 3313, 41273, 45, 453, 546, 547, 5471, 5472, 554, 6, 6002, 601, 6022, 603
— **generalidade, sinal de**, 324, 40411, 5522, 5523, 61203
— **validade**, 61231, 61232
generalização (*verallgemeinerung*), 40411, 452, 5156, 5526, 55261, 61231; cf. completa.
geometria, 3032, 30321, 3411, 635
gramática, cf. lógica

Hertz, 404, 6361
hierarquia, 5252, 5556, 55561
hieroglifo, 4016
hipótese, 41122, 55351, 636311

idea, cf. primitiva.
1. (*Gedanke*), musical, 4014
2. (*Vorstellung*), 5631
idealista, 40412
idêntico, (*identisch*), 3323, 4003, 40411, 4572, 54733, 55303, 55302, 63751; cf. diferença.

identidade (*Gleichheit*), 553
— **sinal de** (*Gleichheitszeichen*), 3323, 54744, 553, 55301, 5533; cf. equação.
igual, valor (*gleichwertig*), 64
igualdade, numérica (*Zahlengleichheit*), 6022
sinal de — (*Gleichheitszeichen*), 623, 6232; cf. final de identidade
ilógico (*unlogisch*), 303, 3031, 54731
imagem (*Bild*), 20212, 21-21512, 21513, 216, 2171, 2223, 301, 342, 401-4012, 4021, 403, 4032, 406, 4462, 4463, 5156, 6341, 6342, 635; cf. imagem lógica
imaginar (*sich etwas denken*), 20121, 2022, 401, 61233
imortalidade, 64312
impensável, 4123
impossibilidade (*Unmöglichkeit*), 4464, 5525, 55422, 6374, 63751
inalterável, (*fest*), 2023, 2026-20271
incorrecto
1. (*falsch*), 217, 2173, 218
2. (*unrichtig*), 221
independência (*selbständigkeit*), 20122, 3261
independente (*unabhängig*), 2024, 2061, 222, 4061, 5152, 5154, 5451, 55261, 55561, 6373
indeterminado (*nicht bestimmt*), 324, 4431

indeterminabilidade (*unbestimmtheit*), 324
indicar
1. (*Anzeigen*), 3322, 6121, 6124
2. (*auf ewas zeigen*), 202331, 4063
índice, 40411, 502
indivíduos, 5553
indução, 631, 6363, 63631
inferir (*schliessen*), 2062, 4023, 51311, 5132, 5133, 5135, 51361, 5152, 5633, 61224, 6211; cf. deduzir; derivar
infinito, 20131, 4221, 4463, 543, 5535, 64311; cf. axiome de.
interior, 40141, 51311, 51362
interno, 201231, 324, 4014, 4023, 4122-41252, 5131, 52, 521, 5231, 5232
intuição (*Anschauung*), 6233, 62331
intuitivo (*anschaulich*), 61203

juízo, (*Urteil*), 4063, 5522
—**traço de** (*Urteilstrich*), 4442
Júlio César, 502

Kant, 636111

lei
1. (*Gesetz:* princípio mínimo; proposição primitiva), 3031, 3032, 30321, 40141, 5501, 6123, 63-63211, 63431, 635, 6361, 6363, 6422;
da causalidade (*Kausalitätsgesetz*), 632, 6321;
da conservação (*Erhaltungsgesetz*), 633;
da contradição (*Gesetz des Widerspruches*), 61203, 6123
do menor efeito (*Gesetz der kleinsten Wirkung*), 6321, 63211;
da natureza (*Naturgesetz*), 5154, 634, 636, 6371, 6372
2. (*Satz:* princípio da razão suficiente; proposição), 634;
da continuidade (*Satz von der Kontinuität*), 634;
do menor esforço (*Satz vom kleinsten Aufwande*), 634
lenda, 4014
limite (*Grenze*), P3, P4, 4112, 4113, 4114, 451, 4463, 5143, 55561, 56-562, 5632, 5641, 64311, 645
linguagem (*Sprache*), P2, P4, 3032, 3343, 4001-40031, 4014, 40141, 4025, 4121, 4125, 54731, 5535, 56, 562, 612, 6233, 643,; cf. crítica da—; linguagem comum; sinal de linguagem.
lista (*angeben*), 426, 55571; cf. dar.

livre-arbítrio, 51362
lógica; lógico, 2012, 20121, 3031, 3032, 3315, 341, 342, 4014, 4015, 4023, 40312, 4032, 4112, 41121, 41213, 4126, 4128, 4466, 502, 51362, 5152, 5233, 542, 543, 545-547, 5472-54731, 547321, 5511, 5522, 5551-55521, 5555, 55562-5557, 561, 61--612, 6121, 6122, 61222-62, 61264-65, 622, 6234-63, 631, 63211, 63431, 63631, 637, 6374-63751; cf. forma, formal; ilógico
—**adição**, 52341
—**consante**, 40312, 5441, 547
—**gramática**, 3325
—**multiplicação**, 52341
—**objecto**, 4441, 54
—**imagem**, 218-219, 3, 403
—**lugar**, 341-342, 40641
lugar (*ort*), 3411, 63751; cf. lugar lógico.
—**produto**, 342, 4465, 5521, 61271, 63751
—**espaço**, 113, 211, 2202, 34, 342, 4463
—**soma**, 342, 5521
—**sintaxe**, 3325, 333, 3334, 3344, 6124
cf. forma lógico-pictorial; lógico-sintática, 3327

manifesto (*sich zeigen*), 4122, 524, 54, 5513, 5515, 55561, 562, 623, 636, 6522
material, 20231, 544
matemática, 404-40411, 5154, 543, 5475, 6031, 62-622, 62321, 6233, 6234-624
mau, 643
Mauthner, 40031
mecânica, 404, 6321, 6341-6343, 63432
mencionar (*von etwas reden*), 324, 333, 41211, 5631, 63432
mencionar, (*von ewas reden*), P_2, 5641, 63432
metafísico, 5633, 5641, 653
método, 311, 41121, 6121, 62, 6234-624, 653; cf. projecção, método — zero.
microcosmo, 563
mínimo (*princípio, Minimumgesetz*), 6321
místico, 644, 645, 6522
modo, cf. expressão; significação.
modelo, 212, 401, 4463; cf. modelo dinâmico.
modus ponens, 61264
monismo, 4128
Moore, 5541
morte, 6431-64312
mostrar
1. (*aufweisen*), 2172, 4121
2. (*zeigen*), 3262, 4022, 40621, 40641, 4121-41212, 4126, 4461, 51311, 524, 542, 55261, 55421, 55422, 562, 5631, 612, 61201, 61221, 6126, 6127, 622, 6232, 6236
multiplicidade, 404-40412, 5475

mundo, 1-111, 113, 12, 2021-2022, 20231, 2026, 204, 2063, 301, 312, 33421, 4014, 4023, 412, 42211, 426, 4462, 5123, 54711, 5511, 5526-55262, 5551, 55521, 56-5633, 5641, 612, 61233, 6124, 622, 6342, 63431, 6371, 6373, 6374, 641, 643, 6431, 6432, 644, 645, 654; cf. descrição do mundo.
música, 3141, 4011, 4014, 40141

natureza, 20123, 3315, 547, 6124
ral, fenómeno, 6371
reza, ciências da, 411, 4111, 41121, 4113, 6111, 64312, 653
necessário, 4041, 5452, 5474, 637, 6124
negação
1. (*Negation*), 55, 5502
2. (*Verneinung*), 342, 40621, 4064, 40641, 51241, 52341, 5254, 544, 5451, 55, 5512, 5514, 6231
negativo (*negativ*), 4463, 5513, 55151
—**factp**, 206, 4063, 55151
Newton, 6341, 6342
nexo
1. (*Nexus*), 5136, 51361
2. (*Zusammenhang*), 33, 422, 423
nome
1. (*Name*), 3142, 3143, 3144, 3202, 3203, 322, 326, 3261, 33, 3314, 33411, 40311, 4126, 41272, 422, 4221, 423, 424, 4243, 45, 502, 5526, 5535, 555, 6124
—**geral** (*Gattungsname*), 6321
—**próprio** (*Personenname*), 3323
2. (*benennen; ninnen;* dar um nome), 3144, 3221
notação, 3342, 33441, 5474, 5512-5514, 61203, 6122, 61223; cf notação conceptual
numeral (*Zahlenzeichen*), 4126
número
1. (*Anzahl*), 41272, 5474-5476, 555, 5553, 61271
2. (*Zahl*), 41252, 4126, 41272, 412721, 4128, 5453, 5553, 602, 6022; cf igualdade, numérico.
—**cardinal**, 502
—**sistema de**, 6341

objecto (*Gegenstand*), 201, 20121, 20123-20124, 20131-202, 2021, 2023-20233, 20251-2032, 213, 21521, 31431, 32, 3203-3221, 3322, 33411, 4023, 40312, 41211, 4122, 4123, 4126, 4127, 412721, 42211, 4431, 4441, 4466, 502, 5123, 51511, 54, 544, 5524, 5526, 553-55302, 5541, 5542, 55561, 63431; cf. coisa
óbvio (*sich von selbst verstehen*), 3334, 6111, 62341

Occam, 3328, 547321
ocorrer (*vorkommen*), 2012-20123, 20141, 324, 3311, 40621, 41211, 423, 4243, 525, 5451, 554, 5541, 61203
operação, 41273, 521-5254, 54611, 547, 55, 5503, 6001, 601, 6021, 6126; cf. operação lógica
oposto (*entgegengesetzt*), 40621, 4461
ordem, 41252, 445, 51, 55563, 5634

palavra (*Wort*), 20122, 314, 3143, 3323, 4002, 4026, 4243, 6211; cf. conceito
paradoxo, de Russell, 3333
parêntesis, 4441546, 5461
pensar (*denken*), P3, 302, 303, 311, 35, 4114, 4116, 54731, 5541, 5542, 561, 5631
—**ável**, (*denkbar*), P3, 3001, 302, 6361; cf. impensável
pensamento (*Gedanke*), P3, 3, 301, 302, 304-31, 312, 32, 35, 4, 4002, 4112, 621
, **processo de** (*Denkprozess*), 41121
percepcionar, 31, 311, 332, 55423
pictorial
1. (*abbilden*), 215, 2151, 21513, 21514, 217, 2172, 2181, 222; cf. forma
2. (*bildhaftig*), 4013, 4015
ponto material (*materieller Punkt*), 63432
pôr ex palavras (*aussprechen*), 3221, 4116, 6421, 65, 6522
—**proposição**, 41272, 5534, 5535, 62
—**relação**, 5461
positivo, 206, 4063, 4463, 55151
possível, 2012, 20121, 20123-20141, 2033, 215, 2151, 2201-2203, 302, 304, 311, 313, 323, 33421, 33441, 3411, 4015, 40312, 4124, 4125, 42, 427-43, 442, 445, 446, 4462, 4464, 45, 5252, 542, 544, 546, 5473, 54733, 5525, 555, 561, 61222, 633, 634, 652; cf. impossibilidade de verdade.
postulado (*Forderung*), 61223
predicado, cf. sujeito.
pressupor (*voraussetzen*), 331, 333, 41241, 5515, 55151, 561, 6124
primitiva, ideia (*Grundbegriff*), 412721, 5451, 5476
, **proposição** (*Grundgesetz*), 543, 5452, 6127, 61271
, **notação** (*Urzeichen*), 326, 3261, 3263, 542, 545, 5451, 546, 5461, 5472
Principia Mathematica, 5452
princípio da razão suficiente (*Satz vom Grunde*), 634, 635
Principles of Mathematics, 55351

privilegiado (*ausgezeichnet*), números, 4128, 5453, 5553
probabilidade, 4464, 515-5156
problema
1. (*Fragestellung*), P1, 562
2. (*Problem*), P2, 4003, 54541, 5535, 5551, 55563, 64312, 6521
produto, cf. lógico
projecção, 311-313, 40141
, **método de**, 311
proposição (*Satz*), 20122, 20201, 20211, 20231, 31 (& passim)
—**sicional, forma**, 3312, 40031, 4012, 45, 453, 5131, 51311, 5156, 5231, 524, 5241, 5451, 547, 5471, 5472, 554-5542, 55422, 555, 5554, 5556, 6, 6002
—**sicional, sinal**, 312, 314, 3143, 31431, 32, 321, 3332, 334, 341, 35, 402, 444, 4442, 531
propriedade (*Eigenschaft*), 201231, 20231, 20233, 202331, 4023, 4063, 4122-41241, 5473, 55302, 6111, 612, 6121, 6126, 6231, 635; cf. formal.
próprio, cf. nome
protótipo (*Urbild*), 324, 3315, 3333, 5522, 55351; cf. imagem
pseudo, cf. aparente
—**conceito**, 41272
psicologia, 41121, 5541, 55421, 5641, 63631, 6423
punição, 6422

questão (*Frage*), 4003, 41274, 54541, 555, 5551, 55542, 65-652

real (*wirklich*), 2022, 40031, 5461
realidade
1. (*Realität*), 55561, 564
2. (*Wirklichkeit*), 206, 2063, 212, 21511, 21512, 21515, 217, 2171, 218, 2201, 221, 2222, 2223, 401, 4011, 4021, 4023, 405, 406, 40621, 412, 4121, 4462, 4463, 5512
realismo, 564
recompensa, 6422
reducibilidade, cf. axioma
regra (*Regel*), 3334, 3343, 3344, 40141, 547321, 5476, 5512, 5514
—**combinatória** (*Kombinationsregel*), 4442
—**de sinais** (*Zeichenregel*), 3331, 4241, 602, 6126
relação
1. (*Beziehung*), 21513, 21514, 312, 31432, 324, 40412, 4061, 40641, 4462, 44661, 5131, 51311, 52-522, 542, 5461, 54733, 55151, 55261, 55301; cf. pseudo-relação.
2. (*Relation*), 4122, 4123, 4125, 41251, 5232, 542, 55301, 5541, 5553, 55541; cf. formal, relação
3. **estar em relação com** (*sich verhalten*), 203, 214, 215, 2151, 314, 55423

representar
1. (*darstellen*), 20231, 2173, 2174, 2201-2203, 222, 2221, 3032, 30321, 3312, 3313, 4011, 4021, 4031, 404, 41, 4115, 412, 4121, 4122, 4124, 4125, 4126, 41271, 41272, 424, 431, 4462, 521, 61203, 6124, 61264; cf. forma
2. (*vorstellen*), 215

representante, se o mandatário de (*vertreten*), 2131, 322, 3221, 40312, 5501

requerer (*Forderung*), 323

resolver
1. (*auflösen*), 33442
2. (*zerlegen*), 20201

responder, 4003, 41274, 54541, 555, 5551, 65-652

Russell, P6, 3318, 3325, 3331, 3333, 40031, 41272-41273, 4241, 4442, 502, 5132, 5252, 54, 542, 5452, 54731, 5513, 5521, 5525, 55302, 5532, 5535, 55351, 5541, 55422, 5553, 6123, 61232; cf. paradoxo de —

saber
1. (*kennen*), 20123, 201231, 3263, 4021, 4243, 62322; cf. conhecer
2. (*wissen*), 305, 324, 4024, 4461, 51362, 5156, 5562, 63211, 633, 636311

seguir, 41211, 452, 511-5132, 51363-5142, 5152, 543, 61201, 61221, 6126

sentido (*Sinn; sinnvoll*), P2, 20211, 2221, 2222, 311, 313, 3142, 31431, 3144, 323, 33, 331, 3326, 334, 3341, 34, 4002, 4011, 4014, 402-4022, 4027-4031, 4032, 4061, 40621-4064, 41211, 4122, 41221, 41241, 4126, 42, 4243, 4431, 4465, 452, 502, 5122, 51241, 52341, 525, 52521, 54, 542, 544, 546, 54732, 54733, 5514, 5515, 55302, 55542, 5631, 5641, 6124, 6126, 6232, 641, 6422, 6521
— **ter o mesmo** (*gleichsinnig*), 5515
— **sem sentido** (*Unsinn*), P4, 324, 4003, 4124, 41272, 41274, 44611, 5473, 55303, 55351, 55422, 55571, 651, 654

sentir, 4122, 61232, 645

série (*Reihe*), 41252, 445, 51, 5232, 602
— **de formas** (*Formenreihe*), 41252, 41273, 5252, 52522, 5501
— **de números** (*Zahlenreihe*), 41252

seta, 3144, 4461

significar (*Bedeutung*, denotação, denotar), 3203, 3261, 3263, 33, 3314, 3315, 3317, 3323, 3328-3331, 3333, 4002, 4026, 4126, 4241-4243, 4466, 45, 502, 531, 5451, 5461, 547321, 54733, 5535,

555, 56, 562, 6124, 6126, 6232, 62322, 653

símbolo (*Symbol*), 324, 331, 3317, 332, 3321, 3323, 3325, 3326, 3341, 33411, 3344, 4126, 424, 431, 4465, 44661, 45, 51311, 5473, 54733, 5513-5515, 5525, 55351, 5555, 6113, 6124, 6126

—**lismo** (*Symbolismus*), 4461, 5451

similitude, 40141, 5231

simples, 202, 324, 421, 424, 451, 502, 54541, 5553, 55563, 6341, 6342, 6363, 63631

—**sinal simples**, 3201, 3202, 321, 323, 4026

simplex sigillum veri, 54541

sinal (*Zeichen*), 311, 312, 31432, 3201-3203, 321. 3221, 323, 3261-3263, 3315, 332--3322, 3325-3334, 33442, 4012, 4026, 40312, 4061, 40621, 4126, 41271, 41272, 4241-4243, 4431-4441, 4466, 44661, 502, 5451, 546, 5473, 54732-54733, 5475, 5501, 5512, 5515, 55151, 553, 55541, 55542, 602, 61203, 6124, 6126, 61264, 653; cf. sinal primitivo; regra de sinais.

ser sinal de, designar (*bezeichnen*), 324, 3261, 3317, 3321, 3322, 3333, 3334, 33411, 3344, 4012, 4061, 4126, 4127, 41272, 4243, 5473, 54733, 5476, 55261, 55541, 6111

modo de designação (*Bezeichnungsweise*), 3322, 3323, 3325, 33421, 40411, 51311

—**de operação lógica** (*logisches Operationszeichen*), 54611

—**linguagem de sinais** (*Zeichensprache*, linguagem simbólica), 3325, 3343, 4011, 41121, 41213, 45, 6124

sintaxe, cf. lógica

sistema, 5475, 5555, 6341, 6372; cf. número

situação (*Sachlage*), 20121, 20122, 2014, 211, 2202, 2203, 302, 311, 3144, 321, 4021, 403, 4031, 4032, 404, 4124, 4125, 4462, 4466, 5135, 5156, 5525

sobrevivência (*Fortleben*), 64312

Sócrates, 5473, 54733

solipsismo, 562, 564

solução, P8, 54541, 5535, 64312, 64321, 6521

sujeito

1. (*Subjekt*), 55421, 5631, 5633, 5641

—**de proposição predicativa**, 41274

2. (*Träger*), 6423

3. (*von etwas handeln*), 6124

subsistente (*bestehen*), 2024, 2027, 20271, 4014

sub specie aeterni, 645; cf. eternidade
substância (*Subtanz*), 2021, 2024, 20211, 20231, 204
substituir, 3344, 33441, 4241, 623, 624
—**método de**, 624
sucessor (*Nachfolger*), 41252, 41273
superior, 642, 6432
superstição, 51361
suposição (*Annahme*), 4063

tautologia, 446-44661, 5101, 51362, 5142, 5143, 5152, 5525, 61, 612-61203, 61221, 61231, 6124, 6126, 61262, 6127, 622, 63751
tempo, 20121, 20251, 63611, 63751, 64311, 64312
teoria
1. (*Lehre*), 61224
—**da probabilidade**, 4464
2. (*Thorie*), 41122, 55422, 6111;
—**de classes**, 6031
—**do conhecimento**, 41121, 5541
—**do tipos**, 3331, 3332
termo (*Glied*), 41273, 4442, 5232, 5252, 52522, 5501
tipo, 3331, 3332, 5252, 6123; cf. protótipo
todo (*gesamt*), 411, 412
totalidade (*Gesamtheit*), 11, 112, 204, 205, 301, 4001, 411, 452, 55262, 55561
tradução, 3343, 40141, 4025, 4243
trascendental, 613, 6421
tratar (*von etwas handeln*), 20121, 4011, 4122

unidade, 5155, 547321
uso
1. (*Gebrauch*), 3326, 4123, 41272, 4241, 6211
2. (*Verwendung*), 3325, 4013, 61202

valor (*Wert*), 64, 641; cf. valor de verdade
—**de uma variável**, 3313, 3315-3317, 4127 41271, 5501, 551, 552
variável, 3312-3317, 40411, 41271, 41272, 41273, 453, 524, 52522, 5501, 6022
—**proposicional**, (*Satzvariable*), 3313, 3314, 3316, 3317, 4126, 4127, 5502
—**nominal**, 3314, 41272
—**numérica**, 6022
, **proposição** (*variabler Satz*), 3315
verdadeiro (*wahr*), 20211, 20212, 221, 222, 2222-2225, 301, 304, 305, 4022-4024, 406-4063, 411, 425, 426, 428, 431, 441, 443, 4431, 4442, 446, 4461, 4464, 4466, 511, 512, 5123, 513, 5131, 51363, 5512, 55262, 55352, 55563, 562, 6111, 6113,

61203, 61223, 61232, 6125, cf. correcto
, **tornar-se** (*stimmen*), 5123
argumento de verdade, 501, 5101, 5152, 61203
vida, 5621, 64311, 64312, 652, 6521
combinação de verdade, 61203
condição de verdade, 4431, 4442, 445-4461, 4463
visual, campo, 20131, 5633, 563331, 63751, 64311
vontade (*Wills; wollen*), 51362, 5631, 6373, 6374, 6423, 643

Whitehead, 5252, 5452

zero, método de, 6121

LUDWIC WITTGENSTEIN

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

NOTA DOS ORGANIZADORES

O que aparece como sendo a Parte I deste volume estava completo por volta de 1945. A Parte II foi escrita entre 1946 e 1949. Se Wittgenstein tivesse, ele próprio, publicado o seu trabalho, teria suprimido uma boa parte do que constitui as últimas trinta páginas, aproximadamente, da Parte I e posto em seu lugar o que é agora a Parte II, juntamente com outro material.

Ao longo da leitura do manuscrito tivemos que nos decidir por certas formas de palavras e frases. A escolha que tivemos de fazer nunca afectou o sentido.

As passagens impressas no pé da página, debaixo de uma linha, foram escritas em recortes que Wittgenstein tinha extraído de outros escritos e inserido nestas páginas, sem dar outra indicação do lugar onde poderiam vir a figurar.

As palavras que estão dentro de parêntesis duplos são referências de Wittgenstein a observações quer nesta obra quer em outros dos seus escritos que esperamos vir a publicar.

A responsabilidade da colocação do último fragmento da Parte II na sua actual posição é nossa.

G. E. M. Anscombe
R. Rhees
G. H. Von Wright

Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, dass er viel grösser ausschaut, als er wirklich ist

NESTROY

PRÓLOGO

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 sentido, de compreensão, de proposição, da Lógica, os Fundamentos da Matemática, os estados de consciência e ainda outros. Escrevi estes pensamentos como *observações*, parágrafos curtos, por vezes em cadeias mais longas, acerca do mesmo objecto, outras vezes em mudanças bruscas, saltando de um domínio para outro. A minha intenção era, de início, vir a juntar tudo isto num livro de cuja forma tive, em ocasiões diferentes, concepções diferentes. Parecia-me, no entanto, ser o essencial que os pensamentos deviam prosseguir de um objecto para o outro, numa sucessão natural e contínua.

Depois de diversas tentativas mal sucedidas para soldar os meus resultados num tal todo, compreendi que nunca conseguiria fazê-lo. Que o melhor que eu podia escrever ficaria sempre como sendo observações de carácter filosófico; os meus pensamentos paralisavam, logo que eu tentava forçá-los, contra a sua inclinação natural, numa *determinada* direcção. E isto estava, claro, ligado à própria natureza da investigação. De facto ela for-

ça-nos a atravessar um domínio largo do pensamento, cruzando-o em todas as direcções. As observações filosóficas deste livro são comparáveis a um conjunto de esboços paisagísticos surgidos ao longo destas enredadas e longas viagens.

Os mesmos ou quase os mesmos pontos eram constantemente abordados, a partir de direcções diferentes, e eram traçados novos esboços e novas imagens eram desenhadas. Alguns destes estavam mal desenhados ou eram incaracterísticos, com todos os defeitos que afligem um desenhador fraco. E, rejeitados estes, ficaram alguns aceitáveis que tiveram que ser ordenados, por vezes cortados, de modo a poderem dar ao observador uma visão da paisagem. Assim este livro é, de facto, apenas um álbum.

Até há pouco, eu já tinha renunciado à ideia de publicar o meu trabalho ainda durante a minha vida. Mas esta ideia era de quando em quando avivada, essencialmente devido ao facto de eu ter de vir a saber que os meus resultados, apresentados por mim em aulas, em notas e em discussões, de diversas maneiras mal compreendidos, mais ou menos diluídos ou mutilados, andavam de facto em circulação. Isto espicaçou a minha vaidade e foi-me moroso sossegá-la.

Há quatro anos tive ocasião de voltar a ler o meu primeiro livro (*o Tractatus-Logico-Philosophicus*) e de explicar as suas teses. De súbito, pareceu-me então que devia publicar conjuntamente a minha velha com a minha nova maneira de pensar: que esta só podia ser verdadeiramente iluminada pelo contraste e contra o campo de fundo daquela.

Desde que há 16 anos comecei de novo a ocupar-me de Filosofia, tive que reconhecer erros graves no que escrevi no meu primeiro livro. Para reconhecer estes erros foi-me útil — a um ponto que eu próprio não posso julgar — a crítica que Frank Ramsey fez às minhas ideias. Com ele as discuti em inúmeras ocasiões durante os últimos dois anos da sua vida. Mais do que a esta crítica — sempre segura e poderosa — devo àquela que um professor desta Universidade, o Senhor P. Sraffa, exerceu incessantemente durante muitos anos, sobre as minhas ideias. É a *este* estímulo que devo as teses mais consequentes deste trabalho.

Por mais que *um* motivo, aquilo que aqui publico toca no que hoje muitos outros escrevem. No caso de as minhas observações não terem o selo que as identifique como minhas, então também não pretenderei continuar a declará-las como propriedade minha.

É com sentimentos duvidosos que as trago a público. Não é impossível que seja o destino deste trabalho, na sua escassez e nas trevas desta época, lançar luz num cérebro ou noutro; mas claro não é provável.

Eu gostaria de, com o meu trabalho, não poupar a outrem o esforço de pensar, mas antes, na medida do possível, incitá-lo a pensar por si.

Gostaria de ter escrito um bom livro. Não aconteceu assim e já passou o tempo em que eu poderia melhorá-lo.

Cambridge, Janeiro, 1945.

I

PARTE

1 «Cum ipsi (majores Homines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vallent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbos naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affetctionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam volumtates, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam» (St. Agostinho, *Confissões*, I, 8.) [1]

---

[1] «Quando eles (os meus pais) diziam o nome de um objecto e, em seguida, se moviam na sua direcção, eu observava-os e compreendia que o objecto era designado pelo som que eles faziam, quando o queriam mostrar ostensivamente. A sua intenção era revelada pelos movimentos do corpo, como se estes fossem a linguagem natural de todos os povos: a expressão facial, o olhar, os movimentos das outras partes do corpo e o tom de voz, que exprime o estado de espírito ao desejar, ter, rejeitar ou evitar uma coisa qualquer. Assim, ao ouvir palavras repetidamente empregues nos seus devidos lugares em diversas frases, acabei por compreender que objectos é que estas

Nestas palavras encontramos, parece-me, uma certa imagem da essência da linguagem humana, nomeadamente a seguinte: as palavras da linguagem designam objectos. — As Frases são concatenações de tais designações. — Nesta imagem da linguagem encontramos também as raízes da seguinte ideia: cada palavra tem uma denotação. Esta denotação está em relação com a palavra. É o objecto que a palavra representa.

Santo Agostinho não fala de uma distinção a introduzir entre as diferentes espécies de palavras. Quem descreve a aprendizagem da linguagem desta maneira pensa, julgo eu, em primeira análise, em substantivos como «mesa», «cadeira», «pão» e em nomes de pessoas, e só em segundo plano em nomes de certas actividades e propriedades; e, quanto às restantes espécies de palavras, alguma coisa se há-de encontrar.

Agora pensa na seguinte aplicação da linguagem: eu mando uma pessoa às compras. Dou-lhe uma folha de papel na qual se encontra escrito o seguinte: «cinco maçãs vermelhas». Entregue a folha ao empregado este abre a gaveta sobre a qual se lê «maçãs»; a seguir procura a palavra «vermelhas» numa tabela e encontra-a diante de uma amostra desta cor; a seguir diz a série dos números

---

palavras designavam. E depois de ter habituado a minha boca a articular estes sons, usava-os para exprimir os meus próprios desejos.»

inteiros — suponho que ele a sabe de cor — até ao número «cinco» e, à medida que diz cada um dos números, tira uma maçã da gaveta que tenha a cor da amostra. —— É assim, e de outras maneiras análogas a esta, que operamos com palavras. —— «Mas como sabe ele onde e como deve procurar a palavra «vermelhas» e o que tem a fazer com a palavra «cinco»? «Bom, eu suponho que ele *actua* como eu descrevi. Todas as explicações chegam algures a um fim. —— Mas qual é a denotação da palavra «cinco»? — Aqui não se falou disso, mas apenas de como a palavra «cinco» é usada.

2 O conceito filosófico de denotação está alojado numa concepção primitiva do modo e da maneira como a linguagem funciona. Mas também se pode dizer que esta é a concepção de uma linguagem mais primitiva que a nossa.

Pensemos numa linguagem para a qual seja válida a descrição dada por Santo Agostinho: esta linguagem tem que servir para a comunicação entre um pedreiro A e um servente B. A utiliza pedras na construção em que trabalha; há blocos, lajes, vigas e colunas. B tem a função de lhe alcançar as pedras pela ordem em que A precisa delas. Para este efeito recorrem ao uso de uma linguagem que consiste nas palavras «bloco», «coluna» «laje», «viga». A exige-as em voz alta; —— B traz a pedra que aprendeu a trazer ao ouvir um certo som. —— Concebe isto como uma linguagem primitiva completa.

3 Santo Agostinho descreve, poderíamos dizer, um sistema de comunicação; só que nem tudo aquilo a que chamamos linguagem é este sistema. E isto é o que se tem que dizer em todos aqueles casos em que se põe a questão «Pode-se usar esta descrição ou não?» A resposta então é: «Sim, pode usar-se, mas apenas para este domínio estritamente circunscrito, não para a totalidade que tinhas a pretensão de descrever».

É como se alguém desse a explicação seguinte: «Um jogo consiste em deslocar certas coisas ao longo de uma superfície de acordo com certas regras...» — e nós respondessemos: Pareces estar a pensar em jogos de tabuleiro; mas há muitos outros jogos. Podes corrigir a tua explicação restringindo-a expressamente a estes jogos.

4 Pensa numa escrita em que as letras fossem usadas para designar sons e para também designar a ênfase e a pontuação. (Uma escrita pode ser concebida como uma linguagem para descrever imagens sonoras). Agora pensa numa pessoa que compreendesse esta escrita como sendo apenas a correspondência de cada uma das letras a um som e como se as letras não tivessem também outras funções completamente diferentes. A concepção de Santo Agostinho da linguagem é semelhante a esta concepção simplificada da escrita.

5 Quando se considera o exemplo do § 1 faz-se uma ideia, talvez, de quanto o conceito geral de denotação das palavras envolve o funcionamento da linguagem com uma neblina que torna impossível ver-se com clareza.—— Levanta o nevoeiro estudarmos os fenómenos da linguagem em formas primitivas do seu emprego, nas quais se pode ter uma visão panorâmica da finalidade do funcionamento das palavras.

Tais formas primitivas da linguagem são empregues pela criança quando aprende a falar. Ensinar a linguagem aqui não é explicar, mas antes adestrar.

6 Podíamos conceber que a linguagem do § 2 fosse *toda* a linguagem de A e B; ou até toda a linguagem de uma tribo. As crianças são educadas para levar a cabo *certas* acções, para usar *certas* palavras e para reagir de *certa* maneira às palavras de outrem.

Uma parte importante do adestramento consistirá em que a pessoa que ensina aponta para os objectos, dirije a atenção da criança para eles e ao mesmo tempo pronuncia uma palavra; por exemplo, a palavra «laje», ao exibir esta forma. (Não quero chamar a isto «explicação ostensiva», a «Definição» porque a criança ainda não pode *perguntar* pelo nome. Chamo-lhe «ensino ostensivo das palavras».—— Eu digo que constitui uma parte importante do adestramento porque é isto o que se passa com os seres humanos não porque não se pudesse

concebê-lo de outra maneira). Poder-se-ia dizer que este ensino ostensivo das palavras estabelece uma ligação associativa entre a palavra e a coisa. Mas isto o que quer dizer? Pode querer dizer diversas coisas; mas a primeira coisa que ocorre dizer é que, ao ouvir a palavra, uma imagem do objecto aparece na mente da criança. Mas mesmo que isso aconteça — é essa a finalidade da palavra? — Sim, pode ser a sua finalidade. — Posso conceber uma tal aplicação das palavras (sucessões de sons). (Pronunciar uma palavra é como tocar uma tecla do piano da imaginação). Porém, na linguagem do § 2, a finalidade das palavras *não* é suscitar imagens na consciência. (É claro que pode vir a descobrir-se que isto ajuda a atingir o fim em vista).

Mas se o ensino ostensivo tem este efeito — devo então dizer que o seu efeito é compreender-se a palavra? O pedido «Laje» não é compreendido por aquele que actua desta e daquela maneira? — Mas a isto ajudou de facto o ensino ostensivo; mas, em todo o caso, apenas em conjunção com uma determinada didáctica. Com uma outra didáctica o mesmo ensino ostensivo destas palavras teria como efeito um entendimento completamente diferente.

«Aplico o travão ao ligar a barra com a alavanca». — Sim, dado todo o resto do mecanismo. Só em relação a este mecanismo é que se pode falar de uma alavanca de travão; sem o suporte daquele, nem sequer é

uma alavanca; pode ser tudo o que se quiser, ou nada.

7 Na prática do uso da linguagem (2) um dos participantes pronuncia as palavras, o outro actua de acordo com estas; mas durante o ensino da linguagem encontrar-se-á o *seguinte* processo: o aprendiz nomeia os objectos, i. e., pronuncia a palavra quando o professor mostra a pedra. — De facto, encontrar-se-á um exercício ainda mais fácil: o aluno repete a palavra que o professor pronuncia — ambos os processos são semelhantes a processos linguísticos.

Também podemos conceber que todo o processo do uso de palavras em (2) seja um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua natal. A estes jogos quero chamar *jogos de linguagem* e falarei por vezes de uma linguagem primitiva como sendo um jogo de linguagem.

E poder-se-ia chamar aos processos de nomear as pedras e repetir as palavras também jogos de linguagem. Pensa no uso que se faz de palavras em jogos de roda.

Chamarei também ao todo formado pela linguagem com as actividades com as quais ela está entrelaçada o «jogo de linguagem».

8 Consideremos agora uma extensão da linguagem (2). Além das quatro palavras «bloco», «coluna», etc., dispõe-se de uma série de palavras que serão usadas como o empregado (1)

usou os numerais (pode ser a série das letras do alfabeto); além disso, ponhamos duas palavras, que podem ser «ali» e «este» (porque isto já sugere grosso modo a sua finalidade) que serão usadas em conexão com o gesto de apontar com a mão; e finalmente um certo número de amostras de cores. A dá uma ordem do género «d-lajes-ali». Nesta altura mostra ao seu ajudante uma amostra de cor e ao pronunciar a palavra «ali» aponta um sítio no local de construção. B tira da pilha de lajes uma da cor da amostra para cada letra do alfabeto até à letra «d» e trá-las ao sítio designado por A. — Noutras ocasiões A dá a ordem «esta-ali». Ao dizer «esta» aponta para uma pedra de construção. Etc.

9 Quando a criança aprende esta linguagem, tem que aprender de cor a série dos «numerais» a, b, c,... E tem que aprender como usá-los. — Este género de didáctica inclui também o ensino ostensivo das palavras? — Bem, apontar-se-á para as lajes e contar-se-á «a, b, c, lajes» — Uma maior semelhança com o ensino ostensivo das palavras «bloco», «coluna» etc., teria o ensino ostensivo daqueles numerais que não servem para contar mas para designar grupos de objectos que podem ser vistos efectivamente como um todo. É assim que as crianças aprendem o uso dos cinco ou seis primeiros numerais.

Serão também «ali» e «esta» ensinados ostensivamente? — Imagina como se poderia

talvez ensinar o seu uso. Apontar-se-á para lugares e coisas — mas aqui o apontar tem lugar também no *uso* das palavras e não apenas durante a aprendizagem do uso.

10 O que é que *designam* as palavras desta linguagem? Como é que se há-de mostrar o que designam, a não ser pelo modo como são usadas? E este já o descrevemos. A expressão «esta palavra designa *isto*» teria, então, que ser uma parte desta descrição. Ou: a descrição teria que ter a forma «a palavra... designa...».

É claro que se pode abreviar a descrição do uso da palavra «laje» dizendo que esta palavra designa este objecto. Isto faz-se, por exemplo, quando já só se trata de evitar o equívoco de que a palavra «laje» se refere à forma da pedra de construção a que de facto chamamos «bloco» — mas em que o modo e a maneira desta *referência*, isto é, o restante uso destas palavras, já é conhecido.

Do mesmo modo se pode dizer que os símbolos «a», «b», etc. designam números, quando de certo modo isto esclarece o equívoco de que «a», «b», «c» desempenham na linguagem o papel que na realidade é desempenhado por «bloco», «laje» e «coluna». Também se pode dizer que «c» designa este número e não aquele, quando com isto se explica que as letras têm que ser usadas na sequência a, b, c, d e não na sequência a, b, d, c.

Mas o facto de assemelharmos umas às outras as descrições do uso das palavras não pode tornar este uso mais semelhante. Porque, como estamos a ver, ele é absolutamente dissemelhante.

11 Pensa nas ferramentas numa caixa de ferramentas: lá está um martelo, um alicate, uma serra, uma chave de parafusos, uma régua, um frasco de cola, cola, pregos e parafusos. Tão diferentes quanto são as funções destes objectos são as funções das palavras. (E há semelhanças em ambos os casos).

O que nos confunde nas palavras é a sua aparente identidade quanto à forma, quando as ouvimos ditas ou as encontramos escritas ou impressas. Então a sua *aplicação* não nos aparece tão claramente. E em especial quando fazemos Filosofia!

12 É como olhar em volta numa locomotiva, sentado no lugar do maquinista: vêem-se manípulos que parecem todos mais ou menos iguais. (Isto é compreensível, uma vez que têm que ser todos controlados com a mão). Mas um é o manípulo de uma manivela que pode ser ajustada continuamente (ela regula a abertura de uma válvula); um outro é o manípulo de um comutador que só tem duas posições de funcionamento: ou está ligado ou desligado; um terceiro é o manípulo de um travão que trava tanto mais fortemente, quanto mais fortemente o travão for accionado; um quarto é o

manípulo de uma bomba, a qual só funciona quando aquele é movimentado de um lado para o outro.

13 Quando dizemos «cada palavra da linguagem designa algo» ainda *de facto* não dissemos nada, a menos que tenhamos exactamente elucidado com exactidão *que* distinção queremos fazer. (Poderia ter sido evidentemente que quisessemos distinguir as palavras da linguagem [8] de palavras «sem sentido», como as que ocorrem nas poesias de Lewis Carroll, ou de palavras como «Lalalalala» numa canção.)

14 Pensa que alguém diz: «*Todas* as ferramentas servem para modificar qualquer coisa: o martelo, a posição do prego; a serra, a forma da tábua, etc.». — E o que é que modifica a régua, o frasco da cola, os pregos? — «O nosso conhecimento acerca do comprimento de uma coisa, da temperatura da cola e da solidez da caixa». — Ter-se-ia ganho alguma coisa com esta assimilação de expressões?

15 A palavra «designar» é talvez usada da maneira mais directa quando o símbolo que designa o objecto está em cima deste. Supõe que as ferramentas que A utiliza na construção têm certos símbolos. Quando A mostra ao servente um destes símbolos, este traz-lhe a ferramenta que tem o símbolo correspondente.

É assim e de maneiras mais ou menos semelhantes que um nome designa uma coisa, que é dado um nome a uma coisa. — Mostrar-se-á muitas vezes útil em Filosofia dizermo-nos: designar uma coisa é pendurar-lhe uma etiqueta.

16 E as amostras de cores que A mostra a B: pertencem à *linguagem?* Como se quiser. À linguagem verbal não pertencem; mas quando eu digo a uma pessoa: Pronuncia a palavra «a» tu contas esta segunda ocorrência de «a» como parte da frase. E, no entanto, desempenha um papel bastante semelhante à amostra de cor no jogo de linguagem (8); é de facto uma amostra daquilo que a outra pessoa tem que dizer.

O que é mais natural e que causa menos confusão é considerar as amostras como parte das ferramentas da linguagem. (Nota sobre o pronome reflexo «esta frase»).

17 Poderemos dizer: na linguagem (8) temos diversas *espécies de palavras*, porque as funções das palavras «laje» e «bloco» são entre si mais semelhantes do que as das palavras «lage» e «d». Mas o modo como juntamos as palavras em espécies depende da finalidade da classificação — e da nossa inclinação.

Pensa nos diversos pontos de vista segundo os quais se podem classificar ferramentas em espécies de ferramentas ou figuras de xadrez em espécies de figuras.

18 Não te deixes perturbar pelo facto de as linguagens (2) e (8) consistirem apenas em ordens. Se queres dizer que, por esse motivo, não são completas, então pergunta-te se a nossa linguagem é completa; — Se o era antes de a notação da Química e de a notação do cálculo infinitesimal terem sido nela incorporados, uma vez que estes são, por assim dizer, os subúrbios da nossa Linguagem. (E com quantas casas e ruas é que uma cidade começa a ser cidade)? A nossa linguagem pode ser vista como uma cidade antiga: um labirinto de travessas e largos, casas antigas e modernas e casas com reconstruções de diversas épocas; tudo isto rodeado de uma multiplicidade de novos bairros periféricos com ruas regulares e as casas todas uniformizadas.

19 É fácil conceber-se uma linguagem que só consista em ordens e comunicados no campo de batalha. — Ou uma linguagem que só consista em perguntas e em expressões para a afirmação e para a negação. E muitas outras. — E conceber uma linguagem é conceber uma forma de vida.

Mas agora: no exemplo (2) o pedido «laje» é uma frase ou uma palavra? — Se é uma palavra, então não tem o mesmo sentido da palavra homófona da nossa linguagem corrente, uma vez que no § 2 se trata de facto de um pedido. Se é uma frase, então não é a frase elíptica «laje!» da nossa linguagem. — No que se refere à primeira questão, podes chamar

a «laje!» uma palavra e também uma frase; talvez fosse apropriado falar-se de uma «frase degenerada» (como se fala de uma hipérbole degenerada) o que de facto é a nossa frase «elíptica». — Mas esta é apenas uma forma abreviada da frase «Traz-me uma laje!», e esta não existe no exemplo (2). — Mas, ao contrário, porque não poderia chamar-se a «Traz-me uma laje!» um *alongamento* da frase «laje!»? — Porque aquele que pede «laje!» na verdade quer dizer «Traz-me uma laje!» — Mas como é que fazes isso, *esse querer dizer* ao dizeres «laje!»? Dizes para ti intimamente a frase não-abreviada? E para dizer o que é que uma pessoa quer dizer quando pede «laje!», porque é que eu tenho que traduzir esta expressão numa outra? E se têm o mesmo sentido — por que não deve dizer: «quando ele diz «laje!» quer dizer «laje»? Ou: por que não podes querer dizer «laje!» se podes querer dizer «Traz-me a laje»? — mas quando eu peço «laje!» o que eu quero é que *ele me traga uma lage!* — Com certeza, mas consiste «este querer» em tu pensares de alguma maneira numa frase diferente daquela que estás a dizer? —

20 Mas se uma pessoa diz «Traz-me uma laje!» parece agora que lhe seria possível querer dizer esta frase como se fosse *uma* palavra comprida, que correspondesse à palavra «laje!». — Pode-se então querer dizê-la umas vezes como *uma* palavra outras vezes como quatro palavras? E habitualmente como é que

se quer dizer esta frase? — Julgo que estaremos inclinados a dizer o seguinte: queremos dizer esta frase como sendo uma frase de quatro palavras quando a usamos em contraste com outras frases como «*Chega-me* uma laje», «Traz-*lhe* uma laje», «Traz *duas* lajes», etc.; isto é, em contraste com frases que contêm as palavras da nossa ordem com outras conexões. — Mas em que é que consiste usar uma frase em contraste com outras frases? Ter estas frases em mente? E *todas?* E *enquanto* se pronuncia a outra frase, ou antes, ou depois? — Não! Se essa explicação nos parece tentadora, então só precisamos de reflectir um momento sobre o que de facto se passa, para vermos que estamos no caminho errado. Nós dizemos que utilizamos a ordem, em contraste com outras frases, porque a *nossa linguagem* contém a possibilidade destas outras frases. Quem não a compreende, um estrangeiro, que já tivesse ouvido muitas vezes alguém dar a ordem «Traz-me uma laje!», poderia ser da opinião que esta sucessão de sons era uma palavra que corresponde à palavra «pedra de construção» na sua língua. Se fosse ele próprio a dar esta ordem talvez a pronunciasse de maneira diferente e nós diríamos: ele pronuncia a frase daquela forma estranha porque a concebe como sendo *uma* só palavra. — Mas quando ele a pronuncia, não tem qualquer outra coisa em mente que corresponda à sua concepção da frase como *uma* palavra? — Pode ter em mente o mesmo ou também qualquer outra coisa. O que é, pois,

que tens em mente quando dás esta ordem? Tornas-te consciente de que ela consiste em quatro palavras *enquanto* a pronuncias? É claro que tu *dominas* esta linguagem — na qual também existem as outras frases — mas é este domínio qualquer coisa que *acontece* enquanto tu pronuncias a frase? — E eu já admiti que o estrangeiro pronunciará provavelmente de maneira diferente a frase, se a concebe de maneira diferente; mas aquilo a que chamamos a sua concepção falsa não *tem que* estar em algo que acompanhe o acto de pronunciar a ordem.

A frase não é «elíptica», por deixar algo de fora, aquilo que queremos dizer algo quando a pronunciamos, mas porque está abreviada em comparação com um certo paradigma da nossa gramática. — É claro que se pode fazer aqui a objecção seguinte: «Tu admites que a frase abreviada e não-abreviada têm o mesmo sentido. — Que sentido têm então? Não existe para este sentido uma expressão verbal»? — Mas não consiste a identidade de sentido das frases na identidade da sua *aplicação?* — (Em russo diz-se «Pedra vermelha» em vez de «A pedra é vermelha»; falta-lhes a cópula no sentido ou acrescentam-na *em pensamento*)?

21 Pensa num jogo de linguagem em que B relata a A, e a pedido deste o número de lajes ou blocos de uma pilha, ou as cores e as formas das pedras que estão num ponto dado. — Um destes relatos poderia ser: «Cinco lajes». Qual é a diferença entre o relato ou a asserção

«Cinco lajes» e a ordem «Cinco lajes!»? — Bem, é o papel desempenhado pelo acto de pronunciar estas palavras no jogo de linguagem. Mas também será o tom em que estas palavras são pronunciadas que será diferente, e a expressão facial e muitas outras coisas. Mas também podemos pensar que o tom seja o mesmo, porque uma ordem e um relato podem ser pronunciadas numa *multiplicidade* de tons e com uma multiplicidade de expressões faciais — e que a diferença reside apenas na aplicação. (É claro que podíamos utilizar as palavras «asserção» e «ordem» para a designação de uma forma gramatical de uma frase e de uma intonação; assim como chamamos à frase «Não está hoje um tempo fantástico»? Uma pergunta, embora seja empregue como uma asserção). Podíamos conceber uma linguagem em que *todas as* asserções tivessem a forma e o tom de perguntas retóricas; ou em que todas as ordens tivessem a forma de perguntas: «Importas-te de fazer isto?» Dir-se-á talvez então: «O que ele diz tem a forma de uma pergunta, mas é na verdade uma ordem» — isto é, desempenha a função da ordem na praxis da linguagem. (Analogamente diz-se a frase «Tu farás isto» não como sendo uma profecia mas como uma ordem. O que é que a torna numa coisa ou na outra)?

22 A tese de Frege segundo a qual em cada asserção se esconde uma suposição, que é

aquilo que é afirmado, de facto baseia-se na possibilidade que existe na nossa linguagem de escrever a proposição assertórica sob a forma «Afirmaste que isto e aquilo é o caso». — Mas «Que isto e aquilo é o caso» *não* é de facto uma proposição da nossa linguagem — ainda não é um *lance* no jogo de linguagem. E se eu escrever em vez de «Afirma-se que...», «Afirma-se: isto e aquilo é o caso», então as palavras «Afirma-se são simplesmente redundantes.

Poderíamos também escrever uma asserção sob a forma de uma pergunta seguida de uma afirmação, v. g. «Chove»? «Sim»! Seria isto provar que em cada asserção se esconde uma pergunta?

É claro que se tem o direito de empregar um símbolo de asserção em contraste com, v. g., um ponto de interrogação; ou quando se pretende distinguir uma asserção de uma ficção ou de uma suposição. Só é errado querer dizer que a asserção consiste em dois actos, o de ponderar e o de afirmar (atribuição do valor de verdade, ou qualquer coisa análoga) e que executamos estes dois actos a partir do símbolo proposicional, mais ou menos como quando se canta a partir de uma partitura. A comparar com o canto, a partir de uma partitura, é a leitura em voz alta ou baixa da frase escrita, mas não o «querer dizer» (pensar) da frase lida.

O símbolo de asserção de Frege acentua *o começo da frase*. Tem assim uma função

análoga à do ponto final. Distingue todo o período de uma proposição *no* interior do período. Se oiço alguém dizer «Está a chover» e não sei se ouvi o princípio ou o fim do período, então esta frase ainda não é para mim um meio de comunicação.

23 Mas quantas espécies de proposições há? Talvez asserção, pergunta e ordem? Há um número *incontável* de espécies: incontáveis espécies diferentes da aplicação daquilo a que chamamos «símbolos», «palavras», «proposições». E esta multiplicidade não é nada de fixo, dado de uma vez por todas; mas antes novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, surgem e outros envelhecem e são esquecidos. (A evolução da Matemática pode dar-nos uma *imagem aproximada* desta situação).

A expressão *jogo* de linguagem deve aqui realçar o facto de que falar uma língua é uma parte de uma actividade ou de uma forma de vida.

Nota para o § 22:

Pense-se numa imagem que represente um pugilista numa certa posição de combate. Esta imagem pode ser utilizada para comunicar a uma pessoa como se deve estar, como se deve manter; ou como não se deve manter; ou como um certo homem esteve neste e naquele sítio; e etc. Poder-se-ia chamar a esta imagem (em termos químicos) um radical proposicional. Frege concebeu analogamente a «suposição».

Imagina a multiplicidade dos jogos de linguagem nestes exemplos e em outros:

Dar ordens e agir de acordo com elas —
Descrever um objecto a partir do seu aspecto ou das suas medidas —
Construir um objecto a partir de uma descrição (desenho) —
Relatar um acontecimento —
Fazer conjecturas sobre o acontecimento —
Formar e examinar uma hipótese —
Representação dos resultados de uma experiência através de tabelas e diagramas —
Inventar uma história; lê-la —
Representação teatral —
Cantar numa roda —
Resolver adivinhas —
Fazer uma piada; contá-la —
Resolver um problema de aritmética aplicada —
Traduzir de uma língua para outra —
Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.

— É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e dos seus modos de aplicação, a multiplicidade das espécies verbais e proposicionais, com o que os lógicos têm dito acerca da estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*.)

24 Quem perde de vista a multiplicidade dos jogos de linguagem estará inclinado a fazer perguntas como: O que é uma pergunta? — É a constatação de que eu não sei isto e aquilo ou é a constatação de que eu desejo que a outra pessoa me diga...? Ou é uma descrição do meu estado de espírito de incerteza? E é o grito «Socorro!» também uma descrição?

Pensa na multiplicidade de coisas a que se chama «descrição»: a descrição da posição de um corpo através das suas coordenadas; a descrição de uma expressão facial; a descrição de uma sensação táctil; de um estado de espírito.

Em vez da forma habitual da pergunta pode-se, claro, usar a forma de constatação ou de descrição: «Eu quero saber se...» ou «Eu estou em dúvida se...» — mas com isso não se aproxima mais os diversos jogos de linguagem uns dos outros.

O significado dessas possibilidades de reformulação, v.g. de todas as proposições assertóricas em proposições com a cláusula «eu penso» ou «eu creio» em prefixo (e deste modo, por assim dizer, em descrições da *minha* vida interior) será mostrado mais nitidamente noutro lugar. (Solipsismo)!

25 Às vezes diz-se: os animais não falam porque lhes falta a capacidade mental. O que significa: «não pensam, por isso não falam». Mas de facto não falam. Ou melhor: se exceptuarmos as mais primitivas formas de lingua-

gem, não fazem uso da linguagem. — Dar ordens, fazer perguntas, narrar, conversar, pertencem tanto à nossa história natural como andar, comer, beber, brincar.

26 Quere-se dizer que aprender uma linguagem consiste em dar nomes a objectos, como seres humanos, formas, cores, dores, estados de espírito, números, etc. Como foi dito — dar um nome é algo de semelhante a pregar uma etiqueta numa coisa. Pode chamar-se-lhe uma preparação para o uso de uma palavra. Mas é uma preparação para quê?

27 Damos nomes às coisas e assim podemos falar acerca delas, referirmo-nos verbalmente a «elas». — Como se com o acto de dar um nome já fosse dado aquilo que faremos a seguir. Como se «falar de coisas» fosse univocamente determinado, quando de facto fazemos as coisas mais variadas com as nossas proposições. Pense-se apenas nas exclamações e nas suas funções completamente diferentes.

Água!
Fora!
Ai!
Socorro!
Belo!
Não!

Ainda te sentes inclinado a chamar a estas palavras «designações de objectos»?

Nas linguagens (2) e (8) não era possível perguntar pelo nome de uma coisa. Isto e a explicação ostensiva, que é o seu correlato, é, como se poderia dizer, um jogo de linguagem autónomo. De facto, somos educados, adestrados, a perguntar: «Como é que isto se chama?» — ao que se segue a atribuição do nome. E também há o seguinte jogo de linguagem: inventar um nome para uma coisa. Dizer: «Isto chama-se...» e aplicar o nome novo. (É assim, por exemplo, que as crianças dão nomes às suas bonecas e depois falam delas e para elas. A propósito disto, pensa que estranho que é o uso do nome de uma pessoa para a chamar!).

28 Pode-se definir ostensivamente o nome de uma pessoa, de uma cor, o nome de uma substância, de um numeral, o nome de um ponto cardial, etc. A definição do número dois: «Isto chama-se «dois», — apontando para duas nozes, — é perfeitamente exacta. Mas como é que se pode definir dois assim? Aquele a quem se dá a definição de facto não sabe *o que* se pretende designar com «dois»; será levado a supor que se chama «dois» a *este* grupo de nozes! — Ele *pode* adoptar esta suposição; mas talvez não a adopte. Ao contrário, se eu quiser atribuir um nome a este grupo de nozes, ele poderá erradamente compreendê-lo como sendo um numeral. Do mesmo modo, quando eu explico ostensivamente o nome de uma pessoa, este poderá ser concebido como o no-

me de uma cor, uma descrição da raça ou mesmo o nome de um ponto cardial. Isto é, a definição ostensiva pode em *qualquer caso* ser interpretada de muitas maneiras.

29 Dir-se-á talvez: só se pode definir dois ostensivamente *assim:* «Este *número* chama-se «dois», porque então a palavra «número» mostra em que *lugar* da linguagem, da gramática, colocamos a palavra. Mas isso quer dizer que a palavra «número» tem que ser explicada antes que a definição ostensiva possa ser compreendida. — Em todo o caso a palavra «número» na definição indica este lugar, a posição em que pomos a palavra. E podemos assim evitar equívocos ao dizermos: «Esta *cor* chama-se assim», «Este *comprimento* chama-se assim, assim, etc.». Isto é: às vezes evi-

---

Nota para o § 29:

Para explicar a palavra «vermelho» pode-se apontar para uma coisa que *não é* vermelha? Seria análogo a ter que explicar, a uma pessoa com um fraco domínio da língua portuguesa, a palavra portuguesa «modesto» apontando para uma pessoa arrogante e dizendo «Esta pessoa *não é* modesta». Não é um argumento contra esta maneira de explicar o facto de ela ser ambígua. Qualquer explicação pode ser mal compreendida.

Mas poder-se-ia perguntar: Deve ainda chamar-se-lhe uma «Explicação»? Porque, é claro, desempenha no cálculo um papel diferente daquilo a que habitualmente chamamos «explicação ostensiva» da palavra «vermelho»; mesmo que tenha as mesmas consequências práticas, o mesmo *efeito* sobre aquele que aprende.

tam-se equívocos desta maneira. Mas só é possível conceber assim as palavras «cor» ou «comprimento»? É claro que têm que ser explicadas. — Logo, explicadas a partir de outras palavras! E o que é que se faz com a última explicação desta cadeia? (Não digas: Não existe uma «última» explicação. Seria o mesmo que dizer: «Nesta rua não existe uma última casa; pode-se sempre construir uma nova»).

Se a palavra «número» na definição ostensiva de dois é ou não necessária depende do facto de se sem ela a pessoa interpreta a definição ostensiva de uma maneira diferente da que eu quero. E isto depende de facto das circunstâncias em que é dada e das pessoas a quem a dou. E como ela «concebe» a explicação é revelado no uso que faz da palavra assim explicada.

30 Poder-se-ia dizer: a definição ostensiva explica o uso — o sentido — da palavra quando já se torna claro que papel a palavra tem de desempenhar na linguagem. Assim, se eu sei que uma pessoa me quer explicar o nome de uma cor, então a explicação ostensiva «Isto chama-se «sépia» ajudar-me-á a compreender a palavra. — E isto pode dizer-se se se não esquecer a variedade de questões que se prendem com a palavra «saber» ou «ser claro».

É preciso já saber (ou dominar) um mínimo para poder perguntar pelo nome de uma coisa. Mas o que é que se tem de saber?

31 Se se mostra a alguém a peça do rei no xadrez e se diz «Esta peça é o rei», então com isto não se explica o uso desta peça — a não ser que a pessoa já conheça as regras do xadrez, incluindo a determinação da forma da peça que representa o rei. Pode-se conceber que ele tenha aprendido as regras sem que lhe tenha sido mostrada uma verdadeira peça do jogo. A forma da peça do jogo corresponde aqui ao som ou à forma duma palavra.

Mas também se pode conceber que uma pessoa tenha aprendido o jogo sem aprender as regras ou a formulá-las. Pode ter aprendido primeiro, por observação, jogos de tabuleiro bastante simples e progredido, a seguir, para jogos cada vez mais complicados. A uma tal pessoa podia dar-se também a explicação «Esta peça é o rei» — quando se lhe mostram peças de xadrez com uma forma que para ele não é habitual. Esta explicação também só lhe ensina o uso da peça porque, como pederíamos dizer, o lugar onde ela devia ser posta já estava preparado. Ou também: diremos então apenas que a explicação lhe ensina o uso quando o lugar já está preparado. E, assim, não porque aquele a quem damos a explicação já conhece as regras, mas porque, noutro sentido, já domina, um jogo.

Considera ainda este caso: eu explico a uma pessoa o jogo de xadrez; e começo por apontar para uma peça e dizer: «Esta peça é o rei». Pode mover-se desta e daquela maneira, etc. — Neste caso diremos: as palavras «Esta

peça é o rei» (ou «Esta peça chama-se rei») só são, pois, uma explicação se a pessoa a quem se explica já «sabe o que é uma peça do jogo», se porventura já jogou outros jogos ou observou «com compreensão» outras pessoas a jogar — e *considerações semelhantes*. Só então é que ao aprender o jogo poderá relevantemente perguntar «Como é que se chama isto?» — isto é, a peça do jogo.

Podemos dizer: com sentido, só pergunta pelo nome de uma coisa quem já sabe o que vai fazer com ela.

Também podemos conceber que a pessoa a quem se faz a pergunta responda: «Põe-lhe tu próprio o nome» — e assim aquele que fez a pergunta tem de resolver tudo sozinho.

32 Um pessoa que chegue a uma terra desconhecida aprenderá algumas vezes a língua dos seus habitantes através de explicações ostensivas, que estes lhe darão; e muitas vezes terá que *adivinhar* a interpretação destas explicações; e algumas vezes adivinhará correctamente, outras vezes incorrectamente.

E parece-me que agora se pode dizer: Santo Agostinho descreve a aprendizagem da linguagem humana como se a criança chegasse a uma terra desconhecida cuja língua não compreendesse: como se ela já tivesse uma língua mas não esta. Ou antes: como se a criança já pudesse *pensar*, apenas não pudesse falar. E «pensar» aqui quer dizer «falar para si próprio».

33 Considera a seguinte objecção: «Não é verdade que uma pessoa já tem de dominar um jogo de linguagem para compreender uma explicação ostensiva; é apenas necessário — evidentemente — saber (ou adivinhar) para onde está a apontar a pessoa que dá a explicação! Se, por exemplo, está a apontar para a forma do objecto, ou para a sua cor, ou para o número, etc., etc.». — E em que consiste então apontar para a forma, «apontar para a cor»? Aponta para uma folha de papel! — Agora aponta para a sua forma — agora para a sua cor — agora para o seu número (soa estranho)! — Como é que fizeste? — Dirás que de cada vez *tiveste* uma coisa diferente *em mente*. E se eu pergunto em que é que isso consiste, dir-me-ás: em concentrar a atenção na cor, na forma, etc. Mas eu pergunto uma vez mais: em que é que *isso* consiste?

Pensa que alguém aponta para uma jarra e diz «Repara no magnífico azul! — a forma é irrelevante». — Ou: «Repara na forma magnífica! — a cor é indiferente». Sem dúvida que farás *coisas diferentes* quando satisfazes ambas as sugestões. Mas fazes sempre o *mesmo*, quando diriges a tua atenção para a cor? Concebe os diversos casos! Quero sugerir alguns:

É «este azul o mesmo que aquele ali? Vês uma diferença entre eles»?

Misturas cores e dizes: «Este azul do céu é difícil de conseguir».

«Vem o bom tempo, já se vê de novo o azul do céu!»

«Repara como estes dois azuis têm um efeito tão diferente!»

«Vês esse livro azul, aí? Trá-lo cá.»

«Este sinal de luz azul significa...»

«Como é que se chama este azul? — É «indigo»?

Dirigir a atenção para a cor faz-se, às vezes, afastando com a mão os contornos da forma; ou não dirigindo o olhar para a configuração da coisa; ou fixando os olhos no objecto tentando lembrar onde é que já se viu esta cor.

Dirige-se a atenção para a forma, às vezes passando-a para o papel, às vezes pestanejando para não ver a cor claramente, etc., etc. Quero dizer: é isto e coisas semelhantes que se passam *enquanto* se «dirige a atenção para isto e para aquilo». Ms não é apenas isto que nos permite dizer que uma pessoa dirige a sua atenção para a forma, a cor, etc. Como um lance de xadrez não consiste apenas em uma peça ser deslocada no tabuleiro, desta e daquela maneira — mas também não consiste nos pensamentos e nos sentimentos do jogador que acompanham o lance, mas antes nas circunstâncias a que chamamos «jogar uma partida de xadrez», «resolver um problema de xadrez», e analogamente.

34 Mas supõe que uma pessoa diz: «Eu faço sempre o mesmo, quando dirijo a minha atenção para a forma: sigo o contorno com os olhos e sinto ao mesmo tempo». E supõe que esta pessoa dá a outra a explicação ostensiva: «Isto chama-se «círculo» ao, com todas estas vivências, apontar para um objecto de forma circular — não é possível, no entanto, a esta pessoa interpretar a explicação de outra maneira, embora veja que a outra segue a forma com os olhos, embora sinta o que a outra sente? Isto é: esta «interpretação» também pode consistir no modo como ela faz uso da palavra explicada, v.g., para o que é que ela aponta quando recebe a ordem «Aponta para um círculo!». — Porque nem a expressão «intencionar a explicação desta e daquela maneira» nem a expressão «interpretar a explicação desta e daquela maneira» designam um processo que acompanhe os actos de dar e de receber a explicação.

35 É claro que há aquilo a que se pode chamar as «vivências características» de apontar para a forma, por exemplo. Seguir o contorno com o dedo, ou com o olhar, enquanto se aponta. — Mas em todos os casos em que eu «tenho a forma em mente» *isto* sucede, tão pouco como qualquer outro processo característico que ocorra em todos os casos. — Mas ainda que um tal processo se repetisse em todos eles, dependeria ainda das circunstâncias, isto é, do que ocorreria antes e depois do apon-

tar — se diríamos «Apontou para a forma e não para a cor».

Porque as palavras «apontar para a forma», «ter a forma em mente», etc., não são utilizadas da mesma maneira do que as palavras «apontar para este livro» (não para aquele), «apontar para a cadeira, não para a mesa», etc. — Pensa só quão diferentemente *aprendemos* o uso das palavras: «apontar para esta coisa», «apontar para aquela coisa», e por outro lado «apontar para a cor, não para a forma», «ter a cor em mente», etc., etc.

Como se disse: em certos casos, especialmente «apontar para a forma» ou «para o número», existem vivências características e maneiras de apontar — «características», porque ocorrem frequentemente (nem sempre) quando se tem em mente a forma ou o número. Mas conheces também uma vivência característica de apontar para uma peça de jogo como uma *peça de jogo?* Pode-se de facto dizer: «É esta peça de jogo que eu quero dizer que se chama «rei» e não este determinado pedaço de madeira para o qual estou a apontar». (Reconhecer, desejar, recordar-se, etc.).

36 E fazemos aqui o que fazemos em milhares de casos semelhantes: como não somos capazes de especificar *uma* acção corporal a que se chame apontar para a forma (em contraste, v.g., com apontar para a cor), então dizemos que a estas palavras corresponde uma actividade ***mental***.

Onde a nossa linguagem nos permite supor um corpo e nenhum existe, aí, gostaríamos de dizer, está uma *mente*.

37 O que é a relação entre nome e a coisa nomeada? — Bem, o que *é* ela? Olha para o jogo de linguagem (2) ou para um outro! Pode aí ver-se um pouco em que é que esta relação consiste. Esta relação pode, entre muitas outras coisas, também consistir em que, ao ouvir-se o nome, a imagem da coisa nomeada aparece na consciência; e também consiste, entre outras coisas, em o nome estar escrito na coisa nomeada, ou em o nome ser pronunciado ao apontar-se para a coisa nomeada.

38 De que é que por exemplo, a palavra «este» no jogo de linguagem (8) é um nome ou a palavra «isto» na definição ostensiva «isto» chama-se...? — Se não se pretende causar confusão, então o melhor é não se dizer de todo que estas palavras são nomes. — E, estranhamente, chegou a dizer-se desta palavra «este» que era o nome autêntico e tudo o que de resto se chama «nome» o é apenas num sentido inexacto e aproximado.

Esta concepção singular provém da tendência de, como se poderia dizer, sublimar a lógica da nossa linguagem. A resposta adequada é: chamamos «nome» a *coisas muito diferentes*; a palavra «nome» caracteriza muitas espécies, diferentes, do uso de uma palavra;

— mas entre estas espécies de uso não está a palavra «este».

É de facto verdade que, muitas vezes, por exemplo na definição ostensiva, apontamos para a coisa nomeada ao pronunciarmos o nome. É assim que, por exemplo na definição ostensiva, pronunciamos a palavra «este» ao apontarmos para uma coisa. E a palavra «este» [1] e um nome estão muitas vezes na mesma posição no conjunto da frase. Mas o que é característico do nome é ser de facto explicado através da expressão ostensiva «Isto é N» (ou Isto *chama-se* «N»). Mas explicamos também *Isto chama-se* «este», ou *Este chama-se* «este»?

Isto articula-se com a concepção de que dar um nome é um processo, por assim dizer, oculto. Dar um nome aparece como uma cone-

---

Nota para o § 38:

Em que é q̃ consiste querer dizer «Isto é azul» — umas vezes como uma asserção acerca de um objecto para o qual se aponta, e outras vezes como sendo uma explicação da palavra «azul»? No segundo caso quer-se dizer de facto «Isto chama-se «azul»». — Pode-se então querer dizer a palavra «é» umas vezes como sendo «chama-se» e a palavra «azul» como sendo «azul», e outras vezes a palavra «é» como sendo realmente «é»?

Também pode suceder que uma pessoa extraia uma explicação do que uma outra tinha querido dizer como sendo uma comunicação. [Nota à margem: Aqui esconde-se uma superstição de consequências graves].

Posso eu com a palavra «bububu» querer dizer «Se não chover vou passear»? Só numa linguagem posso querer dizer qualquer coisa com qualquer coisa. Isto mostra claramente que a gramática de «querer dizer» não é análoga à da expressão «representar-se uma coisa na mente», etc.

xão *singular* de uma palavra com um objecto. — E uma tal conexão singular ocorre de facto quando o filósofo, a fim de exibir o que é *a* relação entre o nome e a coisa nomeada, fita um objecto ao mesmo tempo que repete vezes incontáveis um nome ou também a palavra «este». Porque os problemas filosóficos surgem quando a linguagem *tem um momento de festa*. E *então* podemos de facto imaginar que dar um nome é um acto notável da alma, quase um baptismo de um objecto. E assim podemos também dizer *ao* objecto a palavra «este», *dirigir-mo-nos* a ele com esta palavra — um uso singular desta palavra, que de facto só ocorre ao fazer-se filosofia.

39 Mas como é que se chega à ideia de querer fazer precisamente desta palavra um nome, quando ela obviamente *não é* um nome? — Exactamente por isso. Porque, contra o que habitualmente se chama «nome», é-se tentado a fazer uma objecção que se pode exprimir deste modo: *um nome tem que designar realmente um objecto simples*. E isto podia justificar-se um pouco da seguinte maneira: um nome próprio em sentido habitual é, por exemplo, a palavra «Nothung». A espada Nothung consiste em partes numa determinada composição. Se estas partes se compõem de outra maneira, então Nothung não existe. Mas no entanto a proposição «Nothung tem uma lâmina fina» tem obviamente sentido, esteja Nothung ainda inteira ou já partida. Mas se «Nothung» é o nome

de um objecto, então este objecto não existe se Nothung está partida; e assim como ao nome não corresponde nenhum objecto, então o nome deixaria de ter denotação. Mas então ocorreria na proposição «Nothung tem uma lâmina fina» uma palavra sem qualquer denotação e por isso a proposição deixaria de ter sentido. Mas no entanto a proposição tem sentido; logo às palavras que nela ocorrem tem que corresponder sempre qualquer coisa. Assim, em virtude da análise do sentido, a palavra «Nothung» tem que desaparecer e em substituição têm que aparecer palavras que sejam os nomes dos objectos simples. Chamaremos a estas palavras, como é justo, os nomes autênticos.

40 Comecemos por discutir o ponto deste argumento: que uma palavra não tem denotação, se nada lhe corresponde. — É importante verificar que a palavra «denotação» é usada ilegitimamente, quando com ela se designa a coisa que «corresponde» à palavra. Isto é confundir a denotação de um nome com o *portador* do nome. Quando o Senhor N. N. morre, diz-se que morre o portador do nome, não se diz que morre a denotação do nome. E seria destituído de sentido falar dessa maneira, uma vez que, se o nome deixasse de ter denotação, então também não teria sentido dizer «O Senhor N. N. morreu».

41 No § 15 introduzimos nomes próprios na linguagem (8). Supõe agora que a ferramenta de nome «N» se partiu. A não o sabe e dá a B o símbolo «N». Este símbolo tem agora denotação ou não? O que deve B fazer ao receber este símbolo? Não há acordo que regule este caso. Poder-se-ia perguntar o que é que ele fará? Ficará talvez perplexo ou mostrará a A os pedaços da ferramenta. *Poderia* dizer-se: «N» deixou de ter denotação; e esta expressão significaria que o símbolo «N» já não tem aplicação no nosso jogo de linguagem (a não ser que se lhe desse uma nova). «N» também poderia deixar de ter denotação pelo facto de, por um motivo qualquer, se utilizar uma outra designação para a ferramenta e o símbolo «N» deixar de ser aplicado no jogo de linguagem. — Podemos também conceber um acordo segundo o qual B, quando uma ferramenta está partida e A lhe dá o símbolo para essa ferramenta, responde com um abanar de cabeça. — Assim, poderia dizer-se que a ordem «N» é ainda integrada no jogo de linguagem, mesmo quando a ferramenta já não existe, e o símbolo «N» tem denotação ainda mesmo quando o seu portador deixou de existir.

42 Mas têm também denotação naquele jogo de linguagem aqueles nomes que *nunca* foram aplicados a uma ferramenta? — Suponhamos assim que «X» é um desses símbolos e A dá a B o símbolo «X» — estes símbolos podiam ser integrados no jogo de linguagem e B teria

que lhes responder talvez com um abanar de cabeça. (Podemos conceber isto como uma espécie de divertimento entre A e B).

43 Para uma *grande* classe de casos — embora não para *todos* — do emprego da palavra «sentido» pode dar-se a seguinte explicação: o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem.

E a denotação de um nome explica-se, por vezes, ao apontar-se para o seu *portador*.

44 Dissemos que a proposição «Nothung tem uma lâmina fina» tem sentido mesmo que «Nothung» já esteja partida. Ora isto, é assim porque neste jogo de linguagem um nome é também usado na ausência do seu portador. Mas podemos conceber um jogo de linguagem com nomes (isto é, com símbolos a que certamente chamaremos nomes) no qual estes só serão usados na presença do seu portador; assim, podem ser *sempre* substituídos por um pronome demonstrativo com o gesto de ostensão.

45 O pronome demonstrativo «este» nunca pode deixar de ter portador. Poderia dizer-se: «enquanto houver um *este*, a palavra «este» tem também denotação, seja *este* simples ou complexo». — Mas isso não torna a palavra num nome. Pelo contrário: uma vez que um nome não se aplica com o gesto ostensivo, explica-se com ele.

46 Que fundamento tem a ideia de que os nomes de facto designam os objectos simples? — Sócrates (no *Theaeteto*): «Se de todo não me engano, já ouvi dizer o seguinte: para os *protoelementos* — se me permitem a expressão — a partir dos quais nós próprios e tudo o resto é composto, não existe uma explicação; porque tudo o que existe em e por si só pode ser *designado* com nomes; uma outra determinação não é possível, nem a de que *é* nem a de que *não é*... Mas o que existe em e por si tem que... se designar sem qualquer outra determinação. Assim é impossível falar esclarecedoramente de qualquer um destes protoelementos uma vez que para qualquer um deles existe a sua designação; só tem de facto o seu nome. Mas como aquilo que se compõe a partir destes protoelementos é em si próprio um encadeamento complexo, assim as suas designações nesta cadeia tornam-se em linguagem descritiva, cuja essência é, pois, o encadeamento dos nomes.»

Estes protoelementos eram os «individual» de Russell e também os meus «objectos» (*Tractatus Logico-Philosophicus*)(1).

47 Mas quais são as partes constituintes simples de que a realidade se compõe? — Quais são as partes constituintes simples de uma cadeira? — Os pedaços de madeira de cuja reu-

(1) Traduzi a versão alemã de Preisendanz usada por Wittgenstein, não o original grego. (N. T.).

nião ela resulta? ou as moléculas, ou os átomos? — «Simples» significa: não composto. E a questão é esta: «composto» em que sentido? Não tem qualquer sentido falar em absoluto das «partes constituintes simples de uma cadeira».

Ou: A minha imagem visual desta árvore, desta cadeira, consiste em partes? E quais são as suas partes constituintes simples? A policromia é *uma* espécie de complexidade; uma outra é, por exemplo, a de um contorno fraccionado em diversos segmentos rectos. E um arco de uma curva pode-se dizer que é complexo e que consiste num segmento ascendente e num segmento descendente.

Se, sem outra explicação, eu digo: «O que eu agora vejo diante de mim é complexo», então a pessoa que ouve pode, com razão, perguntar: *O que é que queres dizer com* «complexo». Nessa palavra pode caber tudo entre o céu e a terra!». — A pergunta «Aquilo que vês é complexo?» tem de facto sentido quando já está estabelecido de que espécie de complexidade — isto é, que espécie particular do uso desta palavra — se trata. Se se tivesse estabelecido que a imagem visual de uma árvore tem que se considerar «complexa» quando se vê não só um tronco mas também os ramos, então a pergunta «A imagem visual desta árvore é simples ou complexa?» e a pergunta «Quais são as suas partes constituintes simples?» teriam um sentido claro — uma clara aplicação. E a resposta à segunda pergunta não é, claro, «os ramos» (isto seria uma resposta à pergunta

gramatical: «A que é que se chama aqui as *partes constituintes simples*?»), mas antes uma descrição de cada um dos ramos.

Mas não é, por exemplo, um tabuleiro de xadrez óbvia e absolutamente complexo? — É claro que pensas na complexidade que resulta dos trinta e dois quadrados brancos e dos trinta e dois quadrados pretos. Mas não poderíamos também dizer, por exemplo, que a complexidade do tabuleiro consiste nas cores branco, preto e no esquema da rede dos quadrados? E existindo aqui maneiras completamente diferentes de considerar a complexidade, ainda queres dizer que o tabuleiro de xadrez é «complexo em sentido absoluto? — *Fora* de um jogo de linguagem determinado, fazer-se a pergunta: «Este objecto é complexo?» é pôr-se na situação daquele rapaz a quem uma vez foi pedido que distinguisse os verbos activos dos verbos passivos num certo exemplo dado, o qual desesperadamente puxa pela cabeça para decidir se o verbo «dormir» designa um estado activo ou passivo.

A palavra «complexo» (e também a palavra «simples») é utilizada por nós de muitas maneiras diversas, entre si relacionadas de muitas maneiras diferentes. (A cor de um tabuleiro de xadrez é simples ou consiste em branco puro e amarelo puro? E o branco é simples ou consiste nas cores do arco-íris? — Este segmento de 2 cm é simples ou consiste em dois subsegmentos de 1 cm cada um? E porque

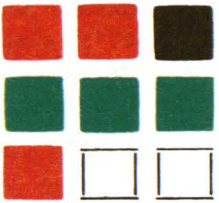
não de um segmento de 3 cm de comprimento e um, na direcção oposta, de 1 cm)?

À pergunta *filosófica*: «A imagem visual desta árvore é complexa? Quais são as suas partes constituintes»? A resposta correcta é: *Depende do que entenderes por* «complexo». (E claro que isto não é uma resposta mas apenas a recusa da pergunta).

48 Apliquemos o método do § 2 à doutrina do *Theaeteto*. Consideremos um jogo de linguagem para o qual ela seja válida. A função desta linguagem é representar combinações de quadrados de cor sobre uma superfície. Os quadrados constituem um complexo com a forma de um tabuleiro de xadrez. Há quadrados encarnados, verdes, brancos e pretos. As palavras da linguagem em questão são (correspondentemente) «E», «V», «B», «P», e uma frase é uma série destas palavras. As palavras descrevem um arranjo dos quadrados pela seguinte ordem:

1	2	3
4	5	6
7	8	9

Assim a frase «EEPVVVVEBB» descreve, pois, a seguinte composição:



A frase é aqui um complexo de nomes à qual corresponde um complexo de elementos. Os protoelementos são os quadrados de cor. «Mas são estes simples?». — Neste jogo de linguagem nada seria mais natural do que chamar-lhes «simples». Mas noutras circunstâncias eu chamaria a um quadrado de uma cor «complexo», consistindo, talvez, em dois rectângulos ou nos elementos forma e cor. Mas o conceito de complexidade pode ser de tal modo alargado que as superfícies mais pequenas sejam consideradas complexas, consistindo numa maior e numa outra subtraída desta. Compara a «composição» de forças, a «divisão» de um segmento por um ponto exterior; estas expressões mostram que, em certas circunstâncias, estamos inclinados a conceber o mais pequeno como resultado do maior e o maior como resultado da divisão do mais pequeno.

Mas agora não sei se devo dizer que a figura, descrita pela nossa frase, consiste em quatro ou em nove elementos! E a frase, consiste em quatro ou em nove letras? — E quais são os *seus* elementos, os tipos de letras ou as letras? Não é indiferente, desde que se evitem equívocos em certos casos?

49 Mas o que é que significa não podermos explicar (isto é, descrever) estes elementos mas apenas dar-lhes nomes? Poderia significar que a descrição de um objecto complexo, que num caso limite consista só *num* quadrado, se reduz apenas ao nome do quadrado.

Poderia aqui dizer-se — embora isto conduza facilmente a toda a espécie de superstições filosóficas — que um símbolo «E» ou «P», etc., pode umas vezes ser uma palavra outras vezes uma proposição. Mas se «é uma palavra ou uma frase» depende da situação em que é pronunciada ou escrita. Por exemplo, se A tem que descrever a B complexos de quadrados de cor e se *só* usa a palavra «E», então poderemos dizer que a palavra é uma descrição — uma frase. Mas se ele está a decorar as palavras e as suas denotações, ou a ensinar a uma outra pessoa o uso das palavras e as pronuncia ao ensiná-las por ostensão, então não diremos que neste caso são frases. Nesta situação a palavra «E», por exemplo, não é uma descrição; com ela *designa-se* um elemento — mas, justamente por isso seria estranho dizer-se que um elemento *só* pode ser designado. Designar e des-

crever não estão no *mesmo* plano: designar é uma preparação para descrever. Designar ainda não é um lance no jogo de linguagem — tão pouco como colocar uma peça no tabuleiro de xadrez é um lance no jogo de xadrez. Poder-se-ia dizer com a designação de uma coisa ainda não se fez *nada*. Fora do jogo ela não *tem* nome. Era isto também o que Frege queria dizer quando disse que uma palavra só tem sentido no contexto de uma proposição.

50 Mas o que é que significa dizer que aos elementos não se pode atribuir nem ser nem não-ser? — Poder-se-ia dizer: se tudo a que chamamos «ser» ou «não-ser» consiste na existência ou na não-existência de conexões entre os elementos, então não tem qualquer sentido falar do ser (não-ser) de um elemento; do mesmo modo que se tudo a que chamamos «destruição» consiste na separação de elementos, então, não tem qualquer sentido falar na destruição de um elemento.

Parece natural dizer-se: não se pode atribuir ser a um elemento porque, se ele não *existisse*, também nem sequer poderia ser designado e assim, a seu respeito, também nada poderia ser afirmado. — Consideremos um caso análogo! Há *uma* coisa da qual não se pode afirmar que tenha um metro de comprimento nem que não tenha um metro de comprimento, que é o metro-padrão de Paris. — É claro que com isto não lhe atribuímos qualquer propriedade extraordinária, apenas

assinalamos o papel único que desempenha no jogo de linguagem de medir com a fita métrica. — Analogamente pense-se que, tal como para o metro, também os padrões das cores são conservados em Paris. Assim explicamos que «Sépia» é a cor da Sépia-padrão conservada em Paris hermeticamente fechada. Então, não terá qualquer sentido afirmar, acerca deste padrão, que tem esta cor ou que não a tem.

Podemos exprimir isto desta maneira: este padrão é um instrumento da linguagem com o qual fazemos afirmações acerca de cores. Neste jogo de linguagem o padrão não é nada de representado, mas um meio de representação. — E o mesmo se pode dizer de um elemento no jogo de linguagem (48), quando pronunciamos a palavra «E» para o designar: com isso demos a esta coisa um papel no nosso jogo de linguagem; passa a ser um *meio* de representação. E dizer-se: «se não existisse não poderia ter um nome» diz tanto ou tão pouco como: se esta coisa não existisse então não poderíamos usá-la no nosso jogo de linguagem. — O que parece *ter* de existir, pertence à linguagem. É um paradigma no nosso jogo de linguagem, uma coisa com a qual se podem efectuar comparações. E constatá-lo pode significar que se faz uma constatação importante; mas é no entanto uma constatação acerca do nosso jogo de linguagem, do nosso modo de representação.

51 Na descrição do jogo de linguagem (48) dizia eu que às cores dos quadrados correspondem as palavras «E», «P», etc. Mas em que é que consiste essa correspondência, até que ponto se pode dizer que a estes símbolos correspondem certas cores dos quadrados? A explicação no § 48 estabelece apenas uma conexão entre estes símbolos e certas palavras da nossa linguagem (os nomes das cores). — Ora, tinha-se pressuposto que o uso dos símbolos seria ensinado de outra maneira, nomeadamente apontando para paradigmas. Certamente; mas o que é que significa dizer que na *praxis linguística*, aos sinais correspondem certos elementos? — Consiste em que a pessoa que descreve os complexos de quadrados de cor diz sempre «E» onde está um quadrado encarnado, «P» onde está um preto? Mas se ela se engana na descrição e erroneamente diz «E» ao ver um quadrado preto — o que é aqui o critério à luz do qual isto é um *erro?* — Ou consiste o facto de «E» designar um quadrado encarnado em a pessoa que usa a linguagem, ao usar o símbolo «E», conservar sempre em mente um quadrado encarnado?

Para se ver mais claro, temos aqui que, como em incontáveis casos análogos, imaginar os pormenores da experiência, *considerá-la de perto.*

52 Se eu me inclino a supor que um rato nasce por geração espontânea a partir de trapos pardos e poeira, então é bom que examine

rigorosamente estes trapos, para ver como é q̄ um rato se podia ter lá escondido, como é que lá entrou, etc. Mas se estou convencido de que um rato não pode nascer a partir destas coisas, então é supérfluo proceder a esta investigação. Mas primeiro temos que aprender a compreender o que é que na Filosofia se opõe à consideração dos pormenores.

53 Para o nosso jogo de linguagem (48) há *diversas* possibilidades, diversos casos em que diríamos que um símbolo designa no jogo de linguagem um quadrado desta e daquela cor. Diríamos isto, por exemplo, se soubéssemos como é que foi ensinado o uso dos símbolos às pessoas que usam esta linguagem. Ou se estivesse fixado por escrito, talvez sob a forma de uma tabela, que a este símbolo corresponde este elemento, e se esta tabela fosse utilizada para ensinar a linguagem e consultada para decidir certos casos controversos.

Mas também podemos conceber uma tal tabela como uma ferramenta no uso da linguagem. Então, a descrição de um objecto complexo passa-se da seguinte maneira: a pessoa que descreve o objecto complexo tem uma tabela junto de si e procura nela cada elemento do objecto complexo e passa, na tabela, deste elemento para o seu símbolo (e também pode aquele a quem a descrição é dada traduzir as palavras desta na percepção dos quadrados de cor). Poder-se-ia dizer que esta tabela assume aqui o papel que, em outros casos, é desempe-

nhado pela memória e pela associação. (Habitualmente não executamos uma ordem como «Traz-me uma flor vermelha» procurando a cor vermelha numa tabela de cores e depois trazendo uma flor da cor que encontramos na tabela; mas quando se trata de escolher ou misturar um certo tom de vermelho, então, de facto, utilizamos um padrão ou uma tabela).

Se chamarmos a uma tal tabela expressão de uma regra do jogo de linguagem, então pode-se dizer que aquilo a que chamamos regra de um jogo de linguagem pode, no jogo, desempenhar papéis muitos diversos.

54 Mas pensemos no entanto em que casos é que dizemos que um jogo é jogado de acordo com uma regra determinada. A regra pode ajudar a ensinar o jogo. É transmitida à pessoa que aprende e que se exercita na sua aplicação. — Ou é uma ferramenta do próprio jogo. — Ou: uma regra nem é empregue para ensinar nem para jogar; nem consta de um canon das regras. Aprende-se o jogo vendo como é que outros o jogam. Mas diz-se que é jogado de acordo com tais e tais regras, porque um observador pode inferir estas regras a partir da maneira como o jogo é jogado — como uma lei da natureza que regula os movimentos do jogo. — Mas neste caso, como é que o observador distingue entre um erro dos jogadores e uma jogada correcta? Para isso há sinais no comportamento dos jogadores. Pensa no comportamento característico de uma pessoa que corrige um lapso de língua.

Seria possível reconhecer que era isso o que ela estava a fazer, mesmo sem compreender a sua língua.

55 «Aquilo que é designado pelos nomes da linguagem tem que ser indestrutível, porque se tem que poder descrever o estado em que tudo o que é destrutível está destruído. E nesta descrição ocorrerão palavras; e o que a elas corresponde não pode pois ser destrutível porque então as palavras não teriam qualquer denotação». Não devo serrar o ramo sobre o qual estou sentado.

É claro que se poderia objectar imediatamente que a própria descrição se teria que exceptuar da destruição. — Mas aquilo a que correspondem as palavras da descrição, e por isso não pode ser destruído, se ela for verdadeira, é o que dá às palavras a sua denotação — sem o que elas não teriam qualquer sentido. — Mas, em certo sentido, este homem é, o que de facto corresponde ao seu nome. Mas ele é destrutível; e o seu nome não perde o sentido quando o portador é destruído. — Aquilo que corresponde ao nome e sem o qual ele não teria qualquer sentido é, por exemplo, um paradigma, que seja utilizado no jogo de linguagem em conexão com o nome.

56 E se nenhum desses padrões pertencer à linguagem, como, por exemplo, quando *memorizamos* a cor designada por uma palavra? «Mas se a memorizamos então a cor aparece à

nossa imaginação, quando pronunciamos a palavra. A cor tem que ser, pois, em si indestrutível para podermos ter sempre a possibilidade de a recordar». — Mas, então, o $\bar{q}$ é que consideramos ser o critério de acordo com o qual a recordamos correctamente? — Quando, em vez da nossa memória, trabalhamos com um padrão, podemos dizer, em certas circunstâncias, que o padrão muda de cor, um juízo que fazemos recorrendo à memória. Mas não podemos também, em certas circunstâncias, falar, por exemplo, de um ofuscar da imagem recordada? Não estamos tanto à mercê da memória como de um padrão? (Porque uma pessoa também poderia querer dizer: «Se não tivéssemos memória, estávamos à mercê do padrão»). — Ou como de uma reacção química?: Pensa que se tinhas que pintar uma determinada cor «C», que é a cor $\bar{q}$ se vê quando as substâncias X e Y se combinam. — Supõe que a cor te parecia mais clara num dia que no outro; não dirias em certas circunstâncias: Tenho $\bar{q}$ estar enganado, a cor é certamente a mesma que era ontem»? Isto mostra que não recorremos sempre ao que a memória diz como sendo a sentença suprema e sem recurso.

57 «Um objecto vermelho pode ser destruído, mas o vermelho não pode ser destruído e por isso o sentido da palavra «vermelho» é independente da existência de um objecto vermelho». — Certamente, não faz sentido dizer da cor vermelha (não do pigmento) que foi ras-

gada ou triturada? Mas não dizemos «O vermelho está a desaparecer»? E não te agarres ao facto que o podemos trazer diante da nossa imaginação mesmo que já nada de vermelho exista! Isto é o mesmo que querer dizer que há sempre uma reacção química que produz uma chama vermelha. — E então se não consegues mais recordar-te da cor? Quando esquecemos qual é a cor que este nome tem então o nome perde para nós o seu sentido, isto é, não podemos jogar mais com ele num determinado jogo de linguagem. E a situação é para comparar com aquela em que um paradigma, que era um dos meios da nossa linguagem, se perdeu.

58 «Eu só quero chamar «nome» àquilo que não pode ocorrer em «X existe». — E assim não se pode dizer «o vermelho existe», porque, se não existisse o vermelho, a seu respeito nada poderia de todo ser dito». — Ou melhor: Se se supõe que «X existe» é suposto dizer o mesmo que «X» tem sentido, — então não é uma proposição acerca de X, mas antes uma proposição acerca do nosso uso da linguagem, nomeadamente acerca do uso da palavra «X».

Parece-nos que dizemos alguma coisa acerca da natureza do vermelho ao dizer que as palavras «o vermelho existe» não produzem sentido. Que o vermelho existe em e por si. A mesma ideia — que se trata de uma asserção metafísica acerca de vermelho — também se exprime no facto de dizermos que vermelho

é intemporal e talvez ainda mais fortemente na palavra «indestrutível».

Mas de facto só *queremos* conceber «Vermelho existe» como a asserção de que a palavra «vermelho» tem sentido. Ou talvez mais correcto: «Vermelho não existe» como «Vermelho» *não tem sentido*. Só que não queremos dizer que é isso que a expressão *afirma*, mas antes que é *isso* o que teria que afirmar *se* tivesse um sentido. Mas que ela se contradiz a si própria ao tentar afirmá-lo — porque «vermelho» existe de facto «em e por si». Enquanto que uma contradição só reside talvez no facto de a proposição parecer falar acerca da cor, quando se pretende que ela diga alguma coisa acerca do uso da palavra «vermelho». — Mas na realidade dizemos de facto que uma determinada cor existe; e isso significa o mesmo que dizer que existem coisas que têm esta cor. E a primeira expressão não é menos exacta que a segunda; não o é em particular onde «aquilo que tem a cor» não é um objecto físico.

59 «Os *nomes* designam apenas aquilo que é *elemento* da realidade. Aquilo que não pode ser destruído; o que permanece imutável». — Mas o que é isso? É o que ao pronunciarmos a frase já temos em mente! Já pomos em palavras uma concepção completamente determinada. Uma imagem determinada que queremos utilizar. Porque de facto a experiência não nos revela estes elementos. Nós vemos *as partes constituintes* de um objecto complexo (por

exemplo, de uma cadeira). Nós dizemos que o espaldar é uma parte da cadeira, mas por sua vez também composto de diversas partes de madeira, enquanto que o pé é uma parte constituinte simples. Vemos também um todo, que se modifica (que se destrói) enquanto que as suas partes componentes permanecem imutáveis. São estes os materiais com os quais construímos aquela imagem da realidade.

60 Se eu disser: «A minha vassoura está ali no canto», é isto de facto uma asserção acerca do cabo e da escova da vassoura? Em todo o caso seria possível substituí-la por uma asserção que especifique a posição do cabo e a posição da escova. E esta asserção é de facto como uma forma mais analisada da primeira. — Mas porque é que eu lhe chamo «mais analisada»? — Se de facto a vassoura se encontra ali, isso então significa que o cabo e a escova têm que ali estar numa determinada posição em relação um ao outro; e isto estava como que escondido no sentido da proposição, e na proposição analisada torna-se verbalmente manifesto. Então, a pessoa que diz que a vassoura está ali, no canto, de facto quer dizer: o cabo está no canto e a escova também e o cabo está pregado à escova? — Se lhe perguntássemos se era isso que ela queria dizer, responderia certamente que não tinha especialmente pensado no cabo ou especialmente pensado na escova. E esta seria a resposta *correcta*, uma vez que ela não queria particularmente falar

nem do cabo nem da escova. Pensa que dizes em vez de «Traz-me a vassoura», «Traz-me o cabo e a escova que lhe está pegada»! — Não é a resposta adequada: «Queres a vassoura? Porque é que o dizes de modo tão estranho?» — Será a proposição mais analisada também mais compreensível? — Poder-se-ia dizer que a proposição mais analisada produz o mesmo que a proposição habitual, mas de uma maneira mais complicada. — Pensa num jogo de linguagem em que se darão ordens a uma pessoa para trazer ou deslocar certas coisas, que são compostas de diversas partes. E há duas maneiras de jogar este jogo: numa (a) as coisas que são compostas (vassouras, cadeiras, mesas, etc.) têm nomes, como em (15); na outra (b) só as partes têm nomes e os todos serão descritos por meio destes. — Até que ponto é que uma ordem do segundo jogo é uma forma analisada de uma ordem do primeiro? Está aquela soterrada nesta e é trazida à superfície pela análise? — Sim, decompõe-se a vassoura quando se separa o cabo da escova; mas consiste então também a ordem de trazer a vassoura em partes correspondentes?

61 «Mas tu não queres negar que uma determinada ordem em (a) diz o mesmo que uma em (b); e como é que queres que se chame à segunda senão uma forma analisada da primeira»? — Com certeza, também eu diria que uma ordem em (a) tem o mesmo sentido do que uma em (b); ou, como eu já disse anteriormente produ-

zem o mesmo. E isto significa: se me for mostrada uma ordem em (a) e me for feita a pergunta «que ordem em (b) tem o mesmo sentido do que esta»? Ou ainda «Qual a ordem em (b) que esta contradiz»? Responderei desta e daquela maneira. Mas com isto não fora dito que, acerca da aplicação da expressão «ter o mesmo sentido» ou «realizar o mesmo», chegámos a um acordo. Pode de facto perguntar-se: em que caso é que dizemos «trata-se de duas formas diferentes do mesmo jogo»?

62 Supõe que a pessoa a quem se dão as ordens em (a) e (b) (são dadas) tem de consultar uma tabela, na qual se fazem corresponder nomes a imagens, antes de trazer o que lhe foi pedido. Acaso ela faz *o mesmo* quando executa a ordem em (a) e a ordem correspondente em (b)? Sim e não. Pode dizer-se: «O espírito das duas ordens é o mesmo». Eu diria o mesmo. — Mas não é em geral claro a que é que se deve chamar «o espírito» de uma ordem. (Analogamente pode dizer-se de certas coisas: têm este e este fim. O essencial é que isto é um *candeeiro*, que serve para dar luz; — que ornamenta o quarto, que enche um espaço vazio, etc., não é essencial. Mas o essencial e o inessencial não estão sempre claramente separados).

63 Mas dizer que uma proposição em (b) é uma forma «analisada» de uma proposição em (a) tenta-nos facilmente a querer dizer que

aquela forma é a mais fundamental; que só agora se revela o que é que se quer dizer com a outra, etc. Como se se pensasse: quem só tem a forma não-analisada, falta-lhe a análise; mas quem conhece a forma analisada, tem assim tudo. — Mas não posso dizer que tanto nesta como naquela se perde em nós um aspecto da questão?

64 Suponhamos que se modifica o jogo de linguagem (48) de tal modo que os nomes não representam quadrados de uma cor, mas rectângulos, formados por dois destes quadrados. Um destes rectângulos, metade vermelho, metade verde, tem o nome «U»; um rectângulo metade verde, metade branco, tem o nome «V», etc. Não podemos conceber a existência de povos que só tivessem nomes para as combinações de cores e não para as cores individuais? Pensa nos casos em que dizemos: «Esta composição de cores (como o tricolor francês) tem um caráter inteiramente especial».

Até que ponto é que os símbolos deste jogo de linguagem necessitam de uma análise? Sim, até que ponto *pode* este jogo ser substituído pelo jogo de linguagem (48)? — É simplesmente um *outro* jogo de linguagem, ainda que relacionado com (48).

65 É aqui que encontramos a grande questão que se oculta por trás de todas estas considerações. — Poder-se-ia objectar-me: «Simplificas demais»! Falas de todos os jogos de lingua-

gem possíveis e imagináveis, mas nunca chegaste a dizer qual é a essência do jogo de linguagem e assim da linguagem. O que é comum a todos estes processos e que os torna em linguagem ou em partes da linguagem.

Assim ofereces-te simplesmente a parte da investigação que em tempos te deu as maiores dores de cabeça nomeadamente a que diz respeito à *forma geral da proposição* e da linguagem.

E é verdade. — Em vez de especificar o que é comum a tudo aquilo a que chamamos linguagem, eu afirmo que todos estes fenómenos nada têm em comum, em virtude do qual nós utilizemos a mesma palavra para todos — mas antes que todos eles são *aparentados* entre si de muitas maneiras diferentes. E por causa deste parentesco ou destes parentescos chamamos a todos «linguagens». Quero tentar esclarecer isto.

66 Considera, por exemplo, os processos aos quais chamamos «jogos». Quero com isto dizer os jogos de tabuleiro, os jogos de cartas, os jogos de bola, os jogos de combate, etc. O que é q̄ é comum a todos eles? Não respondas: «Tem de haver alguma coisa em comum, senão não se chamariam *jogos*» — mas *olha*, para ver se têm alguma coisa em comum. — Porque, quando olhares para eles não verás de facto o que *todos* têm em comum, mas verás parecenças, parentescos, e em grande quantidade. Como foi dito: não penses, olha! — Olha, por exemplo, para

os jogos de tabuleiro com os seus múltiplos parentescos. A seguir considera os jogos de cartas: encontras aqui muitas correspondências com a primeira classe mas desaparecem muitos aspectos comuns, outros aparecem. Se consideramos a seguir os jogos de bola, conservam-se muito em comum, mas muito também se perde. São todos eles *divertidos?* Compara o de xadrez com o jogo da cabra cega. Ou há sempre perder e ganhar, ou competição entre os jogadores? Pensa nas paciências. Nos jogos de bola há perder e ganhar; mas quando uma criança atira a bola à parede e depois a apanha, desaparece este aspecto. Olha para o papel que desempenham a habilidade e a sorte. E quão diferente é a habilidade no xadrez e a habilidade no jogo de ténis. Pensa agora nos jogos de andar à roda: tem-se aqui o divertimento, mas desaparecem muitos dos outros traços característicos! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos e ver as suas parecenças surgir e desaparecer.

E o resultado desta investigação é o seguinte: vemos uma rede complicada de parecenças que se cruzam e sobrepõem umas às outras. Parecenças de conjunto e de pormenor.

67 Não consigo caracterizar melhor estas parecenças do que com a expressão «parecenças de família»; porque as diversas parecenças entre os membros de uma família, constituição, traços faciais, cor dos olhos, andar, temperamento, etc., etc., sobrepõem-se e cruzam-se da

mesma maneira. — E eu direi: os *jogos* constituem uma família.

E, do mesmo modo, as espécies de números, por exemplo, constituem uma família. Porque chamamos a uma coisa um «número»? Um pouco porque tem um parentesco directo com muitas coisas a que até agora se chamou número; e com isso, poder-se-ia dizer, entrar num parentesco indirecto com outras a que damos *o mesmo* nome. E alargamos o nosso conceito de número do mesmo modo que, ao fiarmos uma corda, cruzamos uma fibra sobre a outra. E a robustez da corda não está em haver uma fibra que a percorre a todo o comprimento, mas em que muitas fibras se sobrepõem umas às outras.

Mas se uma pessoa quisesse dizer: «Mas todas estas construções têm uma coisa em comum — nomeadamente a disjunção de todos estes traços comuns» — então eu responderia: estás apenas a jogar com palavras. Assim também se poderia dizer: há uma coisa que percorre toda a corda — nomeadamente: a sobreposição das fibras não ser interrompida por um buraco.

68 «Bom; então para ti explica-se o conceito de número como a soma lógica dos conceitos individuais mas aparentados de número cardinal, número racional, número real, etc.; e do mesmo modo o conceito de jogo como a soma lógica dos conceitos parciais correspondentes». — Não necessariamente. Porque eu *posso*

fixar as fronteiras do conceito de «número», isto é, usar a palavra «número» para designar um conceito com fronteiras fixas, mas também a posso usar de tal maneira que o âmbito do conceito não seja delimitado por uma fronteira. E é assim também que usamos a palavra *jogo*. Como se delimita o conceito de jogo? O que é ainda um jogo e o que é q̄ já não o é? Podes especificar as fronteiras? Não. Podes *traçar* algumas, mas ainda nenhuma foi traçada. (E isso nunca te incomodou, ao usares a palavra *jogo*).

«Mas assim a aplicação da palavra não está regulada; o *jogo* que com ela jogamos não está regulado». — Não está completamente delimitado por regras; mas também não há uma regra que determine no ténis a que altura se deve jogar a bola, ou com que força e, no entanto, o ténis é um jogo e também tem regras.

69 Como é que explicaríamos então a uma pessoa o que é um jogo? Penso que lhe descreveremos *jogos* e poderemos acrescentar à descrição: «a isto e a *coisas parecidas* chama-se um *jogo*». E nós próprios? Sabemos mais que isso? E só não conseguimos dizer a outrém exactamente o que é um jogo? Mas isto não é ignorância. Não conhecemos as fronteiras porque não traçámos quaisquer fronteiras. Como se disse: nós podemos — para uma finalidade especial — traçar uma linha de fronteira. Mas é só com ela que começa agora o conceito a poder ser utilizado? Certamente que não! A não

ser, claro, para essa finalidade especial. Tal como a medida de comprimento «um passo», que não começa só a poder ser utilizada quando se dá a definição: 1 passo = 75 cm. E se quiseres dizer: «Mas antes da definição não era uma medida de comprimento exacta», então eu respondo: bem, então era inexacta. — Embora ainda me devas a definição de exactidão.

70 «Mas se o conceito de *jogo* é assim ilimitado, então também tu não sabes o que queres dizer com *jogo*». — Quando eu faço a descrição: «O chão estava todo coberto de plantas» queres tu dizer que eu não sei de que falo, antes de poder dar uma definição das plantas?

Uma explicação daquilo que eu quero dizer podia, talvez, ser um desenho, juntamente com as palavras «este era mais ou menos o aspecto do chão». Eu talvez também diga: «o aspecto era *exactamente* este». — Então, estavam exactamente *estas* ervas e *estas* folhas ali, nesta posição? Não, não é isso o que se quer dizer. E *neste* sentido eu não reconheceria nenhuma imagem como a imagem exacta.

71 Poder-se-ia dizer que o conceito de *jogo* é um conceito de contornos esfumados. — «Mas

---

Nota ao § 70:

Uma pessoa diz-me: «Mostra um jogo às crianças!». Eu ensino-lhes a jogar os dados a dinheiro e a pessoa diz-me «Eu não quis dizer um jogo desses». Ao dar-me a ordem, teve ela neste caso que ter em mente a exclusão dos jogos de dados?

um conceito esfumado é de todo um conceito»? — É uma fotografia difusa de toda uma imagem de um homem? Pode-se sempre substituir com vantagem uma imagem difusa por uma imagem nítida? Não é muitas vezes a difusa aquela de que nós precisamos?

Frege compara o conceito com uma área e diz: a uma área sem fronteiras precisas não se pode de todo chamar uma área. Isto significa que a não podemos utilizar. — Mas é destituído de sentido dizer: «Tu ficas mais ou menos aqui?». Supõe que eu o tinha dito numa praça pública onde estava com outra pessoa. Para isso não vou sequer traçar uma linha, mas faço um gesto indicativo, talvez com a mão — como se lhe mostrasse *um ponto* determinado. E é exactamente assim que se explica o que é um jogo. Dão-se exemplos e deseja-se que sejam compreendidos num certo sentido. — Mas com esta expressão não quero eu dizer: tu deves ver o que é comum a estes exemplos, aquilo que eu — por um motivo qualquer — não consegui pôr em palavras, mas sim q̄ tu deves *usar* estes exemplos de uma maneira determinada. A exemplificação não é aqui um meio *indirecto* da explicação, à falta de melhor. Porque também qualquer explicação geral pode ser mal compreendida. E é *assim*, de facto, que jogamos o jogo. (Quero eu dizer, o jogo de linguagem com a palavra *jogo*).

72 *Ver o que é comum*. Supõe que eu mostro a uma pessoa diversas imagens com muitas

cores e digo: «A cor que vês em todas elas chama-se «ocre»». Isto é uma explicação que será compreendida quando ela vê e procura o que é comum àquelas imagens. A seguir pode olhar e apontar *para* o que é comum.

Compara este caso com o seguinte: eu mostro figuras com diversas formas, todas pintadas da mesma cor, e digo: *O que elas têm de comum entre si chama-se* «ocre».

E com este: eu mostro-lhe padrões dos diversos matizes de azul e digo: *À cor que é comum a todos chamo* «azul».

73 Se uma pessoa me explica os nomes das cores apontando para padrões dizendo *Esta cor chama-se* «azul», *esta* «verde...», então em muitos aspectos este caso pode ser comparado àquele em que ela me põe uma tabela na mão na qual as palavras estão debaixo dos padrões das cores. — Apesar desta comparação poder de certa maneira conduzir a erro. — É-se inclinado a generalizar a comparação: ter compreendido a explicação significa ter na consciência uma ideia do que é explicado, isto é, ter um padrão ou uma imagem. Se me forem mostradas diversas folhas de árvore e me disserem *Isto chama-se* «folha de árvore», então faço uma ideia da forma da folha, formo uma imagem dela na consciência. — Mas qual é o aspecto da imagem de uma folha que, em vez de ter uma forma determinada, tem «o que é comum a todas as formas de folhas»? O «padrão na minha consciência» da cor verde — isto

é, aquilo que é comum a todos os tons de verde — que tom é que tem a sua cor?

«Mas não poderia haver um padrão *geral*? Como um esquema de folha ou um padrão de verde *puro*?» — Certamente! Mas que este esquema seja compreendido como *esquema* e não como a forma de uma determinada folha, e que um quadradinho de verde puro seja compreendido como um padrão de tudo o que é esverdeado e não como um padrão de verde puro — depende de novo do modo de aplicação destes padrões.

Põe-te a pergunta: que *configuração* tem de ter o padrão da cor verde? Deve ser um quadrado? Ou tornar-se-ia então no padrão de quadrados verdes? Ou deve ter uma forma «irregular»? E que nos impede, então, de o conceber — isto é, de o utilizar — como o padrão da forma irregular?

74 Cabe agora perguntar se aquele que concebe esta folha como padrão «da forma da folha em geral» a *vê* diferentemente daquele que a considera um padrão desta forma em particular. Sim, de facto podia ser assim — embora não seja —, mas então não seria mais que dizer que a experiência mostra que aquele que *vê* a folha de uma determinada maneira a usa desta e daquela maneira, ou de acordo com esta e aquela regra. É claro que há um ver *desta* maneira e um ver *daquela* maneira; e há também casos em que aquele que vê o padrão *desta* maneira em geral o usa *desta* maneira,

e aquele que o vê de outra maneira o usa de outra maneira. Quem, por exemplo, vê o desenho esquemático de um cubo no plano, constituído por um quadrado e dois rombos, executará a ordem «Traz-me uma coisa igual» talvez diferentemente de quem vê a figura do cubo no espaço.

75 O que é que quer dizer saber o que é um jogo? O que é que quer dizer sabê-lo e não ser capaz de o dizer? É este saber de algum modo equivalente a uma definição sem palavras, de tal maneira que ao ser posta em palavras eu a posso reconhecer como a expressão do meu saber? Não é o meu saber, o meu conceito de jogo, completamente expresso nas explicações que eu posso dar? Em particular, no facto de eu descrever exemplos de jogos de espécies diferentes, de mostrar como por analogia com estes se podem construir outros jogos de todas as espécies possíveis, de dizer que há situações a que eu já não chamo um jogo, etc.

76 Se uma pessoa traçasse uma nítida linha de fronteira, então eu não a poderia reconhecer como aquela que eu sempre quis traçar, ou que tinha traçado em mente. Porque eu não queria traçar qualquer linha. Poder-se-ia então dizer: o conceito dela não é o mesmo que o meu, mas é-lhe aparentado. É o parentesco entre duas imagens, uma das quais consiste em manchas de cor com contornos difusos e a outra em manchas de forma e distri-

buição parecidas, mas com contornos nítidos. O parentesco é tão inegável como a diferença.

77 E se levarmos esta comparação um pouco mais longe, então, torna-se claro que o grau até ao qual a figura nítida *pode* ser parecida com a esfumada depende de até que ponto a segunda é difusa. Supõe que tinhas que construir uma figura nítida que «correspondesse» à figura esfumada. Nesta há um vago rectângulo vermelho; em vez deste traças as linhas rigorosamente — é possível traçar diversos destes rectângulos que correspondem aos rectângulos indistintos. — Mas se no original as cores escorressem umas para as outras sem deixar qualquer indício de uma fronteira — não seria então um trabalho sem esperança desenhar uma imagem precisa que correspondesse à esfumada? Não terás então que dizer: «Aqui tanto poderia desenhar um círculo como um rectângulo ou um coração; as cores escorrem todas umas para as outras. Certo está tudo e nada». Aquele que, por exemplo, na Estética e na Ética procura definições que correspondam aos nossos conceitos encontra-se nesta situação.

Em tais dificuldades, põe-te sempre a pergunta: Como *aprendemos* o sentido desta palavra («bem», por exemplo)? Com que exemplos? Em que jogos de linguagem? (Verás, então, mais facilmente que a palavra tem de ter uma família de sentidos).

78 Compare: *saber* e *dizer:*

quantos metros de altura tem o Mont-Blanc —
como a palavra *jogo* é usada —
como soa um clarinete.

Quem se admira de ser possível saber uma coisa sem ser capaz de a dizer, pensa talvez num caso como o primeiro. Não certamente num caso como o terceiro.

79 Considera este exemplo: quando se diz «Moisés não existiu», isto pode significar diversas coisas. Pode significar: os israelitas não tiveram *um* comandante, quando se retiraram do Egipto — ou: o seu comandante não se chamava Moisés — ou: não existiu um homem que tivesse feito tudo o que a Bíblia atribui a Moisés — ou: etc., etc. Poder-se-ia dizer, de acordo com Russell, que o nome «Moisés» pode ser definido através de diversas descrições. Por exemplo, como «o homem que conduziu os israelitas através do deserto», *o homem que viveu nessa época e nesse lugar e a quem então chamavam* «Moisés», *o homem que em criança foi retirado do Nilo pela filha do Faraó*, etc. O sentido da proposição «Moisés existiu», e analogamente a qualquer outra proposição que trate de Moisés, depende da definição adoptada. E quando nos dizem «N não existiu», perguntamos também: O que é que queres dizer? Queres dizer que..., ou que..., etc.?

Mas quando eu faço uma afirmação acerca de «Moisés» — estou sempre em condições de substituir «Moisés» por *uma dessas descrições*? Direi talvez: Por «Moisés» entendo eu o homem que fez tudo o que a Bíblia atribui a Moisés ou pelo menos grande parte. Mas quanto? Tomei uma decisão acerca de quanto é que se tem que revelar ser falso para que eu renuncie à minha afirmação como sendo falsa? Tem assim para mim o nome «Moisés» um uso fixo e unívoco em todos os casos possíveis? — Não é que eu tenho, por assim dizer, ao meu dispor toda uma série de apoios, e que estou em condições de me apoiar num deles se os outros me forem retirados e vice-versa? — Considera ainda um outro caso: Quando eu digo «N morreu», então com o sentido do nome «N» pode passar-se o seguinte: Eu acredito que viveu um homem, o qual (1) eu vi aqui e ali, o qual (2) tinha este e aquele aspecto, (3) que fez isto e aquilo, e que (4) tinha como nome civil «N». — Se me for perguntado o que é que eu entendo por «N», darei uma enumeração de todas estas descrições ou só de algumas e em ocasiões diferentes descrições diferentes. A minha definição de «N» seria talvez «o homem acerca de quem se pode dizer tudo isto». — E se uma destas descrições for falsa? — Estarei disposto a considerar a proposição «N morreu» como falsa, também no caso em que algo, que me pareceu ser inessencial, se revelou afinal ser falso? Mas qual é a fronteira do inessencial? — Se num caso des-

ses eu tivesse dado uma explicação do nome, estaria agora disposto a mudá-la.

E isto pode exprimir-se da seguinte maneira: eu uso o nome «N» sem um sentido *fixo*. (E o seu uso é por isso tão prejudicado como o uso de uma mesa que, em vez de três tem quatro pés, e por isso em certas circunstâncias abana).

Deve então dizer-se que eu estou a fazer uso de uma palavra cujo sentido desconheço, e por isso a falar sem sentido? — Diz o que quiseres desde que isso não te impeça de ver o que se passa. (E quando o vires, deixarás de dizer muitas coisas).

(A flutuação das definições científicas: o que hoje é considerado verificado ser um aspecto concomitante do fenómeno A, será usado amanhã na definição de «A».)

80 Eu digo: «Ali está uma cadeira». E se eu me deslocar para a ir buscar e ela de repente desaparecer da minha vista? — «Então não era uma cadeira, era uma ilusão qualquer». — Mas alguns segundos mais tarde vemos de novo a cadeira, podemos tocar-lhe, etc. — «Então é porque a cadeira afinal lá estava, e o seu desaparecimento foi uma ilusão qualquer». — Mas supõe que, passado algum tempo, desaparece outra vez — ou parece desaparecer. O que é que devemos dizer? Dispões de regras para esses casos, que estipulem se se pode ainda chamar a esta coisa «cadeira»? Mas sente-se a sua falta ao usarmos a palavra «cadeira»?

Devemos dizer que, de facto, não associamos qualquer sentido a esta palavra, uma vez que não estamos munidos de regras para todas as possibilidades do seu emprego?

81 F. P. Ramsey acentuou em conversa comigo, um dia, que a Lógica é uma «ciência normativa». Não sei exactamente que ideia é que ele tinha em mente; mas, sem dúvida que estava intimamente relacionada com uma outra ideia que me surgiu muito mais tarde: que, nomeadamente em Filosofia, muitas vezes *comparamos* o uso das palavras com jogos, cálculos com regras fixas, mas não somos capazes de dizer que quem usa a linguagem *tem que* jogar um deste jogos. — Mas se se diz que a linguagem *só se aproxima* destes cálculos, então corre-se imediatamente o risco de ser mal compreendido. Porque, então, poderá parecer que em Lógica falamos acerca de uma linguagem *ideal*, como se a nossa Lógica fosse uma Lógica para o vazio. — No entanto, a Lógica não trata da linguagem — respectivamente do pensamento — no sentido de que uma das ciências trata de um fenómeno natural, e o mais que podemos dizer é que *construímos* linguagens ideais. Mas aqui a palavra «ideal» pode conduzir a erro, porque isto agora soa como se estas linguagens fossem melhores, mais perfeitas que a nossa linguagem corrente, como se fosse preciso um lógico para finalmente mostrar às pessoas qual é o aspecto de uma genuína proposição.

Mas tudo isto só pode começar a aparecer à sua verdadeira luz quando se tiver obtido uma maior clareza acerca dos conceitos de compreender, de intencionar, de pensar. Então tornar-se-á claro o que nos pode induzir na tentação de pensar (e que a mim me induziu) que quem pronuncia uma proposição e a *intenciona* ou *compreende*, põe a funcionar um cálculo com regras determinadas.

82 A que é que chamo «a regra do acordo com a qual ele procede»? A hipótese que descreve satisfatoriamente o uso que nós observámos que ele faz das palavras; ou a regra que ele consulta quando usa os símbolos; ou aquela que ele indica quando lhe perguntamos que regra usa? — E se a observação não revela claramente qualquer regra e a pergunta fica sem resposta? Porque, à minha pergunta o que é que ele entende por «N», deu-me na verdade uma explicação, mas estava disposto a retirá-la e a alterá-la. — Assim como posso determinar a regra de acordo com a qual ele joga? Ele próprio não a sabe. — Ou melhor: o que é que ainda pode significar aqui a expressão «a regra de acordo com a qual ele procede»?

83 Não lança a analogia entre a linguagem e o jogo uma luz sobre a nossa questão? Podemos muito bem conceber pessoas que se divertem num prado a jogar com uma bola, que começam a jogar alguns jogos conhecidos, jogam outros sem os acabar, entre uns e outros

atiram distraidamente a bola ao ar, correm com a bola uns atrás dos outros, atiram a bola uns aos outros, etc. E uma pessoa agora diria: durante todo este tempo as pessoas no prado jogavam um jogo de bola, e em cada lance guiavam-se por determinadas regras.

E não há também o caso em que jogamos e — «make up the rules as we go along»? E há também aquele em que as mudamos — «as we go along» (1).

84 Eu disse que o emprego de uma palavra não é completamente limitado por regras. Mas qual é o aspecto de um jogo que é completamente limitado por regras, cujas regras não dão lugar a qualquer dúvida, que lhe tapam todos os buracos? — Não podemos conceber uma regra que regule a aplicação da regra? E uma dúvida a que *aquela* regra responde — etc.?

Mas isto não quer dizer que temos uma dúvida pelo facto de a podermos *pensar*. Eu posso conceber perfeitamente que uma pessoa, antes de abrir a porta da sua casa, duvide se atrás dela não se cava um abismo, e tenha que ter a certeza antes de entrar (e pode ser que uma vez já tenha tido razão) — mas isso não faz com que eu nesse caso também duvide.

85 Uma regra é como um sinal postado a meio do caminho. — Não deixa ele também

---

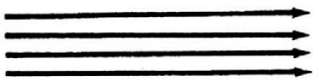
(1) Em inglês no original: «fazer as regras à medida que se joga» [N. do T.].

qualquer dúvida em aberto sobre o caminho que eu tenho que seguir? Mostra a direcção que eu tenho que seguir quando passo por ele, se pela estrada, ou pelo campo ou a corta-mato? Como se determina o sentido em que eu devo segui-lo? Na direcção, por exemplo, do dedo indicador da mão nele desenhada, ou na direcção oposta? — E se em vez de um sinal postado a meio do caminho estiver uma cadeia cerrada de sinais, ou traços de giz que se cruzam no chão? — Há apenas neste caso *uma* interpretação? — Bom, então afinal posso dizer que o sinal não deixa qualquer dúvida em aberto. Ou melhor: às vezes deixa uma dúvida em aberto, outras vezes não. E isto já não é uma proposição filosófica, mas uma proposição empírica.

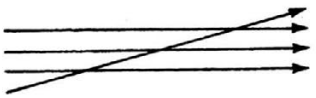
86 O jogo de linguagem (2) pode ser jogado com uma tabela. Tenham agora os símbolos que A dá a B a forma de uma escrita. B tem uma tabela; na primeira coluna estão os símbolos da escrita que são usados no jogo e na segunda as imagens das formas das pedras. A mostra a B um desses símbolos; B procura-o na tabela, olha para a imagem que lhe corresponde, etc. A tabela é, pois, uma regra pela qual ele se guia para executar as ordens de A. — Procurar a imagem na tabela aprende-se por treino, e uma parte deste treino consiste, talvez, em que o aluno aprenda a deslizar o dedo na tabela horizontalmente, da esquerda para a direita;

aprende por assim dizer a traçar uma série de linhas horizontais.

Supõe agora que se introduzem diversas maneiras de ler uma tabela, por exemplo, uma como a já descrita, segundo, pois, o esquema:



e uma outra segundo o esquema:



ou ainda um outro. — Um esquema como este é junto à tabela para regular o seu uso.

Não é possível imaginar outras regras para a explicação *desta?* E, por outro lado, dir-se-á que a primeira tabela, sem o esquema das setas, estava incompleta? E são-no as outras tabelas sem os seus esquemas?

87 Supõe que eu dou a seguinte explicação: «Por «Moisés» entendo eu o homem, se o houve, que conduziu os israelitas para fora do Egipto, seja qual for o nome que ele então tinha e tudo

o mais que ele possa ou não ter feito». — Mas acerca das palavras desta explicação é possível ter dúvidas análogas às que se têm com o nome «Moisés» (a que é que chamas «Egipto», a quem chamas «os israelitas», etc.?). Perguntas deste género também não terminariam, se considerassemos palavras como «vermelho», «escuro», «doce». — «Mas então, se uma explicação não é afinal, o que é que eu compreendo com a sua ajuda? Então a explicação nunca está terminada, afinal ainda não compreendo, nem nunca compreenderei o que é que se quer dizer. — Como se uma explicação pairasse no ar, se não for apoiada por outra. Enquanto que uma explicação pode-se apoiar noutra que já tenha sido dada, nenhuma precisa de uma outra, — a não ser que *se* precise dela para evitar um equívoco. Poder-se-ia dizer: uma explicação serve para afastar um equívoco ou para o impedir — portanto um equívoco que sem ela poderia surgir; mas não para afastar todos os equívocos que eu possa conceber.

Facilmente pode parecer que cada dúvida *revela* só a existência de uma lacuna nos fundamentos, de tal modo que uma compreensão segura só é então possível quando duvidamos de tudo o que *pode* ser duvidado, e a seguir eliminamos estas dúvidas.

O sinal postado a meio do caminho funciona quando, em circunstâncias normais, preenche a sua finalidade.

88 Quando eu digo a uma pessoa «Tu ficas mais ou menos aqui!» — não pode esta explicação funcionar perfeitamente? E não pode qualquer outra falhar?

«Mas então não é a explicação inexacta?» — É; por que se não deve chamar-lhe «inexacta»? Mas compreenda-se o que significa «inexacto»! Não significa «inutilizável». E podemos também reflectir sobre aquilo a que, ao contrário desta explicação, chamamos uma explicação «exacta»! Talvez traçar com giz a fronteira de uma área? Ocorre imediatamente dizer que o traço tem uma certa largura. Exacto seria, então, uma fronteira de cor. Mas neste caso esta exactidão ainda funciona? Em ponto morto? E também ainda não determinámos o que é que se deve entender por ultrapassar a linha exacta da fronteira; como se determina, com que instrumentos, etc.

Compreendemos o que quer dizer pôr um relógio de algibeira na hora exacta; ou acertá-lo para ser exacto. Mas se se pergunta: é esta exactidão uma exactidão ideal ou até que ponto o que se aproxima dela? Então poder-se-ia falar de medidas do tempo nas quais se atinge, como diríamos, uma outra e maior exactidão do que com o relógio de algibeira, em que as palavras «pôr o relógio na hora exacta» têm um outro sentido, embora aparentado, em que «ler as horas» é um outro processo, etc. — Se eu digo a uma pessoa: «Deves ser mais pontual ao almoço; sabes que ele começa exactamente à uma hora», não se fala aqui realmente em

exactidão? Só por se poder dizer: «Pensa na determinação do tempo no laboratório, ou no observatório; *aí* vês tu qual é o sentido de *exactidão*»?

«Inexacto» é, de facto uma censura e «exacto» um louvor. E isto significa que o inexacto não atinge tão perfeitamente o seu fim como o que é mais exacto. Aqui tudo depende, claro, do que se chama «fim». Sou inexacto se especificar a distância da Terra ao Sol com um metro a menos ou se der a um carpinteiro a largura de uma mesa com 0,001 mm a menos?

O ideal da exactidão não é *unívoco*, não sabemos como o devemos conceber, a não ser que tu próprio determines o que é que receberá este nome. Mas vai-te ser difícil fazer uma determinação destas; uma que te satisfaça.

89 Com estas reflexões chegámos ao ponto em que se põe o problema: até que ponto é a Lógica algo de sublime?

Porque a Lógica parecia ter uma profundidade peculiar, um significado universal. Parecia estar no fundo de todas as ciências. — A Lógica investiga, assim, a essência de todas as coisas. Pretende ver as coisas até pelo fundo e não se deve ocupar com o isto ou aquilo da ocorrência factual. — Não surge de um interesse pelos factos ocorridos na natureza, nem de uma necessidade de aprender conexões causais, mas de uma aspiração a compreender o fundamento, ou a essência de tudo o que é dado na experiência. Mas não como se para

isso tivessemos que descobrir novos factos: para a nossa investigação é muito mais essencial não querer aprender com ela nada de *novo*. O que queremos *compreender* está já aberto diante dos nossos olhos. Em certo sentido é *isso* o que parecemos não compreender.

St. Agostinho (*Confissões* XI/14) diz: «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio». — Isto não se poderia dizer de um problema científico (como o de determinar o peso específico do hidrogénio). Aquilo que sabemos se ninguém nos perguntar, e que já não sabemos se tivermos que explicá-lo, é algo que temos que *trazer à consciência*. (E obviamente é algo que, por um motivo qualquer, dificilmente trazemos à consciência).

90 Para nós é como se o nosso olhar tivesse que *penetrar através* dos fenómenos: mas a nossa investigação não se dirige para os *fenómenos* mas, poder-se-ia dizer, para a *«possibilidade»* dos fenómenos. Isto significa que o que trazemos à consciência são os *géneros de proposições* que fazemos acerca dos fenómenos. Por isso também St. Agostinho traz à consciência os diversos géneros de proposições que se fazem acerca da duração dos acontecimentos, sobre o seu passado, o seu presente ou o seu futuro. (E estas não são, naturalmente, proposições *filosóficas* sobre o tempo, o passado, o presente e o futuro).

Por isso a nossa investigação é uma investigação gramatical. E esta investigação ilumina o nosso problema por afastar uma possível má-compreensão. Uma má-compreensão que diz respeito ao uso de palavras, provocada, entre outras coisas, por certas analogias entre formas de expressão em domínios diferentes da nossa linguagem. — Algumas podem ser eliminadas substituindo uma forma de expressão por outra; pode chamar-se a isto uma «análise» da nossa forma de expressão, porque o processo se assemelha às vezes a uma decomposição.

91 Mas agora pode criar-se a aparência de que existe uma análise terminal das nossas formas linguísticas e, portanto, *uma* forma perfeitamente decomposta da expressão. Como se as nossas formas habituais de expressão estivessem, essencialmente, por analisar; como se nelas existisse algo oculto que devesse ser trazido à luz e que, uma vez isto feito, a nossa expressão fica perfeitamente esclarecida e o nosso trabalho resolvido.

Dito de outra maneira: uma possível má-compreensão é eliminada ao tornarmos a nossa expressão mais exacta; mas pode parecer que aspiramos a um determinado estado de exactidão perfeita; como se isso fosse de facto a meta da nossa investigação.

92 Isto exprime-se na pergunta pela *essência* da linguagem, da proposição, do pensamento.

— Se também nós tentamos, nas nossas investigações, compreender a essência da linguagem — a sua função, a sua estrutura — *isso* não é, no entanto, o que aquela pergunta tem em vista. Nela vê-se a essência, não como algo que está exposto já à luz do dia, e a que se pode dar um arranjo *panorâmico*, mas como algo que jaz *debaixo* da superfície, apenas no interior, aquilo que vemos quando o nosso olhar penetra através da coisa e que é suposto ser escavado pela análise.

«A essência está-nos aculta»: é esta a forma que toma agora o nosso problema. Nós perguntamos «*O que é* a linguagem»? «*O que é* a proposição»? E a resposta a estas perguntas tem de ser dada de uma vez por todas e independentemente de qualquer experiência ulterior.

93 Uma pessoa poderia dizer: «Uma proposição é o que há de mais quotidiano no mundo» e uma outra: «Uma proposição é algo de muito estranho!». — E esta é simplesmente incapaz de ver como é que as proposições funcionam. Porque as formas que usamos na nossa linguagem acerca de proposições e acerca do pensamento lhe impedem o caminho.

Por que é que dizemos que a proposição é algo de estranho? Por um lado por causa do imenso significado que lhe é dado. (O que é correcto). Por outro lado, este significado juntamente com uma má-compreensão da lógica da linguagem seduz-nos a pensar que a proposição

tem que produzir algo de extraordinário, de único. — Por uma *má-compreensão* parece-nos que a proposição *faz* algo de insólito.

94 «Uma coisa estranha, a proposição!» aqui se vê já como a teoria vai tender para o sublime para pressupor um meio intermédio puro entre o *sinal* proposicional e os factos. Ou até uma tendência para querer purificar, sublimar o próprio sinal proposicional. — Porque as nossas formas de expressão, ao levarem-nos a caçar quimeras, impedem-nos de muitas maneiras, de ver que as coisas habituais também funcionam.

95 «Pensar tem que ser algo de único». Se dizemos, e temos em mente que as coisas se passam assim e assim, então não nos detemos diante do facto — mas temos em mente que *isto e isto é assim e assim*. Este paradoxo (que de facto tem a forma de uma evidência) pode ser expresso também desta maneira: é possível *pensar* aquilo que não é o caso.

96 À ilusão particular, aqui referida, vêm juntar-se outras, de muitos outros lados. O pensamento, a linguagem, aparecem-nos como sendo um correlato único, uma imagem do mundo. Os conceitos proposição, linguagem, pensamento, mundo, etc., seguem-se uns aos outros, sendo cada um equivalente ao outro. (Mas para que é que se usam agora estas palavras?

Falta o jogo de linguagem em que poderiam ser aplicadas).

97 Há uma auréola à volta do pensamento. — A sua essência, a Lógica, representa uma ordem, de facto a ordem a priori do mundo, isto é, a ordem das *possibilidades* que têm que ser comuns ao Mundo e ao pensamento. Mas parece que esta ordem tem que ser *supremamente simples*. É a ordem que *precede* toda a experiência, que corre ao longo de toda a experiência, à qual não se deve pegar nada do que é turvo e incerto na experiência. — Tem que ser do mais puro cristal. Mas este cristal não parece ser uma abstracção, mas algo de concreto, de facto o mais concreto, como a coisa *mais dura* que há. (*Tractatus Logico-Philosophicus*, No. 5.5563).

Estamos debaixo da ilusão de que o peculiar, o profundo, o essencial da nossa investigação, reside no facto de ela tentar captar a essência incomparável da linguagem, isto é, a ordem que relaciona entre si os conceitos de proposição, palavra, inferência, verdade, experiência, etc. Esta ordem é uma *Super*-ordem entre, por assim dizer, *super*-conceitos. Enquanto as palavras «linguagem», «experiência», «mundo», se têm uma aplicação, ela tem que ser tão humilde como a das palavras «mesa», «candeeiro», «porta».

98 Por um lado é claro que cada proposição da nossa linguagem «está em ordem tal como

está». Isto é, não *aspiramos* a um ideal, como se as nossas vagas proposições habituais ainda não tivessem um sentido irrepreensível, e que só nós pudessemos construir uma linguagem perfeita — Por outro lado parece claro que, onde há sentido, tem de haver uma ordem perfeita. — Logo, a ordem perfeita esconde-se também na mais vaga das proposições.

99 Poder-se-ia dizer que o sentido de uma proposição pode, claro, deixar isto ou aquilo em aberto, mas a proposição tem de ter *um* sentido determinado. Um sentido indeterminado não seria *de facto* um sentido. — Analogamente, uma imprecisa linha de fronteira não é de facto uma linha de fronteira. O raciocínio é talvez o seguinte: se eu digo «fechei o homem à chave no quarto — só deixei *uma* porta aberta», então não o fechei de facto no quarto. Só dá a aparência de estar fechado. Ser-se-ia inclinado a dizer: «não fizeste absolutamente nada». Uma linha de fronteira que tem um buraco é tão boa como *nenhuma*. Mas é isto, de facto, verdade?

100 «Se as regras são vagas, então não há de facto um jogo» — Mas não há de facto um jogo? — «Sim, talvez lhe chames jogo, mas, em todo o caso, não é de facto um jogo perfeito», isto é, agora contém de facto impurezas e o meu interesse é pelo que estava antes das impurezas. — Mas eu quero dizer: há uma má-compreensão do papel que desempenha o ideal

na nossa linguagem, isto é, chamar-lhe-íamos também um jogo, mas estamos cegos pelo ideal e por isso não vemos com nitidez a aplicação real da palavra «jogo».

101 A Lógica — gostaríamos de dizer — não pode ser vaga. Vivemos assim na ideia de que se *tem* que encontrar o ideal na realidade, enquanto ainda não se vê *como* é que ele lá se encontra e não se compreende a essência deste «tem». Acreditamos que tem que se encontrar na realidade porque acreditamos já vê-lo nela.

102 As regras claras e rigorosas da estrutura lógica da proposição surgem-nos como ocultas no plano de fundo, na atmosfera, do acto de compreensão. Agora já as vejo (ainda que só através desta atmosfera) uma vez que compreendo o símbolo, que quero dizer algo com ele.

103 O ideal está irremovivelmente preso aos nossos pensamentos. Não pode sair deles. Voltas sempre para trás. O exterior não existe; no exterior falta o ar. — Isto donde vem? A ideia assenta sobre o nariz como um par de óculos e o que vemos, vemos através deles. Não nos ocorre tirá-los.

104 Ao objecto é atribuído um predicado que está no método de representação daquele. Impressionados pela possibilidade de comparar,

julgamos ter a percepção de um estado de coisas da mais alta generalidade.

105 Quando julgamos ter que encontrar aquela ordem, o ideal, na linguagem corrente, ficamos insatisfeitos com o que se chama habitualmente «proposição», «palavra», «símbolo», etc.

A proposição, a palavra, de que trata a Lógica, tem que ser algo afiado e puro. A essência do símbolo *autêntico* torna-se num quebra-cabeças. — É talvez a imagem mental do símbolo? Ou a imagem mental no momento presente?

106 Aqui torna-se difícil, por assim dizer, conservar a cabeça no seu lugar, de modo a ver que temos que ficar pelos objectos do pensamento de todos os dias, para não cairmos no desvio onde nos parece termos que descrever a subtileza suprema que, de facto, com os nossos meios, não podemos descrever. Como se tivessemos que realizar com os dedos uma teia de aranha partida.

107 Quanto mais exactamente consideramos a linguagem real, mais forte se torna o conflito entre ela e a nossa exigência. (A pureza cristalina da Lógica não se me *revelou na experiência*, era antes uma exigência). O conflito torna-se insuportável; a exigência corre o risco de se tornar vazia. — Aqui o gelo está polido, falta o atrito, e assim, em certo sentido, as condições são ideais; mas, exactamente

por isso, também não podemos andar. Nós queremos andar, por isso precisamos de *atrito*. Regressar à terra áspera!

108 Reconhecemos que aquilo a que chamamos «proposição», «linguagem», não constitui a unidade formal que eu tinha concebido, mas é antes uma família de construções mais ou menos aparentadas entre si. — Mas assim em que é q̄ a Lógica agora se transforma? O seu rigor parece desfazer-se. — E, nesse caso, não desaparece completamente? Como é q̄ pode a Lógica perder o seu rigor? Naturalmente não por lhe tirarmos um pouco de rigor. — O *preconceito* da pureza cristalina só pode ser ultrapassado se rodarmos completamente o eixo da nossa investigação. (Poder-se-ia dizer: o eixo tem que ser rodado, mas o ponto fixo é a necessidade real dos homens).

A filosofia da Lógica fala de proposições e palavras da mesma maneira que o fazemos na vida corrente, quando dizemos, por exemplo, «Aqui está escrita uma frase em chinês» ou «Não, isso só parece ser uma escrita, de facto é um ornamento», etc.

Nós falamos do fenómeno espacial e temporal da linguagem ,não de um fantasma a-espacial e intemporal. [Nota à margem: É claro que uma pessoa se pode interessar por um fenó-

---

Nota para o § 108:

Faraday, in *The Chemical History of a Candle:* «Water is one individual thing — it never changes».

meno de diversas maneiras]. Falamos acerca dela como acerca das figuras do jogo de xadrez, em q especificamos as regras do jogo mas não descrevemos as propriedades físicas das peças.

A pergunta «O que é realmente uma palavra?» é análoga à pergunta «O que é uma figura de xadrez»?

109 Correcto foi não deixar a nossa investigação ser uma investigação científica. A experiência de «que é possível, contra o nosso preconceito, pensar isto e aquilo» — seja o que for — não nos podia interessar. (A concepção pneumática do pensamento). E não devemos produzir nenhuma espécie de teoria. Na nossa investigação não deve haver nada de hipotético. Toda a *explicação* tem que acabar e ser substituída apenas pela descrição. E esta descrição recebe a sua luz, isto é, a sua finalidade, dos problemas filosóficos. É claro que estes não são problemas empíricos, a sua solução estará antes no conhecimento do modo como a nossa linguagem funciona, de maneira a que de facto este modo seja reconhecido — *apesar de* um instinto para o não compreender. Estes problemas serão resolvidos não pela adução de novas experiências, mas pela compilação do que é há muito conhecido. A Filosofia é um combate contra o embruxamento do intelecto pelos meios da nossa linguagem.

110 «A linguagem (ou o pensamento) é algo de único» — isto revela-se ser uma supersti-

ção (*não* um erro!) ela própria provocada por ilusões gramaticais.

E o pathos agora recai nestas ilusões, nestes problemas.

111 Os problemas, que surgem de uma má interpretação das nossas formas linguísticas, têm o carácter da *profundidade*. São perturbações profundas, cujas raízes são tão profundas em nós como as formas da nossa linguagem, e o seu significado é tão grande como a importância da nossa linguagem. — Façamos a pergunta: por que é que temos a sensação de que uma piada da gramática é *profunda?* (E é esta, de facto, a profundidade filosófica).

112 Uma analogia, que foi incorporada nas formas da nossa linguagem, produz uma aparência enganadora, e isto perturba-nos: «Mas não é *assim*»!, dizemos nós. «Mas tem que *ser assim*»!

113 «Mas é *assim* —», volto eu sempre a dizer-me. Parece-me que se eu olhasse com *absoluto rigor* para este facto, se eu conseguisse pô-lo em foco, teria que captar a essência da coisa.

114 *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.5: «A forma geral da proposição é: as coisas passam-se assim e assim». — Este é o género de proposição que repetimos a nós próprios vezes sem conta. Julgando seguir sempre de novo a natu-

reza, vamos apenas ao longo da forma através da qual a vemos.

115 Estavamos presos a uma *imagem*. E dela não podíamos sair, porque ela própria estava na nossa linguagem, a qual nos parecia repeti-lo implacavelmente.

116 Quando os filósofos usam uma palavra — «saber», «ser», «objecto», «eu», «proposição», «nome» — e procuram captar a *essência* da coisa, devemo-nos sempre perguntar: na linguagem onde vive, esta palavra é de facto sempre assim usada?

Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico ao seu emprego quotidiano.

117 Uma pessoa diz-me: «Mas tu compreendes esta expressão? O sentido em que tu a conheces também eu a uso». — Como se o sentido fosse um anel de vapor que acompanha a palavra, e que é transposto para cada uma das suas aplicações.

Quando, por exemplo, uma pessoa diz que a proposição «Isto está aqui» (ao apontar para um objecto diante de si) faz para ela sentido, então pode perguntar-se sob que condições especiais é que se usa de facto esta proposição. É nestas que ela faz sentido.

118 Donde provem a importância da nossa investigação, uma vez que ela parece destruir tudo o que é interessante, isto é, tudo o que é grande e importante? (Como todos os traba-

lhos de construção, que só deixam atrás de si algumas pedras e lixo)! Mas só destruímos castelos no ar, libertando o terreno da linguagem em que assentavam.

119 Os resultados da Filosofia são a descoberta da simples falta de sentido e das bolhas feitas pelo intelecto ao chocar com as fronteiras da linguagem. Elas, as bolhas, levam-nos a reconhecer o valor daquela descoberta.

120 Quando eu falo acerca de linguagem (da palavra, da proposição, etc.) tenho de falar a linguagem de todos os dias. É esta linguagem um pouco grosseira, material, para exprimir aquilo que queremos dizer? *E como é que se constrói uma outra?* — E que notável que é podermos de todo fazer alguma coisa com a que temos!

O facto de nas minhas explicações acerca da linguagem já ter que usar toda a linguagem (e não uma linguagem preparativa, preliminar) já mostra que eu só do exterior posso argumentar acerca da linguagem.

Mas então como é que nos podem estas exposições satisfazer? — Bem, as tuas perguntas também já eram formuladas nesta linguagem, tinham que ser expressas nesta linguagem, quando havia alguma coisa a perguntar!

E os teus escrúpulos resultam de uma má-compreensão.

As tuas perguntas referem-se a palavras e por isso tenho que falar de palavras.

Poder-se-ia dizer: não se trata da palavra, mas do seu sentido; e pensa no sentido como uma coisa do mesmo género que o da palavra, ainda que também diferente dela. Aqui a palavra, aqui o sentido. O dinheiro e a vaca, que com ele se pode comprar. (Mas por outro lado: o dinheiro e o seu uso).

121 Poder-se-ia querer dizer: se a Filosofia trata do uso da palavra «Filosofia», então, tem que haver uma filosofia de segunda ordem. Mas, de facto, não é assim; este caso corresponde ao da Ortografia, que também tem que ver com a palavra «Ortografia», mas não é uma ortografia de segunda ordem.

122 Umas das fontes principais de incompreensão reside no facto de não termos uma *visão panorâmica* do uso das nossas palavras. A nossa gramática não se deixa ver panoramicamente. — A representação panorâmica facilita a compreensão, a qual de facto consiste em «vermos as conexões». Daí a importância de se encontrar e de se inventar *termos intermédios*.

O conceito da representação panorâmica tem para nós um significado fundamental. Designa a nossa forma de representação, a maneira como vemos as coisas. (É isto uma «maneira de ver o Mundo»)?

123 Um problema filosófico tem a seguinte forma: «Não me sei orientar».

124 De nenhuma maneira deve a Filosofia tocar no uso real da linguagem; só o pode enfim descrever.

Assim, também não o pode fundamentar. A Filosofia deixa tudo ser como é.

Deixa também a Matemática ser como é, e nenhuma descoberta matemática faz progredir a Filosofia. Um «Problema capital da Lógica Matemática» é para nós um problema da Matemática, como qualquer outro.

125 Não pertence à Filosofia resolver uma contradição por meio de uma descoberta matemática ou lógico-matemática. Tem antes que permitir a visão panorâmica do estado da Matemática que nos perturba, o estado de coisas *antes* da solução da contradição. (E com isto não se foge a uma dificuldade).

O facto fundamental é este: nós estipulamos regras, uma técnica, para um jogo e depois, ao seguirmos as regras, as coisas não se passam como tínhamos suposto. Estamos como que presos nas nossas próprias regras.

É esta prisão nas nossas regras que queremos compreender, isto é, ter dela uma visão panorâmica.

Esclarece o nosso conceito de querer-dizer naqueles casos em que as coisas se passam diferentemente do que tínhamos querido dizer com elas, do que tínhamos previsto. É o que dizemos quando, por exemplo, uma contradição surge: «Não foi isso o que eu quis dizer».

O problema filosófico é o estatuto civil da contradição ou o seu estatuto na sociedade civil.

126 A Filosofia, de facto, apenas apresenta as coisas e nada esclarece nem nada deduz. — E uma vez que tudo está à vista, também nada há a esclarecer. Porque aquilo que está talvez oculto, não nos interessa.

Poder-se-ia também chamar Filosofia a tudo o que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções.

127 O trabalho do filósofo consiste em reunir memórias para um determinado fim.

128 Se se quisesse estabelecer *teses* em Filosofia, nunca seria possível discuti-las porque todos estariam de acordo com elas.

129 Os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultos, devido à sua simplicidade e familiaridade. (E isto porque não se repara no que está sempre diante dos olhos). Ao investigador não ocorre quais são os fundamentos reais da sua investigação, a não ser que isso já lhe tenha ocorrido uma vez. — E isto significa que não nos impressiona aquilo que, uma vez visto, aparece como sendo o aspecto mais saliente e mais forte.

130 Os nossos simples e claros jogos de linguagem não são estudos preliminares para uma regulamentação futura da linguagem — como se fossem uma primeira aproximação, sem ter em conta o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem são muito mais *objectos de comparação*, que por semelhança e dissemelhança irão esclarecer os factos da nossa linguagem.

131 Só podemos escapar à injustiça ou ao vazio das nossas asserções se apresentarmos o modelo como aquilo que é, como objecto de comparação — como, por assim dizer, um padrão de medida, e não como um preconceito ao qual a realidade *tem que* corresponder. (O dogmatismo em que se cai tão facilmente em Filosofia).

132 Queremos impor uma ordem no nosso saber acerca do uso da linguagem, uma ordem para um certo fim uma de muitas ordens possíveis, não *a* ordem. Para este fim iremos constantemente *acentuar* distinções em que podemos facilmente não reparar, devido às formas habituais da nossa linguagem. Pode assim dar-se a aparência de que consideramos como sendo a nossa missão a reforma da linguagem.

Uma tal reforma para fins práticos determinados, o melhoramento da nossa terminologia para evitar no uso quotidiano equívocos, é certamente possível. Mas estes não são os casos que temos que considerar. As confusões

que nos ocupam surgem quando a linguagem está como que em ponto morto, não quando funciona.

133 Não queremos refinar ou completar de maneira nunca vista o sistema de regras para o uso das nossas palavras.

Mas a clareza a que aspiramos é, no entanto, uma clareza *perfeita*. Mas isto apenas significa que os problemas filosóficos devem *perfeitamente* desaparecer.

A descoberta autêntica é a que me torna capaz de terminar o trabalho filosófico quando eu quero, de pôr a Filosofia em paz consigo própria, de modo a não ser fustigada por questões que a põem *a ela própria* em questão. Através de exemplos que constituem uma série que pode ser terminada mostrar-se-á a existência de um método. — Os problemas serão resolvidos (as dificuldades ultrapassadas), não *um* problema.

Não há *um* método mas há na Filosofia de facto, métodos, tal como há diversas terapias.

134 Considere-se a proposição: «As coisas passam-se assim e assim». — Como é que eu posso dizer que esta é a forma geral da proposição? Antes de tudo é *ela própria* uma proposição, uma frase em português, com sujeito e predicado. Mas como é que esta frase é usada, nomeadamente na linguagem de todos os dias? Porque foi *aí* que a fui buscar!

Diz-se, por exemplo: «Ele explicou-me a sua situação, disse que as coisas se passam assim e assim e que por isso precisa de um empréstimo». Assim também se pode dizer que aquela frase substituía umas asserções quaisquer. É usada como um *esquema* proposicional, embora *só* pelo facto de ter a estrutura de uma frase em português. Sem dúvida que também se poderia dizer. «O caso é isto e isto» ou «As coisas estão assim e assim», etc. Poder-se-ia também fazer uso, como se faz na lógica simbólica, de apenas uma letra, uma variável. Mas ninguém chama à letra «p» a forma geral de uma proposição. Como se disse: «As coisas passam-se assim e assim» era-o porque é ela própria aquilo a que se chama uma frase em português. Mas embora seja uma proposição, só tem aplicação como sinal proposicional. Dizer que esta proposição concorda com a realidade (ou não concorda) seria obviamente destituído de sentido, e serve também para ilustrar que *uma* característica do nosso conceito de proposição é *soar como uma proposição*.

135 Mas, então, não temos um conceito do que é uma proposição, do que é que entendemos por «proposição»? — Temos, na mesma medida em que temos um conceito do que entendemos por «jogo». Se nos perguntam o que é uma proposição — seja a nós próprios ou a outrem a quem tenhamos de responder — daremos exemplos e, entre estes, também aquilo a que

poderia chamar séries de proposições definidas por indução; é desta maneira que se tem um conceito de proposição. (Compara o conceito de número).

136 No fundo, dizer que «As coisas passam-se assim e assim» é a forma geral da proposição é o mesmo do que dar a explicação: uma proposição é tudo aquilo que pode ser verdadeiro ou falso. Assim, em vez de eu dizer «As coisas...» também poderia ter dito: «Isto e aquilo é verdadeiro». (Mas também: «Isto e aquilo é falso»). Mas, no entanto

«p» é verdadeira = p
«p» é falsa = não-p

E dizer que uma proposição é tudo aquilo que pode ser verdadeiro ou falso vem a ser: uma proposição chamamos àquilo a que *na nossa linguagem* se aplica o cálculo das funções de verdade.

E agora parece que a explicação — uma proposição é aquilo que pode ser verdadeiro ou falso — determina o que é uma proposição, ao dizer: aquilo que se ajusta ao conceito de «verdadeiro» ou aquilo a que se ajusta o conceito de «verdadeiro», é uma proposição. Assim é como se tivessemos um conceito de verdadeiro e falso com a ajuda do qual pudessemos determinar o que é uma proposição e o que não é. Aquilo que *engrena* (como na roda den-

tada) no conceito de verdade, é uma proposição.

Mas esta imagem é má. É como se se dissesse: «O rei no xadrez é *a* figura à qual se pode dizer xeque». Mas isso também pode significar que, no nosso jogo de xadrez, só damos xeque ao rei: tal como a proposição de que só uma *proposição* pode ser verdadeira só poder dizer que nós só predicamos «verdadeiro» e «falso» daquilo a que chamamos uma proposição. E o que é uma proposição é, *num* sentido, determinado pelas regras da sua construção (por exemplo, em português) e, num outro sentido, pelo uso do seu símbolo no jogo de linguagem. E o uso das palavras «verdadeiro» e «falso» pode ser também uma parte constituinte do jogo, e que para nós *pertence* à proposição mas que não se lhe «ajusta». Como também pederíamos dizer: dar o xeque *pertence* ao nosso conceito de rei do xadrez (como se fosse uma parte constituinte deste). Dizer que dar o xeque não se *ajusta* ao nosso conceito dos peões significaria que um jogo, em que se desse xeque aos peões, em que, digamos, perde aquele que perder os seus peões — que um jogo destes seria desinteressante, ou estúpido, ou demasiado complicado, ou qualquer outra coisa.

137 E quando aprendemos a determinar o sujeito de uma proposição fazendo a pergunta «Quem ou que...»? — Aqui há já um «*ajustar-se*» do sujeito a esta pergunta, de contrário como

poderíamos vir a saber pela pergunta o que o sujeito é? Da mesma maneira chegamos a saber qual é a letra do alfabeto que vem depois de «K» recitando o alfabeto até «K». Em que medida é que se ajusta o «L» a essa série de letras? — E *nessa medida* poder-se-ia dizer que «verdadeiro» e «falso» se ajustam à proposição; e poder-se-ia ensinar uma criança a distinguir proposições de outras expressões dizendo-lhe: «Pergunta-te se a seguir podes dizer «é verdadeiro». Se estas palavras se ajustam, então é uma proposição». (E também se podia ter dito: Pergunta-te se antes se podem pôr as palavras «*é assim* que se passam as coisas»).

138 Mas não pode a denotação, que eu compreendo, de uma palavra, ajustar-se à conotação, que eu compreendo, de uma proposição? Ou o sentido de uma palavra ao sentido de uma outra? — Certamente que se o sentido é o *uso* que fazemos de uma palavra, então é absurdo falar de um tal «ajustar-se». Mas nós *compreendemos* o sentido de uma palavra quando a ouvimos ou pronunciamos; captamo-lo de um golpe; e o que assim captamos é muito diferente do «uso» estendido ao longo do tempo!

Nota para o § 138:

Sou obrigado a *saber* se compreendo ou não uma palavra? Não sucede também que imagino ter compreendido uma palavra (o mesmo do que ter compreendido um certo género de cálculo) e depois venho a ver que a não tinha compreendido? («Julguei saber o que é movimento «relativo» e «absoluto», mas vejo agora que não sei»).

139 Se uma pessoa, diz a palavra «cubo», por exemplo, eu sei qual é o sentido da palavra. Mas pode então ocorrer-me toda a *aplicação* da palavra, quando eu a compreendo *assim?* Sim, mas, por outro lado, não é o sentido da palavra também determinado por esta aplicação? E podem estas maneiras de determinar o sentido contradizer-se? Pode aquilo que captamos *de um golpe* concordar com uma aplicação, ajustar-se-lhe, não se lhe ajustar? E como pode aquilo que num momento temos presente, aquilo que num momento nos ocorre, ajustar-se a uma *aplicação?*

O que é então aquilo que de facto nos ocorre, quando *compreendemos* uma palavra? Não é como que uma imagem? Pode não *ser* uma imagem?

Ora supõe que ao ouvires a palavra «cubo» te ocorre uma imagem como o desenho de um cubo. Até que ponto é que esta imagem pode ajustar-se a uma aplicação da palavra «cubo», ou não se ajustar? — Talvez respondas «É sim-

---

Notas para o § 139:

(a) «Eu julgo que neste caso a palavra correcta é...». Não mostra isto que o sentido de uma palavra é qualquer coisa que nos ocorre, e que é, por assim dizer, a imagem exacta que queremos usar aqui? Supõe que eu estava a escolher entre as palavras «imponente», «digno», «orgulhoso», «venerável» — não é como se eu tivesse que escolher um desenho numa pasta de desenhos? — Não; o facto de se falar da *palavra justa* não *mostra* a existência de qualquer coisa que, etc. É-se antes inclinado a falar daquele qualquer coisa em forma de imagem, porque se pode sentir uma

ples; — se esta imagem me ocorre, e eu aponto para um prisma triangular por exemplo, e digo que é um cubo, então esta aplicação da palavra não se ajusta à imagem». — Mas não se ajusta? Escolhi intencionalmente este exemplo de modo a tornar fácil imaginar um *método de projecção*, de acordo com o qual a imagem afinal se ajusta.

A imagem do cubo *sugeriu* na verdade uma certa aplicação, mas eu podia também usar a imagem de outra maneira.

140 Mas de que espécie foi então o meu erro? Aquele erro? Aquele erro que se podia exprimir da seguinte maneira: eu ter acreditado que a imagem me impunha uma determinada aplicação. Como pude acreditar nisso? Em que é que *acreditei*? Há então uma imagem, ou algo de parecido com uma imagem, que nos impõe uma determinada aplicação, e o meu erro consistiu apenas numa troca de imagens? — Poderíamos também estar inclinados a usar a expressão seguinte: no máximo, estamos de-

---

palavra como justa; por que muits vezes se escolhe entre palavras como se escolhe entre imagens semelhantes mas não idênticas; porque muitas vezes se usam imagens em vez de palavras, ou para ilustrar palavras, etc.

(b) Eu vejo uma imagem; representa um homem de idade que, apoiado no seu bastão, sobe um caminho íngreme. — E como assim? O aspecto não seria o mesmo se ele tivesse vindo nessa posição a resvalar pela estrada abaixo? Um marciano talvez descrevesse a imagem desta maneira. Dispenso-me de explicar porque é que *nós* não a descrevemos assim.

baixo de uma imposição psicológica, mas não lógica. E assim parece perfeitamente que conhecemos dois géneros de casos.

O que é que consegui, então, com o meu argumento? Chamou-nos à atenção (recordou-nos) que em certas circunstâncias estavamos dispostos a chamar «aplicação da imagem do cubo» a um processo diferente daquele em que tínhamos primitivamente pensado. O nosso «acreditar que a imagem nos impõe uma determinada aplicação» consistiu então em que só nos ocorreu um caso e mais nenhum. «Há também uma outra solução» significa: há também outra coisa à qual eu estou disposto a chamar «solução»; à qual eu estou disposto a aplicar esta e aquela imagem, esta e aquela analogia, etc.

E o essencial é vermos que, ao ouvirmos a palavra, nos pode ocorrer o mesmo objecto e, no entanto, a sua aplicação, ser uma outra. E tem então *o mesmo* sentido em ambas as vezes? Julgo que diremos que não.

141 E se nos ocorre não só a imagem do cubo mas também, com ela, o método de projecção? — Como é que posso imaginar este caso? Talvez vendo diante de mim um esquema do género de projecção. Talvez uma imagem com dois cubos ligados entre si pelos raios da projecção. — Mas avanço realmente com isso? Não posso também pensar outras aplicações deste esquema? — Sim, mas então não pode *uma aplicação ocorrer-me?* Pode, apenas temos que

alcançar uma maior clareza acerca do nosso emprego *desta* expressão. Supõe que eu discuto com uma pessoa diversos métodos de projecção, para que ela a seguir os utilize, e perguntemo-nos em que momento diremos que lhe ocorre *o* método de projecção que eu tenho em mente.

Para este caso reconhecemos dois géneros de critérios: por um lado a imagem (seja de que género for) que lhe ocorre num dado instante; por outro lado, a aplicação que, com o decorrer do tempo, ela faz desta imagem. (E não é agora claro que é completamente inessencial que esta imagem lhe ocorra na imaginação e não como um desenho que está diante de si no papel, ou como um modelo; ou como um modelo que ele tenha construído)?

Mas podem a imagem e a aplicação colidir? Podem colidir na medida em que a imagem nos cria uma expectativa de aplicação, porque em geral *desta* imagem os homens fazem *esta* aplicação.

Quero dizer: aqui há um caso *normal* e casos anormais.

142 O uso das palavras só nos é prescrito nos casos normais; nós sabemos, não temos qualquer dúvida acerca do que, neste ou naquele caso, temos que dizer. Quanto mais anormal for o caso, tanto mais duvidoso se torna saber o que é que então se deve dizer.

E se as coisas se passassem de uma maneira completamente diferente do que na rea-

lidade se passam — se, por exemplo, não houvesse uma expressão característica da dor, do medo, da alegria; se a regra se tornasse em excepção e a excepção em regra, ou se ambas aparecessem aproximadamente com a mesma frequência — então o espírito dos nossos jogos de linguagem estaria perdido. — O espírito do processo de determinar o preço de uma fatia de queijo, a partir da posição do ponteiro de uma balança, estaria perdido se acontecesse frequentemente que, sem uma causa aparente, estas fatias crescessem ou encolhessem. Esta observação tornar-se-á mais clara quando falarmos de coisas como a relação entre a expressão e o sentimento, e coisas semelhantes.

143 Consideremos agora este género de jogo de linguagem: B, por ordem de A, tem que escrever séries de símbolos construídos a partir de uma determinada lei.

A primeira destas séries tem que ser a dos números naturais escritos em notação decimal. Como é que ele aprende a compreender esta notação? — Começa-se por escrever para ele algumas séries de números e pede-se-lhe que as copie. (Não te sintas chocado com a expressão «séries de números», não está aqui usada incorrectamente!). E aqui já há uma reacção normal e uma reacção anormal da pessoa que aprende. — Primeiro talvez guiemos, com a nossa, a mão dela, ao escrever a série de 0 a 9; e então a *possibilidade de comunicação* dependerá do facto de ela autonomamente continuar

a escrever. E aqui poder-se-ia, por exemplo, imaginar que ele de facto autonomamente copia algarismos, mas não a partir da série, umas vezes um, umas vezes outro, sem regra. E *aqui* acaba a comunicação. — Ou então a pessoa comete «*erros*» na ordem em que os algarismos se sucedem na série. A diferença entre este e o primeiro caso é naturalmente apenas a frequência. — Ou, então, ele faz um erro *sistemático*, escreve, por exemplo, só o segundo de dois números dados; ou copia a série 0, 1, 2, 3, 4, 5,... da seguinte maneira: 1, 0, 3, 2, 5, 4,.... Aqui já estaremos tentados a dizer que ela compreendeu *erradamente*.

Mas repara: não há uma linha nítida de fronteira entre um erro sistemático e um erro sem regra, isto é, entre aquilo a que estás inclinado a chamar «erro sem regra» e «erro sistemático».

Pode-se talvez desabituá-la do erro sistemático (como de um vício). Ou aceita-se a sua maneira de copiar e tenta-se ensinar-lhe a maneira normal como uma forma anómala, uma variante da sua. — E aqui pode também terminar a capacidade de aprendizagem do nosso aluno.

Nota para o § 143:

Aquilo que temos a dizer para esclarecer o significado, quero dizer, a importância de um conceito, são muitas vezes factos da natureza de uma extraordinária generalidade, que, devido à sua grande generalidade, mal chegam a ser mencionados.

144 O que é que eu quero então dizer quando digo que «aqui *pode* terminar a capacidade de aprendizagem do aluno»? É uma afirmação que faço a partir da minha própria experiência? Claro que não. (Ainda mesmo que tivesse feito essa experiência). O que é que então estou a fazer com aquela proposição? Gostaria que dissesses: «Sim, é verdade, isso também é pensável, isso também podia acontecer!». — Mas quis eu chamar a atenção de alguém para o facto de ele ser capaz de o imaginar? Eu queria pôr aquela imagem diante dos seus olhos, e o seu *reconhecimento* desta imagem consiste em que ele agora está inclinado a considerar um caso dado de uma outra maneira: isto é, a compará-lo com *esta* série de imagens (e não aquela, por exemplo). Alterei o *modo da sua percepção.* Na Índia os matemáticos dizem: «Olha para aqui.»

145 Suponhamos que o aluno agora escreve satisfatoriamente a série de 0 a 9. — E isto só será o caso, se ele conseguir fazê-lo *frequentemente*, não se o fizer correctamente uma vez em cem tentativas. Suponhamos que continuamos a série dos números naturais e eu chamo a sua atenção para a recorrência da primeira série nas unidades, e a seguir para a sua recorrência nas dezenas. (O que apenas significa que eu uso certas acentuações, sublinho certos símbolos, escrevo uns debaixo dos outros desta e daquela maneira, e coisas análogas). — Agora, o aluno, só por si, continua a série — ou não

continua. Mas por que é que dizes isso? É tão evidente! — Claro, eu só queria dizer: o impacto de qualquer *explicação* ulterior depende da sua *reacção*.

Mas suponhamos agora que, depois de alguns esforços da parte do professor, o aluno continua a série correctamente, isto é, como nós o fazemos. Agora podemos dizer que ele domina o sistema de notação. — Mas para termos o direito de o dizer, que comprimento tem que ter a série? É claro que não podes especificar aqui um limite.

146 Se eu agora perguntar: «Compreendeu ele o sistema, se continuar a série até escrever o seu centésimo termo?» Ou, não se devendo falar de «compreender» no nosso primitivo jogo de linguagem, se eu perguntar: Assimilou ele o sistema, se continuar a série correctamente *até aí*? — Aqui dirás talvez: assimilar (ou também compreender) o sistema não pode consistir em continuar a série até *este* ou até *aquele* número; *isso é* apenas a aplicação a que conduz o acto de compreender. Compreender é em si um estado, *do qual* surge a aplicação correcta.

Em que é que se está de facto a pensar aqui? Não se está a pensar na derivação de uma série a partir da sua expressão algébrica? Ou em algo de análogo? Mas com isso voltamos onde estavamos. De facto podemos pensar em mais do que *uma* aplicação de uma expressão algébrica; e cada género de aplicação pode por

sua vez ser expresso algebricamente — mas isto, claro, em nada nos faz avançar. — A aplicação permanece um critério de compreensão.

147 «Mas como pode ela sê-lo? Quando *eu* digo que compreendo a lei de uma série, não o digo fundado na *experiência*, de que usei até aqui a expressão algébrica desta e daquela maneira! De mim sei eu, em todo o caso, que tenho em mente a série com tais e tais propriedades, independentemente do ponto até onde de facto a desenvolvi.»

Queres então dizer que sabes qual é a aplicação da lei da série, independentemente de te recordares da sua aplicação real a números determinados. E dirás talvez: «Obviamente! Porque a série é infinita e o segmento da série que eu desenvolvi é finito».

148 Mas em que é que consiste este saber? Deixa-me fazer a pergunta: *Quando* é que sabes qual é esta aplicação? Continuamente? Noite e dia? Ou só quando pensas exactamente na lei da série? Isto é: sabes qual é esta aplicação como também sabes o ABC e a tabuada? Ou chamas «saber» a um estado ou processo da consciência — como um pensar-em-qualquer-coisa?

149 Quando se diz que saber o ABC é um estado de consciência, pensa-se num estado dum aparelho psíquico (talvez do cérebro), por meio da qual nós explicamos as *exteriorizações* deste saber. A um tal estado chama-se uma disposi-

ção. Mas não é sem objecções que se fala aqui de um estado de consciência na medida em que deve haver dois critérios para o determinar; em particular, um reconhecimento da construção do aparelho sem ter que considerar os seus resultados. (Nada seria mais confuso que utilizar aqui as palavras «consciente» e «inconsciente» para designar a oposição entre estados de consciência e disposição, porque este par de palavras oculta uma diferença gramatical).

150 A gramática da palavra «saber» está, como é óbvio, intimamente aparentada com a das palavras «conhecer», «ser capaz de». Mas também com a da palavra «compreende». («Dominar» duma técnica).

Notas para o § 150:

(a) «Compreender uma palavra»: um estado. Mas um estado de consciência? Chamamos estados de consciência à depressão, à excitação, à dor. Efectua a seguinte observação gramatical: Diz-se

«Esteve todo o dia deprimido».

«Esteve todo o dia numa grande excitação».

«Desde ontem que tem tido continuamente dores».

Também se diz «Desde ontem que compreendo esta palavra». Mas «Continuamente»? — Sim, pode-se falar numa interrupção desta compreensão. Mas em que casos? Compara: «Quando é que aliviaram as tuas dores?» e «Quando é que deixaste de compreender a palavra?».

(b) Suponhamos que se faz a pergunta: *Quando é que sabes* jogar xadrez? Continuamente? Ou quando fazes um lance? E sabes todo o xadrez em cada lance? — E que estranho é que para se saber jogar xadrez se precise de tão pouco tempo, e para jogar uma partida de tanto mais!

151 Mas também há *está* aplicação da palavra «saber»: diz-se «Agora já sei!» e analogamente «Agora já sou capaz!» e «Agora já compreendo!»

Imagine-se o seguinte exemplo: A escreve séries de números; B observa-o e tenta encontrar a lei da sucessão dos números. Se consegue encontrá-la, exclama: «Agora já sou capaz de a continuar!» — Esta capacidade, esta compreensão, é, pois, algo que se processa num momento. Vejamos mais de perto: o que é que se processa aqui? — Suponhamos que A escreveu os números 1, 5, 11, 19, 29; B diz que agora já sabe continuar a sucessão. O que é que aconteceu aqui? Diversas coisas podiam ter acontecido; por exemplo, enquanto A escreve lentamente um número a seguir ao outro, B esforça-se por experimentar diversas fórmulas algébricas com os números já escritos. Quando o número 19 foi escrito, B experimentou a fórmula $a_n = n^2 + n - 1$; e o número seguinte confirmou a sua suposição.

Ou então: B não pensa em fórmulas. Observa, num certo estado de tensão, os números que A vai escrevendo e toda a espécie de ideias confusas atravessa a sua cabeça. Até que se põe a si próprio a pergunta: «Qual é a série das diferenças»?. E calcula 4, 6, 8, 10 e exclama: agora já sou capaz de continuar.

Ou B observa A e diz: «Sim, eu sei qual é *essa* série» — e continua-a, tal como o faria se A tivesse escrito a série 1, 3, 5, 7, 9. — Ou não diz uma palavra e continua simplesmente a

série. Talvez tivesse uma sensação a que se poderia chamar «Isto é fácil»! (Semelhante à sensação, por exemplo de respirar fácil e rapidamente depois de um ligeiro susto).

152 São então estes processos que acabo de descrever o acto de *compreender*?

«B compreende a lei da série» não significa no entanto: a fórmula «$a_n = \ldots$» ocorreu-lhe! Porque é de facto pensável que a fórmula lhe ocorra e que todavia ele a não compreenda. «Ele compreende» tem que conter mais do que: ocorre-lhe a fórmula. E de facto mais do que quaisquer *processos concomitantes*, ou exteriorizações, todos mais ou menos característicos, do acto de compreender.

153 Estamos a tentar captar o processo mental de compreender, aquele que se oculta, ao que parece, atrás de fenómenos concomitantes mais grosseiros e que, por isso mais saltam à vista. Mas não conseguimos. Ou melhor: não chega a ser uma verdadeira tentativa. Porque supondo que eu tinha encontrado algo que sucede em todos os casos de compreender — por que é que *isso* tem que ser compreender? Então como é que o processo de compreender podia estar oculto, se eu de facto disse: «agora já compreendo»? *Porque* compreendo? E se eu digo que está oculto — como é que sei o que é que tenho que procurar? Estou num caos conceptual.

154 Mas um momento! — Se «Agora já compreendo a regra» não diz o mesmo que «Ocorre-me a fórmula...» (ou «Pronuncio a fórmula». «Escrevo a fórmula», etc.), conclui-se, então, que eu uso a proposição «Agora já compreendo...» ou «Agora já sou capaz de continuar» como uma descrição de um processo que acontece atrás ou ao lado do da enunciação da fórmula?

Se tem que estar alguma coisa «atrás da enunciação da fórmula», então serão *certas circunstâncias*, as quais me dão o direito de dizer que eu sou capaz de continuar a sucessão quando a fórmula me ocorre.

Procura não pensar que compreender é um «processo mental»! — Porque *é essa* a expressão que te confunde. Em sua substituição faz-te a pergunta: em que caso, em que circunstâncias, é que dizemos «Agora já sei continuar», e a fórmula me ocorreu?

No sentido em que existem processos característicos de compreeder (incluindo processos mentais), compreender não é um processo mental.

(Processos mentais: o crescer e o decrescer de uma sensação de dor, o ouvir uma melodia, ouvir uma frase).

155 Eis o que eu queria dizer: se ele subitamente soubesse continuar a sucessão, se ele subitamente compreendesse a regra, então isso talvez fosse uma vivência especial, que ele tentaria descrever se lhe fosse perguntado: «Como

foi, o que se passou em ti, quando subitamente compreendeste a regra?» a sua descrição teria semelhanças com o que já descrevemos acima — mas aquilo que nos dá o direito de, num caso destes, dizer que ele compreende, que ele sabe continuar a sucessão, são as *circunstâncias* debaixo das quais ele teve uma tal vivência.

156 Isto tornar-se-á mais claro se intercalarmos a consideração de uma outra palavra, nomeadamente a palavra *«ler»*. Tenho que começar por fazer notar que, nestas considerações, não incluo em «ler» a compreensão do sentido do que se lê; aqui ler é antes a actividade de converter o que está escrito ou impresso em som; mas também de escrever um ditado, de copiar o que está impresso, de tocar lendo a partitura, etc.

O uso desta palavra nas circunstâncias da nossa vida corrente, é-nos, claro, invulgarmente bem conhecido. Mas o papel que a palavra desempenha na nossa vida e, assim, o jogo de linguagem em que a aplicamos deixam-se dificilmente representar, mesmo que a traços largos. Uma pessoa, digamos, um português, foi submetido, na escola ou em casa, a um dos métodos de ensino habituais entre vós, e aprendeu, assim, a ler a sua língua. Mais tarde já lê livros, cartas, o jornal e outras coisas.

Ora que se passa quando ele, por exemplo, lê o jornal? — Os seus olhos deslizam, por assim dizer, ao longo das palavras impressas,

pronuncia-as ou di-las só para si; e, em particular, lê certas palavras ao captar a sua forma impressa como um todo, outras ao captar com os olhos a primeira sílaba; algumas lê sílaba a sílaba, e uma ou outra, talvez, letra a letra. — Diríamos também que ele leu uma frase se, durante a leitura, nem fala em voz alta nem para si próprio, mas é capaz de reproduzir depois a frase, palavra por palavra, ou quase. — Pode dar atenção ao que lê ou também pode funcionar, como se poderia dizer, como uma máquina de leitura; quero dizer, ler em voz alta e correctamente sem dar atenção ao que lê, talvez por ter a sua atenção dirigida para qualquer outra coisa (de modo que não está em condições de dizer, se lhe for imediatamente perguntado, o que é que leu).

Com este leitor compara agora um principiante. Este lê as palavras soletrando-as, com esforço. — Outras adivinha-as pelo contexto; ou já sabe, talvez, o texto de cor. O professor diz, neste caso, que ele realmente não *lê* as palavras (e que em certos casos apenas simula que as lê).

Se pensamos *nesta* maneira de ler, na maneira de ler do principiante, e nos perguntamos em que consiste *ler*, estaremos inclinados a dizer que ler é um acto psíquico consciente e especial.

Deste aluno diremos também: «É claro que só ele sabe se realmente está a ler ou se apenas diz as palavras de cor». (Estas propo-

sições «Só *ele* sabe...» terão ainda que ser discutidas)».

Mas eis o que eu quero dizer: temos que concordar que, no que diz respeito a pronunciar *uma* das palavras impressas, o mesmo que se passa na consciência do aluno que *simula* lê-la, se pode passar na consciência do leitor experimentado que a *lê*. A palavra «ler» é usada diferentemente quando se fala do principiante e quando se fala do leitor experimentado. — Gostaríamos de poder dizer: o que se passa com o leitor experimentado e com o principiante, quando pronunciam a palavra, não *pode* ser o mesmo. E se não houver qualquer diferença, da qual estejam de facto conscientes, então, tem que haver uma diferença nas operações mentais inconscientes; ou talvez no cérebro. — Gostaríamos de poder dizer: em qualquer caso são dois mecanismos diferentes! E o que se passa neles tem que distinguir ler de não-ler. — Mas estes mecanismos são de facto apenas hipóteses; modelos para explicar, para sintetizar o conteúdo das tuas percepções.

157 Reflecte no caso seguinte: nós usamos, como máquinas de leitura, seres humanos ou outros seres. Serão para isso adestrados. A pessoa que os adestra diz, de alguns, que já conseguem ler, doutros que ainda não conseguem. Considera agora o caso de um aluno que não tenha, até agora, sido adestrado; mostra-se-lhe uma palavra escrita e ele, umas vezes, produz alguns sons, e aqui e ali acontece-lhe «por acaso»

que estão mais ou menos correctos. Uma outra pessoa, neste caso, ouve este aluno e diz «Ele lê». Mas o professor responde: «Não, ele não está a ler; foi apenas um acaso». — Mas suponhamos que este aluno, ao ser posto diante de outras palavras, reage a elas sempre correctamente. Depois de algum tempo o professor diz: «Agora já é capaz de ler!» — Mas o que é que se passou com aquela primeira palavra? Deve o professor dizer: «Enganei-me, *de facto* ele leu-a» — ou «Só mais tarde é que começou realmente a ler»? Quando é que começou a ler? Qual é a primeira palavra que ele *leu*? Esta pergunta não tem aqui qualquer sentido. A não ser que se explique: «A primeira palavra que uma pessoa «lê» é a primeira palavra da primeira série de 50 palavras que ela lê correctamente» (ou uma explicação análoga).

Mas tem de facto um sentido falar da *primeira* palavra que ela leu se, ao contrário, usarmos «ler» para designar uma certa vivência, nomeadamente a da passagem do símbolo para o som falado. Então ela pode dizer qualquer coisa como: «Foi nesta palavra que senti pela primeira vez: *agora estou a ler*».

Ou no caso diferente de uma máquina de leitura, a qual, talvez à maneira de uma pianola, traduz símbolos em sons, poder-se-ia dizer: «Só depois disto ou daquilo ter acontecido à máquina — ligar estas e aquelas partes com fios — é que a máquina *leu*; o primeiro símbolo que ela leu foi...».

Mas no caso da máquina humana de leitura, «ler» significa: reagir desta e daquela maneira a símbolos escritos. Assim, este conceito ficou completamente independente de um mecanismo psíquico ou de outro qualquer. — Aqui também não pode o professor dizer do aluno: «Talvez ele tenha *lido* esta palavra». Porque não há então qualquer dúvida acerca do que ele fez. — A transformação que foi tendo lugar quando o aluno começou a ler foi uma transformação do seu *comportamento*; e aqui não tem qualquer sentido falar de uma «primeira palavra no seu novo estado de consciência».

158 Mas não resulta isto apenas do nosso demasiadamente escasso conhecimento dos processos do cérebro e do sistema nervoso? Se tivessemos deles um conhecimento mais exacto, podíamos ver que conexões é que são ligadas pelo programa de adestramento, e poderíamos então, se olhassemos para o cérebro do aluno, dizer: «Agora *leu* esta palavra, agora foi ligada a conexão de ler». E *tem* de facto de ser assim — porque, doutra maneira, como podemos estar tão certos de que existe uma tal conexão? É assim de facto a priori — ou é-o apenas provavelmente? E quão provável? Põe-te de facto a pergunta: o que é que *sabes* destas coisas? — Mas se é a priori, então, isso significa que se trata de uma forma de explicação para nós particularmente elucidativa.

159 Mas, após alguma reflexão, somos tentados a dizer: o único critério real para determinar se uma pessoa *está a ler* é o seu acto consciente de ler, de ler os sons a partir das letras. «Uma pessoa sabe de facto se está a ler ou a simular que lê!». Suponhamos que A quer fazer crer a B que é capaz de ler o alfabeto cirílico. Aprende de cor uma frase em russo e di-la ao olhar para as palavras impressas como se estivesse a ler. Aqui diríamos certamente que A sabe que não está a ler e que, ao simular a leitura, tem essa sensação. Porque há um conjunto de sensações mais ou menos características de ler uma frase impressa; não é difícil recordar algumas delas: pensa nas sensações de hesitar, de olhar mais rigorosamente, de cometer um lapso de leitura, de uma maior ou menor velocidade da sucessão das palavras, etc. E da mesma maneira há sensações características ao recitar uma coisa que se aprendeu de cor. E no nosso caso A não terá nenhuma das sensações que são características de ler, e terá talvez uma série de sensações que são características do dolo.

160 Mas imagina o caso seguinte: Damos a uma pessoa que sabe ler fluentemente um texto que ela nunca tenha visto para ler. Ela lê o texto mas com a sensação de dizer uma coisa que aprendera de cor (isto podia ser, talvez, efeito de uma droga). Num caso como este diríamos, então, que ela realmente não lê?

Deixaríamos aqui as suas sensações servir de critério para determinar se ela lê ou não?

Ou um outro caso: Uma pessoa, debaixo da influência de uma determinada droga, perante uma série de símbolos escritos que não pertencem necessariamente a um alfabeto existente, pronuncia palavras a partir do número de símbolos, como se estes fossem letras, e de facto com todas as características exteriores e com as sensações de estar a ler. (Temos experiências semelhantes no sonho; depois de acordar diz-se qualquer coisa como: «Pareceu-me que estava a ler os símbolos, embora não fossem de todo símbolos»). Alguns de nós estariam inclinados a dizer que aquela pessoa *lê* os símbolos. Outros que ela não os lê. — Supondo que, deste modo, ela leu (ou interpretou) um grupo de quatro símbolos como TOPO, e que nós lhe mostramos agora os mesmos símbolos pela ordem inversa e ela lê OPOT, e que em experiências ulteriores mantém a mesma interpretação dos símbolos — então aqui estaríamos inclinados a dizer que ela inventou ad hoc, para si, um alfabeto e que lê a partir dele.

161 Agora pensa também que existe uma série contínua de pontos de fronteira entre o caso em que uma pessoa diz de cor o que é suposta estar a ler, e o caso em que lê cada palavra letra por letra, sem recorrer a adivinhar uma palavra a partir do contexto ou a saber de cor. Faz a seguinte experiência: diz a série dos nú-

meros de 1 a 12. Agora, olha para o mostrador do teu relógio e *lê* a série dos números 1 a 12. — Neste caso, a que é que chamaste «ler»? Isto é: o que é que fizeste para passar a ser *ler*?

162 Tentemos esta explicação: uma pessoa lê quando *deriva* a execução a partir de um modelo. E chamo aqui «modelo» a um texto que ela tenha de ler ou copiar, a um ditado que ela tenha de escrever, ou a uma partitura que ela tenha de tocar, etc. — Por exemplo, se tivessemos ensinado a uma pessoa o alfabeto cirílico e como é que se pronuncia cada uma das suas letras, e se lhe dessemos um texto para ler e ela o lesse pronunciando cada letra como lhe tinha sido ensinado, então diríamos, de facto, que ela deriva o som de cada palavra escrita com a ajuda da regra que lhe foi dada. E este é também um caso nítido de *ler*. (Poder-se-ia dizer que lhe ensinámos a «regra do alfabeto»).

Mas por que dizemos que ela *derivou* as palavras faladas das palavras impressas? Sabemos mais que aquilo que lhe ensinámos? Mais, que como se deve pronunciar cada letra? E que a seguir leu as palavras em voz alta? A nossa resposta será, talvez, a seguinte: o nosso aluno mostra que, com a ajuda da regra que lhe demos, faz as palavras passar de impressas a faladas. — Como isto se poderia *mostrar* tornar-se-á mais claro se alterarmos o nosso exemplo de modo a que o aluno, em vez de ler o texto em voz alta tenha que copiá-lo, tenha, que traduzir a escrita impressa em escrita à

mão. Porque neste caso podemos dar-lhe a regra sob a forma de uma tabela; numa coluna estão as letras de imprensa, na outra as letras em cursivo. E que ele deriva a palavra escrita em cursivo da palavra impressa mostra-o o facto de consultar a tabela.

163 Mas e se, ao consultá-la, ele escrevesse sempre *b* em vez de A, *c* em vez de B, etc., e *a* em vez de Z? — A isto chamaríamos também uma derivação a partir da tabela. — Poder-se-ia dizer que ele a usa segundo o esquema do § 86, em vez do primeiro.

Seria pois uma derivação a partir da tabela, representável por um esquema de setas sem qualquer simples regularidade.

Mas supõe que ele não se fica por *uma* espécie de transcrição, que a altera de acordo com a seguinte regra simples: se transcreveu um A num n, a seguir transcreve a próxima ocorrência de A em o, a ocorrência seguinte de A em p, etc. — Mas onde é a fronteira entre este procedimento por meio de regras e um procedimento sem quaisquer regras?

Quer isto então dizer que a palavra «derivar» não tem de facto sentido, uma vez que este parece desintegrar-se quando o examinamos?

164 No caso (162) o sentido da palavra «derivar» era-nos completamente claro. Mas dissemo-nos, então, que este era apenas um caso especial de derivação, uma roupagem comple-

tamente especial, que teria que ser tirada se quisessemos reconhecer a essência da derivação. Tirámos, então, essa cobertura especial, mas com isso desapareceu também a própria derivação. — Para encontrar a verdadeira alcachofra, tirámos todas as folhas. Porque (162) era de facto, um caso especial de derivação, mas a essência da derivação não estava oculta debaixo da sua superfície exterior; mas esta «superfície exterior» era antes um caso da família dos casos a que chamamos derivar.

E assim também usamos a palavra «ler», para uma família de casos. E debaixo de circunstâncias diferentes usamos critérios diferentes para determinar se uma pessoa lê.

165 Mas ler — gostaríamos de dizer — é um processo que se pode determinar completamente! Lê uma página impressa — então já poderás ver que, enquanto lês, se passa algo de muito especial e sumamente característico. — Bom, então, o que é que se passa enquanto leio a página impressa? Vejo palavras impressas e pronuncio palavras. Mas é claro que isto não é tudo porque eu podia ver palavras impressas e pronunciar palavras sem estar a ler. E também não, se as palavras que eu pronuncio são

---

Nota para o § 165:

A gramática da expressão «uma (atmosfera) muito especial». Diz-se: «Esta cara tem uma expressão muito especial» e procuram-se palavras para a caracterizar.

as que sou suposto obter das que estão impressas por meio de um alfabeto dado. — E se tu dizes que ler é uma vivência especial, então não tem qualquer relevância decidir se tu lês ou não de acordo com uma regra do alfabeto universalmente reconhecida. — Em que é que consiste, então, o característico de uma vivência de leitura? — Aqui gostaria de dizer: «As palavras que eu pronuncio *vêm* de uma maneira especial.» De facto, não vêm como viriam se eu estivesse, por exemplo, a inventá-las. — Vêm por si. — Mas isto também não chega, porque, enquanto olho para as palavras, impressas, podem *ocorrer-me* sons de palavras, mas com isso não li de facto as palavras impressas. — Gostaria ainda de dizer que não me ocorreram as palavras faladas como se qualquer coisa me fizesse lembrar delas. Eu não gostaria de dizer, por exemplo, que a palavra impressa «nada» me faz sempre lembrar do som «nada». — Mas é antes como se as palavras faladas se metessem para dentro ao serem lidas. Eu não posso olhar de facto para uma palavra impressa sem viver o processo especial de ouvir interiormente o som da palavra.

166 Eu disse que as palavras faladas, ao serem lidas, vêm «de uma maneira especial»; mas de que maneira? Não é isto uma ficção? Vejamos com atenção, em letras isoladas, de que maneira vem o som da letra. Lê a letra A. — Como é que o som veio? — Não sabemos o que dizer neste caso. — Agora escreve um a romano mi-

núsculo! Como é que veio o movimento da mão ao escrevêlo-? Diferentemente do som, no exemplo anterior? — Tudo o que eu sei é que olhei para a letra impressa e depois escrevi a letra em cursivo. — Agora olha para o símbolo ⊃ e deixa que, ao mesmo tempo, um som te ocorra; pronuncia-o. A mim ocorreu-me o som «U»; mas não posso dizer que houve uma diferença essencial na maneira como este som *veio*. A diferença era a diferença de situação: eu tinha-me dito antes que devia deixar ocorrer-me um som; havia uma certa tensão, antes de o som vir. E não articulei o som «U» automaticamente, como se estivesse a olhar para a letra U. Além disso o símbolo não me era *familiar*, como as letras. Olheio-o com uma certa tensão, com um certo interesse pela sua forma; pensei num sigma invertido. — Imagina q̄ tens que utilizar regularmente este símbolo como uma letra; habituas-te a pronunciar um determinado som ao olhares para ele, talvez o som «Osch». Podemos dizer mais do que, que passado algum tempo, este som vem automaticamente quando olhamos para o símbolo? Isto é, ao olhar para ele já não me ponho a pergunta: «Que espécie de letra é esta?» — é claro que também não me digo «Com este símbolo quero pronunciar o som «Osch» — nem também: Este símbolo faz-me lembrar de algum modo o som «Osch».

(Com isto compara a ideia seguinte: a imagem na memória distingue-se de outras imagens mentais por uma característica especial.)

167 Qual é, então, o conteúdo da proposição segundo a qual ler é de facto um processo que se pode determinar completamente? Isso significa pois, que *um* processo completamente determinado acontece durante a leitura, o qual é reconhecido por nós. — Mas se eu uma vez ler uma frase impressa e outra vez a escrever em Morse — acontece então realmente o mesmo processo mental? — Enquanto que, ao contrário, há uma uniformidade na vivência da leitura de uma página impressa. Porque o processo é um processo uniforme. E é facilmente compreensível que este processo se distinga daquele que consiste em uma pessoa deixar que as palavras lhe ocorram, enquanto olha para símbolos completamente arbitrários. — Porque olhar para uma linha impressa já é invulgarmente característico, isto é, constitui uma imagem bastante especial: as letras, mais ou menos todas do mesmo tamanho, também relacionadas quanto à forma, recorrendo sempre; as palavras, que em grande parte se repetem continuamente, e que nos são infinitamente familiares, como caras completamente familiares. — Pensa no mal-estar que se sente quando a ortografia de uma palavra é alterada. (E nos sentimentos ainda mais profundos que foram suscitados por questões de caligrafia). De facto, nem todas as formas simbólicas se impregnaram *profundamente* em nós. Por exemplo, na Álgebra da Lógica, um símbolo pode ser substituído por um outro símbolo arbitrário, sem

que isso suscite em nós sentimentos profundos —.

Pensa que a imagem visual da palavra nos é, num grau semelhante, tão familiar como a auditiva.

168 Além disso, o olhar desliza ao longo das linhas impressas, diferentemente de ao longo de uma série de sinais arbitrários e floreados. (Mas aqui não falo do que se pode verificar pela observação do movimento dos olhos da pessoa que lê). Gostaríamos de dizer que o olhar desliza sem a menor resistência, sem ficar parado e no entanto sem *resvalar*, enquanto na consciência, ao mesmo tempo, se processa um falar involuntário. E é assim que as coisas se passam quando leio em qualquer língua, impressa ou escrita, e em diversas formas de escrita. — Mas em tudo isto quais são os traços essenciais de ler como tal? Nenhum, não há um traço que ocorra em todos os casos de ler! (Compara com o processo de ler a escrita impressa habitual, o processo de ler palavras que estão impressas exclusivamente em maiúsculas, como por vezes sucede nas soluções de adivinhas. Que processo tão diferente! — Ou ler a nossa escrita da direita para a esquerda).

169 Mas, quando lemos, não temos a sensação de que as imagens das palavras são uma espécie de causa da nossa fala? Lê uma frase! — Agora segue com o olhar ao longo da série

dizendo uma frase. Não se sente que, no primeiro caso, a fala está *ligada* com a percepção dos símbolos e que, no segundo caso, passsou ao lado da percepção dos símbolos, sem se ligar com ela?

Mas por que é que dizes que temos a sensação de uma causa? Causar é algo que podemos verificar através da experiência, por exemplo ao observarmos a concomitância regular de processos. Como é que eu posso dizer, então, que *sinto* aquilo que é desta maneira verificado na experiência? (É, no entanto, verdade que verificamos a causalidade não só pela observação de uma concomitância regular). Eu podia antes dizer que sinto que as letras constituem o *fundamento* pela qual eu leio assim e assim. Porque se uma pessoa me pergunta: «Por que é que lês *assim*?» — eu fundamento a minha maneira de ler com as letras que se encontram na página.

Mas que é que se chama *sentir* esta fundamentação que eu enunciei, que eu pensei? Gostaria de dizer: ao ler sinto uma certa *influência* das letras sobre mim — mas não sinto uma influência da série de floreados arbitrários sobre o que digo. — Comparemos de novo uma única letra com um desses floreados! Diria também que sinto a influência do «i» quando leio esta letra? Há evidentemente uma diferença entre eu olhar para o «i» e dizer o som «i», e olhar

para «§». A diferença consiste aproximadamente em que, ao olhar para a letra, oiço automaticamente o som «i» na minha consciência, mesmo contra a minha vontade; e que, quando leio a letra em voz alta, pronuncio-a com muito menos esforço do que quando olho para «§». Quer dizer, as coisas passam-se assim quando eu faço a *experiência*; é claro que não se passam assim quando eu, ao olhar por acaso para o sinal «§», pronuncio mais ou menos uma palavra em que ocorre o som «i».

170 Nunca teríamos chegado a pensar que *sentimos a influência* das letras sobre nós, no acto de leitura, se não tivessemos comparado o caso das letras com o dos sinais arbitrários. E aqui reparamos de facto numa *diferença*. E interpretamos esta diferença como influência ou como falta de influência.

E, de facto, estamos particularmente inclinados para esta interpretação quando lemos intencionalmente devagar — um pouco para ver o que nos acontece quando lemos. Quando, por assim dizer, temos a clara intenção de nos deixar *guiar* pelas letras. Mas este «deixar-me guiar» consiste, por sua vez, em que eu olhe bem para as letras e que exclua outros pensamentos.

Fantasiamos que, por meio de um sentimento vamos ter a percepção de um quase mecanismo de ligação entre a imagem da palavra e o som que pronunciamos. Porque, quando eu falo de viver a influência, a causalidade, a

experiência de ser guiado, então isso tem que querer dizer que eu como que sinto o movimento da alavanca que liga a imagem das letras com a fala.

171 Eu podia ter expresso verbalmente com acerto, mas de maneira diferente, a minha vivência da leitura de uma palavra. Assim, eu podia dizer que a palavra escrita me *inspira* os sons. — Mas também podia dizer que, durante a leitura, a letra e o som constituem uma *unidade* — como se fosse uma liga. (Uma fusão semelhante ocorre, por exemplo, entre as caras e o som dos nomes dos homens célebres. Parece-nos que este nome é a única expressão correcta para esta cara). Quando eu sinto esta unidade, poderia dizer: vejo ou ouço o som na palavra escrita —.

Mas agora lê algumas frases impressas como o fazes habitualmente, quando não pensas no conceito de ler; e pergunta-te se ao leres tiveste essas vivências da unidade, da influência, etc. — Não digas que às tens inconscientemente! E não nos deixemos também desviar pela imagem de que estes fenómenos se revelam «ao serem vistos de perto»! Se eu tenho que descrever o aspecto dum objecto à distância, não torna esta descrição mais exacta o facto de eu dizer o que é que nele se pode observar se for visto de perto.

172 Pensemos na vivência de ser guiado! Façamos a pergunta: em que é que consiste esta

vivência, por exemplo, quando nos guiam *o caminho*? — Imagina os seguintes casos:

Tu estás num campo de jogos, com os olhos vendados, e és guiado pela mão, por uma pessoa, umas vezes para a esquerda, outras vezes para a direita; tens que estar sempre preparado para o movimento da mão dela, e tens que dar atenção para que não tropeces, se ela fizer um movimento inesperado.

Ou: Uma pessoa leva-te pela mão, com violência, para onde não queres.

Ou: numa dança és guiado pelo teu par; fazes-te tão receptivo quanto possível, para adivinhares a intenção dele e reagir à mais leve pressão.

Ou: uma pessoa leva-te a um passeio; vão a conversar; onde quer que ela vá, vais tu também.

Ou: vais ao longo de um caminho no campo, deixa-se guiar por ele.

Todas estas situações são semelhantes entre si; mas o que é que é comum a todas estas vivências?

173 «Mas ser-se guiado é de facto uma vivência especial»! A resposta a essa observação é: tu *pensas* numa vivência determinada de ser-se guiado.

Se eu quiser ter presente em mim a vivência daquela pessoa que, num dos exemplos anteriores, ao escrever é guiada pelo texto impresso e por uma tabela, então imagino o olhar «consciencioso», etc. Com isso suponho

também uma determinada expressão facial (por exemplo a de um guarda-livros consciencioso). Nesta imagem é o *escrúpulo*, por exemplo, bastante essencial; numa outra imagem será essencial, por exemplo, a eliminação de todo e qualquer subjectivismo. (Mas supõe agora que uma pessoa faz acompanhar a execução de coisas, que as outras fazem marcadamente sem atenção, da expressão — e porque não da sensação? — de escrúpulo. É ela então escrupulosa? Imagina que um criado, com todos os sinais exteriores do escrúpulo, deixa o tabuleiro de chá, com tudo o que lá está cair ao chão). Se eu torno em mim presente desta maneira uma vivência determinada, então aparece-me como sendo *a* vivência de ser guiado (ou de ler). Mas agora pergunto-me: O que é que fazias? Olhas para cada símbolo, fazes esta e aquela cara, escreves as letras concentradamente, etc. — É isso então a vivência de se ser guiado? — A isso gostaria de dizer: «Não, não é: é algo de mais interior, de mais essencial». — É como se todos estes processos, mais ou menos inessenciais, estivessem finalmente envoltos numa atmosfera determinada, que se torna evanescente quando eu a olho de perto.

174 Pergunta-te como é que traças um segmento paralelo a um segmento dado «*concentradamente*»? Uma outra vez, pergunta-te como é que intersectas um segmento num ângulo dado *concentradamente*? O que é a vivência da concentração? Imediatamente te ocorre uma

determinada expressão facial, um gesto — e então gostarias de dizer: «e é de facto uma experiência interior específica». (Com o que, claro, nada acrescentastes).

(Isto está ligado com o problema da natureza da intenção, da vontade.)

175 Desenha um símbolo arbitrário no papel. — Agora deixa-te ser guiado por ele e copia-o para um papel ao lado. — Gostaria de dizer: «Com certeza! Agora deixei-me guiar. Mas nisso o que é que aconteceu de característico? — Quando eu digo o que aconteceu, deixa de me parecer característico».

Mas agora repara: *enquanto* me deixo guiar, é tudo completamente simples, nada noto *de especial*; mas depois, quando me pergunto o que é que aconteceu, parece ter sido algo de indescritível. *Depois*, nenhuma descrição me satisfaz. Não posso, por assim dizer, acreditar que apenas olhei, fiz esta e aquela cara, e tracei o risco. — Mas *lembro-me* de qualquer outra coisa? Não; e no entanto sinto que deve ter havido qualquer outra coisa; em particular, quando eu digo para mim próprio as palavras «guiar», «influência», etc. Digo-me então: «Fui de facto *guiado*». É então que surge a ideia daquela influênia intangível e etérea.

176 Quando penso retrospectivamente naquela vivência, sinto que o essencial nela é ser uma «vivência de uma influência», de uma ligação — em oposição a uma simples simultaneidade

de fenómenos; mas ao mesmo tempo não gostaria de chamar «vivência da influência» a nenhum fenómeno vivido. (Está aqui a ideia de que a vontade não é um *fenómeno*). Gostaria de dizer que tive a vivência do «*porque*» embora não haja um fenómeno ao qual eu queira chamar «vivência do porque».

177 Gostaria de dizer: «Eu vivo o porque». Não porque me lembro desta experiência, mas porque, ao reflectir acerca daquilo que eu experimento num tal caso, isso é visto por meio do conceito de «porque» (ou «influência», ou «causa», ou «ligação»). — É com certeza correcto dizer que tracei esta linha sob a influência da outra; mas isto não consiste simplesmente na sensação que eu tenho ao traçar a linha — mas antes, em certas circunstâncias, por exemplo, no facto de eu a traçar paralela à outra; embora isto também não seja geralmente essencial para se ser guiado —.

178 Também dizemos: «Tu bem vês que eu me deixo guiar por ele» — e que é que vê a pessoa que o vê?

Quando digo a mim próprio: «Mas estou a ser guiado», faço talvez um movimento com a mão, que exprime a acção de guiar. — Faz esse movimento com a mão, como se guiasse uma pessoa, e pergunta-te, então, em que é que consiste a parte *de guiar* deste movimento, porque aqui não guias ninguém. E no entanto gostarias de chamar a este movimento o movi-

mento *de guiar*. A essência de guiar não está, então, contida nem neste movimento, nem na sensação, e no entanto impõe-se o uso daquela designação. *Uma forma do fenômeno* de guiar impõe-nos esta expressão.

179 Regressamos ao caso do § 151. Isto é claro: não diríamos que B tem o direito de dizer as palavras «Agora já sei continuar» porque a fórmula lhe ocorreu, se a experiência não mostrasse uma conexão entre o ocorrer, o pronunciar e o escrever da fórmula, e o facto de ele continuar a série. E existe obviamente uma tal conexão. — E agora poder-se-ia querer dizer que a proposição «Sou capaz de continuar» diz o mesmo do que a proposição: «Tenho uma vivência, a qual a experiência mostra que conduz à continuação da série». Mas foi isso que B quis dizer, quando disse que era capaz de continuar? Ocorre-lhe aquela frase ao espírito ou está disposto a dá-la como explicação do que tinha querido dizer?

Não. Estas palavras «Agora já sei continuar» tinham sido correctamente usadas, quando a fórmula lhe ocorreu; em particular, na circunstância de, por exemplo, ter aprendido Álgebra e já ter usado estas fórmulas. Mas isto não significa que aquela proposição é uma abreviatura da descrição de todas as circunstâncias que constituem o campo do nosso jogo de linguagem. — Pensa como aprendemos a usar aquelas expressões «Agora já sei continuar», «Agora sou capaz de continuar»,

em que família de jogos de linguagem aprendemos o seu uso.

Também podemos imaginar o caso em que ao espírito de B nada ocorre além do facto de ele dizer de repente «Agora já sei continuar», talvez com uma sensação de alívio, e que de facto calcula os termos seguintes sem utilizar a fórmula. E neste caso diríamos também — em certas circunstâncias — que ele soube continuar.

180 *Assim se usam estas palavras*. Neste último caso, por exemplo, seria bastante enganador chamar às palavras uma «descrição de um estado da consciência». Podia chamar-se-lhe antes um «sinal»; e se foi correctamente aplicado, é julgado por nós a partir do que ele faz a seguir.

181 Para compreender isto, temos que reflectir também da seguinte maneira: supondo que B diz que sabe continuar — mas ao querer continuar a série, pára e não consegue; devemos então dizer que ele não tinha o direito de ter dito que era capaz de a continuar, ou devemos antes dizer que ele já soube continuar a série, mas que agora já não sabe? — É claro que em casos diferentes dizemos coisas diferentes. (Reflecti em ambas as espécies de casos).

182 A gramática de «ajustar-se», «ser capaz de» e «compreender». Exercícios: (1) Quando é que se diz que um cilindro Z se ajusta a um cilindro

vazio H? Só enquanto Z está enfiado em H? (2) Às vezes diz-se: Às tantas horas Z deixou de se ajustar a H. Que critérios é que se empregam, num caso destes, para determinar as horas a que deixou de se ajustar? (3) o que é que se considera como um critério para determinar que um corpo mudou de peso num instante determinado? Se estava nesse instante em cima da balança? (4) Ontem sabia o poema de cor; hoje já não sei. Em que casos é que tem sentido fazer a seguinte pergunta: «Quando é que deixei de o saber de cor?» (5) Uma pessoa pergunta-me «És capaz de levantar este peso?». Eu respondo «Sou». Ela diz «Então levanta-o», e eu não sou capaz. Em que circunstâncias se aceitaria como válida a seguinte justificação: «Quando eu respondi «Sou», ainda *era capaz*, é só agora que não sou capaz»?

Os critérios que aceitamos como válidos para «ajustar-se», «ser capaz de», «compreender», são muito mais complicados do que poderia parecer à primeira vista; isto é, o jogo com estas palavras, o seu uso na comunicação pela linguagem, de que são os meios, o papel destas palavras na nossa linguagem é outro, muito mais complexo do que estamos tentados a acreditar.

(Este papel é o que temos que compreender, para resolver paradoxos de carácter filosófico. E para isso, habitualmente, não chega uma definição; e logo também não chega verificar que a palavra é «indefinível».)

183 Em que é que ficamos no caso (151)? A proposição «Agora já sou capaz de continuar» ficou a significar o mesmo que «Agora ocorreu-me a fórmula», ou a significar outra coisa? Podemos dizer que esta proposição, nestas circunstâncias, tem o mesmo sentido (produz o mesmo) que aquela. Mas também que, *em geral*, estas duas proposições não têm o mesmo sentido. Também dizemos: «Agora já sou capaz de continuar, quero dizer, já sei a fórmula»; como quando dizemos: «Eu posso ir passear, isto é, eu tenho tempo»; mas também: «Eu posso ir passear, isto é, já tenho forças suficientes»; ou: «Eu posso ir passear, no que diz respeito ao estado da minha perna» quando, por exemplo, contrastamos esta a outras condições para ir passear. Aqui temos que evitar pensar que existe, correspondendo à natureza do caso, uma *totalidade* de todas as condições (por exemplo para determinar se uma pessoa vai passear), de tal modo que, por assim dizer, se fossem todas satisfeitas, ela não *podia* senão ir passear.

184 Quero recordar-me de uma melodia e ela não me ocorre; de súbito digo: «Agora já sei», e canto-a. O que é que se passou, ao sabê-la de de súbito? Também não pode ter-me ocorrido *completa* naquele momento! — Dirás talvez: «É um sentimento especial, como se tivesse *chegado* agora» — mas *está* agora presente? E se eu agora começar a cantar e parar? Sim, mas não podia então naquele momento estar *certo* de que a sabia? Num certo sentido ela

estava de facto *presente!* — Mas em que sentido? De facto dizes que a melodia está presente, quando uma pessoa a cantou e ouve interiormente, do princípio ao fim. É claro que não nego que, à proposição de que a melodia está presente, pode ser dado um sentido completamente diferente — por exemplo, o de que eu tenho um papel no qual ela está escrita. — E então em que consiste o facto de ela estar «certa» de que a sabe? — Pode naturalmente dizer-se: se uma pessoa diz com convicção que agora sabe a melodia, então é porque nesse momento ela está (de alguma maneira) toda presente no seu espírito — e isto é uma explicação das palavras: «a melodia está toda presente no seu espírito».

185 Regressemos agora ao nosso exemplo (143). O aluno domina agora, pelos critérios habituais, a série dos números naturais. Ensinamos-lhe agora a escrever outras séries de números cardinais, e levamo-lo a escrever, com ordens da forma «+n» séries da forma

$$0 \ , \ n \ , \ 2n \ , \ 3n \ , \ \text{etc.}$$

Assim, com a ordem «+1», o aluno escreve a série dos números naturais. — Suponhamos que fizemos os nossos exercícios e testámos a sua compreensão até 1000.

Agora levamos o aluno a continuar uma série (digamos «+2») para lá de 1000 — e ele escreve 1000, 1004, 1008, 1012.

Dizemos então: «Repara no que estás a fazer.» — O aluno não nos compreende. Nós esclarecemos: «Tu tinhas que somar *dois*; repara como começaste a série!» — A isto ele responde: «Claro! Então não está certo? Eu pensava que era assim que *devia* fazer». — Ou supõe que ele, apontando para a série, diz: «Mas eu continuei da mesma maneira?» — Então não nos serviria de nada dizer «Mas então não vês que...?» e repetir-lhe as explicações e os exemplos já dados. — Num caso destes, poder-se-ia dizer: É da natureza desta pessoa compreender a ordem «+2» e a nossa explicação, do mesmo modo que nós compreendemos a ordem: «Até 1000 soma sempre dois, até 2000 soma sempre quatro, até 3000 soma sempre seis, etc.».

Este caso teria semelhanças com o de uma pessoa cuja natureza fosse reagir ao gesto de apontar com a mão, olhando da direcção da ponta do dedo para o pulso, em vez de na direcção da ponta do dedo.

186 «O que tu dizes leva, então, a que seja necessário, para seguir correctamente a ordem «+n», que, em cada estádio, se chegue a uma nova cognição — uma nova intuição». — Para seguir correctamente a ordem! Como é então decidido qual é, num ponto determinado, o passo correcto? — «O passo correcto é aquele que concorda com a ordem — tal como esta tinha sido *intencionada*». — Então, no momento em que deste a ordem «+2», intencionaste que ele

devia escrever 1002 a seguir a 1000 — e intencionaste também, então, que ele devia escrever 1868 a seguir a 1866, 100036 a seguir a 100034, etc., isto é, um número infinito de tais proposições? — «Não; o que eu quis dizer foi que ele devia, a seguir a *cada* número, escrever o seu bissucessor; e daqui se seguem, por sua vez, todas aqueles proposições». — Mas a questão consiste precisamente em determinar o que é que se segue, para cada ponto, daquela proposição. Ou também a que é que devemos chamar, para cada ponto, «concordância» com aquela proposição (e também com a *intenção* que deste à proposição, seja o que for aquilo em que esta intenção possa ter consistido). Mais correcto do que dizer que é necessário uma intuição para cada ponto, seria talvez dizer: para cada ponto é necessário uma nova decisão.

187 «Já então, quando dei a ordem, sabia que ele devia escrever 1002 a seguir a 1000»! — Certamente; e podes mesmo dizer que então o *intencionaste*; apenas não te deves deixar enganar pela gramática das palavras «saber» e «intencionar». Porque de facto não queres dizer que então pensaste na transição de 1000 para 1002 — e se pensaste nesta transição, então não pensaste nas outras. A tua proposição «Já então sabia...» significa: «Se me tivessem então perguntado que número é que ele deve escrever a seguir a 1000, então eu teria respondido «1002». E disso não tenho eu dúvida. Trata-se de uma

suposição do género desta: «Se ele tivesse então caído à água, eu tê-lo-ia salvo a nado». — Qual é o erro da tua ideia?

188 Aqui eu gostaria de começar por dizer o seguinte: a tua ideia foi a de que aquele intencionar da ordem fizera, à sua maneira, todas aquelas transições: como se, ao intencionares a ordem, a tua alma voasse à frente do teu corpo e fizesse todas as transições, antes de tu chegares com o teu corpo a este ou àquele termo.

Estavas assim inclinado a usar expressões como: «As transições estão *realmente* feitas, mesmo antes de eu as fazer por escrito, ou verbalmente, ou em pensamento». E parecia que estavam como que pré-determinadas, de uma maneira *unívoca*, antecipadas, como só intencionar é capaz de antecipar a realidade.

189 «Mas *não* são as transições determinadas pela fórmula algébrica»! — Na pergunta está um erro.

Como é que usamos a expressão: «As transições são determinadas pela fórmula...». *Como* é o seu emprego? Podemos talvez para isso dizer que por educação (ou por adestramento) as pessoas são levadas a aplicar a fórmula $y = x^2$ de tal maneira, que todas, ao inserirem o mesmo número no lugar de x, obtêm sempre o mesmo número para o valor de y. Ou então podemos dizer: «Estas pessoas foram adestradas de tal maneira que todas, ao receberem a ordem «+3», fazem no mesmo ponto a mesma

transição». O que poderíamos exprimir desta maneira: a ordem «+3», para estas pessoas, determina completamente qualquer transição de um número para o número seguinte. (Em oposição a outras pessoas que, ao ouvirem esta ordem, não sabem o que têm a fazer; ou, então, que a ela reagem cada uma à sua maneira, mas com completa segurança).

Por outro lado, podemos opor entre si diversos géneros de fórmulas, com os seus diversos géneros de aplicação (e os seus diferentes géneros de adestramento). *Chamamos* então a fórmulas de um determinado género (e ao modo de aplicação associado) «fórmulas que determinam um número y para um número x dado», e fórmulas de outro género aquelas que «não determinam o número y para um número x dado». ($y=x^2$ seria do primeiro género, $y \neq x^2$ seria do segundo). A proposição «A fórmula... determina um número y» passa então a ser uma asserção acerca da forma da fórmula — e temos agora que distinguir uma proposição como esta: «A fórmula, que eu escrevi, determina y», ou: «Aqui está uma fórmula que determina y», de uma proposição como a seguinte: «A fórmula $y=x^2$ determina o número y para um número x dado». A pergunta: «Está aqui uma fórmula que determina y?» significa então o mesmo que a pergunta: «Está aqui uma fórmula deste género ou daquele género?» — mas que devemos fazer com a pergunta «É $y=x^2$ uma fórmula que determina y para um x dado?» não é claro sem ela-

boração ulterior: podia fazer-se esta pergunta a um aluno para examinar a sua compreensão do emprego da palavra «determinar»; ou também podia ser posta no sentido de um problema de Matemática, por exemplo, demonstrar que, num sistema numérico determinado, só existe um número que é o quadrado do número x.

190 Poder-se-á agora dizer: «A maneira como a fórmula é intencionada determina quais são as transições a fazer». Qual é o critério para saber como a fórmula foi intencionada? Um pouco a maneira como a usamos continuadamente, como nos foi ensinado a usá-la.

Por exemplo, nós dizemos a uma pessoa que usa um símbolo que nós não conhecemos: «Se com o símbolo «x!2» tens a intenção de dizer x^2, então vem-te para y *este* valor; se tens a intenção de dizer 2x, então vem-te para y *aquele* valor». Agora põe-te a seguinte pergunta: Como é que se faz para, com «x!2», *intencionar* x^2 ou 2x?

É *assim* também que intencionar pré-determina as transições.

191 «É como se fosse capaz de, com um golpe, captar toda a aplicação da palavra». Como *o quê*, por exemplo? — Não se *é capaz*, em certo sentido, de a captar com um golpe? E *em que* sentido é que tu não és capaz? — É, de facto, como se «com um golpe fossemos capazes de a captar» num sentido ainda mais directo. —

Mas tens para isso um paradigma? Não. Esta forma de expressão sugere-se a si própria, como o resultado da sobreposição de diversas imagens.

192 Não tens qualquer paradigma deste facto excessivo, mas és seduzido a usar uma superexpressão. (Poder-se-ia chamar-lhe um superlativo filosófico).

193 A máquina como símbolo do seu efeito: a máquina, podia eu começar por dizer, parece já ter em si o efeito. O que é que isto quer dizer? Ao conhecermos a máquina, tudo o resto, isto é, os movimentos que ela fará, parece já estar completamente determinado.

Falamos como se estas partes só se pudessem movimentar desta maneira, como se não pudessem fazer mais nada. — Como é então? Esquecemos que elas têm a possibilidade de entortar, de partir, de fundir, etc. Sim, em muitos casos não pensamos nisso. Usamos uma máquina, ou a imagem de uma máquina, como um símbolo de um certo efeito. Mostramos esta imagem, por exemplo, a uma pessoa, e supomos que esta deriva da imagem os fenómenos do movimento das partes. (Tal como podemos dar a uma pessoa uma definição de um número simplesmente que é o vigésimo quinto da série 1, 4, 9, 16,...).

«A máquina parece já ter em si o seu efeito» significa: estamos inclinados a comparar os movimentos futuros da máquina, na sua

determinação, com objectos que existem já numa gaveta, da qual nós os tiramos. — Mas não falamos assim quando se trata de prever o comportamento real de uma máquina. Em geral, não esquecemos, então a possibilidade da deformação das partes, etc. — Mas já falamos assim quando nos admiramos de como nos é possível utilizar a máquina como símbolo de uma espécie de movimento — uma vez que, de facto, ela também se pode movimentar de maneiras completamente diferentes.

Poderíamos dizer que a máquina, ou a sua imagem, são o início de uma série de imagens que aprendemos a derivar a partir desta imagem.

Mas se reflectimos que a máquina podia ter-se movimentado de outra maneira, então pode parecer que o seu género de movimento teria que estar contido ainda com maior determinação na máquina como símbolo, do que na máquina real. Então, já não é suficiente que estes sejam, de acordo com a experiência, os movimentos pré-determinados; eles têm que realmente — num sentido misterioso — já estar *presentes*. E é verdade: o movimento do símbolo da máquina está pré-determinado de uma maneira diferente da do movimento de uma máquina real dada.

194 Quando é que nos ocorre o pensamento seguinte: a máquina tem já em si, de uma maneira misteriosa qualquer, os seus movimentos possíveis? Bem, quando se faz Filosofia. E o que é

que nos desviou para este pensamento? A maneira como falamos da máquina. Nós dizemos, por exemplo, que a máquina *tem* (possui) estas possibilidades de movimento; falamos da máquina rígida ideal, que só se *pode* movimentar desta e daquela maneiras. — A *possibilidade* de movimento o que é? Não é o *movimento*; mas também não parece ser a simples condição física do movimento — como quando se deixa uma folga entre o perno e a cavilha de tal modo que o perno não fica rigorosamente apertado à cavilha. Esta é de facto empiricamente a condição do movimento, mas também seria possível fazer da coisa uma concepção diferente. A possibilidade do movimento é antes suposta ser uma sombra do próprio movimento. Mas conheces uma tal sombra? E por sombra não entendo eu uma imagem, qualquer que seja, do movimento — porque esta imagem, não seria necessariamente a imagem deste movimento em particular. Mas a possibilidade deste movimento é necessariamente a possibilidade deste movimento em particular. (Repara na altura a que chegam aqui as ondas da linguagem)!

As ondas acalmam e agora podemo-nos pôr a seguinte pergunta: quando falamos acerca de uma máquina, como é que usamos a expressão «possibilidade de movimento?». — Mas, então, donde é que vieram as ideias estranhas? Bem, eu mostro-te a possibilidade do movimento, talvez por meio de uma *imagem* do movimento: «então a possibilidade é semelhante à reali-

dade». É como quando dizemos «ainda não está em movimento, mas já tem a possibilidade de se mover» — «e assim a possibilidade é algo que está muito perto da realidade». Podemos às vezes duvidar se esta e aquela condições físicas tornam possível este movimento, mas nunca duvidamos se *isto* é a possibilidade deste ou daquele movimento: «assim a possibilidade do movimento está para o próprio movimento numa relação peculiar, mais estreita que a da imagem com o seu objecto», uma vez que se pode duvidar se isto é uma imagem deste ou daquele objecto. Nós dizemos: «A experiência mostrará se isto dá ao perno esta possibilidade de movimento», mas não dizemos: «A experiência mostrará se isto é a possibilidade deste movimento»; «e assim não é um facto da experiência que esta possibilidade é a possibilidade deste movimento em particular».

Ao repararmos nas nossas próprias expressões acerca destas coisas, em vez de as compreendermos, damos-lhes interpretações erradas. Quando fazemos filosofia somos como selvagens, homens primitivos, que ouvem as expressões dos homens civilizados, interpretam-nas erradamente e tiram, da sua interpretação, as conclusões mais extravagantes.

195 «Mas eu não quero dizer que o que eu faço agora (ao captar o sentido) determina *causal* e empiricamente a aplicação futura, mas antes que, de uma maneira *estranha*, a própria aplicação já está, num certo sentido, presente». —

Mas, «num *certo* sentido está de facto presente!». De facto, no que dizes, só é falsa a expressão «de uma maneira estranha». O resto está correcto; e a proposição só parece estranha se se imaginar para ela um jogo de linguagem diferente daquele em que de facto a aplicamos. (Alguém contou-me ter-se, enquanto criança, admirado de que o alfaiate «*pudesse coser o fato*» — ele pensava que o sentido desta expressão era que, por meio de simples coser, um fato aparece pronto, ao coser-se fibra sobre fibra).

196 A aplicação incompreendida da palavra é interpretada como expressão de um *processo* estranho. (Tal como se concebe o tempo como um meio estranho e a alma como uma coisa estranha).

197 «É como se pudessemos de um golpe captar toda a aplicação da palavra». — É isso o que dizemos fazer, isto é, às vezes descrevemos com essas palavras o que fazemos. Mas no que acontece nada há de estranho, de espantoso. Só se torna estranho quando somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro, de uma maneira qualquer, já tem que estar presente no acto de captar o sentido, e no entanto não está presente. — Não temos dúvida, então, de que compreendemos a palavra e, por outro lado, o sentido dela está na sua aplicação. Não tenho dúvida de que agora quero jogar xadrez, mas o jogo de xadrez só o é através de todas as suas regras,

etc. Não sei então, o que quero jogar antes de o *ter* jogado? Ou estão antes todas as regras contidas no meu acto de intenção? Ou mostra-me a experiência que, habitualmente, a este acto de intenção se segue este género de jogo? Não posso, então, estar seguro sobre o que é que tenho a intenção de fazer? E se isto é destituído de sentido — que género de super-rígida conexão existe entre o acto de intenção e o objecto intencionado? — Onde é feita a conexão entre o sentido das palavras «Vamos jogar uma partida de xadrez» e todas as regras do jogo? — Bem, na lista das regras do jogo, no ensino do jogo, na prática quotidiana de jogar.

198 «Mas como é que uma regra me pode ensinar aquilo que eu tenho a fazer *neste* ponto? Há sempre uma interpretação que torna conciliável o que quer que eu faça com a regra». — Não, não é isso que se devia dizer, mas antes: cada interpretação está, juntamente com o que é interpretado, suspensa no ar e não pode servir-lhe de apoio. As interpretações por si não determinam o sentido.

«Então o que quer que eu faça é conciliável com a regra»? — Deixa-me fazer a pergunta desta maneira: o que é que a expressão de uma regra — digamos uma seta a indicar um caminho — tem que ver com as minhas acções? Que espécie de conexão existe entre elas? Bem, de certo modo a seguinte: fui adestrado a reagir a este sinal de uma determinada maneira, e é assim que reajo agora.

Mas com isso apenas especificaste uma conexão causal, apenas explicaste como sucedeu que nós agora nos orientemos por meio deste sinal; não explicaste em que é que consiste realmente este seguir o sinal. Não, eu sugeri ainda que uma pessoa só se orienta por um sinal na medida em que existir um uso contínuo, um costume de se orientar por ele.

199 É aquilo a que chamamos «seguir uma regra» algo que apenas *um* homem, *uma vez* na vida, pudesse fazer? — E isto é naturalmente uma nota acerca da *gramática* da expressão «seguir a regra».

Não pode ser que uma regra tenha sido seguida uma única vez por um único homem. Não pode ser que uma comunicação tenha sido feita, que uma ordem tenha sido dada ou compreendida apenas uma vez. Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *costumes* (usos, instituições).

Compreender uma proposição significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.

200 É naturalmente pensável que, num povo em que o xadrez não é conhecido, duas pessoas se sentem diante de um tabuleiro e executem os lances de uma partida de xadrez; e incluindo mesmo todos os fenómenos psíquicos de que estes são acompanhados. E se *nós* víssemos isto diríamos que elas estavam a jogar

xadrez. Mas agora imagina uma partida de xadrez traduzida, a partir de certas regras, numa série de acções, que não estamos habituados a associar com um *jogo* — talvez como soltar gritos e bater com os pés. Suponhamos agora que aquelas duas pessoas, em vez de jogarem a forma de xadrez que nós conhecemos, soltam gritos e batem com os pés; e de facto de tal modo, que é possível, a partir de regras apropriadas, traduzir o que fazem numa partida de xadrez. Ainda estaríamos inclinados a dizer que jogam um jogo? E com que direito é que o poderíamos dizer?

201 O nosso paradoxo era o seguinte: uma regra não pode determinar uma forma de acção, por qualquer forma de acção ser conciliável com a regra. E a nossa resposta foi: se qualquer forma de acção é conciliável com a regra, então também qualquer forma de acção contradiz a regra. E por isso não existe aqui nem concordância nem contradição.

Que se trata de uma compreensão errada da experiência mostra-se logo no facto de, neste raciocínio, fazermos uma interpretação atrás da outra, como se cada uma nos tranquilizasse pelo menos por um momento, até pensarmos numa outra interpretação, que está atrás desta. Com isto, de facto, mostramos que existe uma concepção de uma regra que *não* é uma *interpretação*; é antes aquilo que, na sua aplicação em cada caso, se exterioriza no que chamamos «seguir a regra» e «ferir a regra».

Por isso é-se inclinado a dizer: toda a acção subordinada à regra é uma interpretação. Mas «interpretar» só se devia chamar à substituição da expressão de uma regra por outra expressão.

202 Por isso «seguir a regra» é uma praxis. E *crer* estar a seguir a regra não é seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra «privatim», porque então crer estar a seguir a regra seria o mesmo do que seguir a regra.

203 A linguagem é um labirinto de caminhos. Vindo de *um* lado, conheces o caminho; vindo de outro lado, mas para o mesmo ponto, já não conheces o caminho.

204 Como as coisas estão, posso, mais ou menos inventar um jogo que nunca será jogado por ninguém. — Mas seria também isto possível: supor que a humanidade nunca tinha jogado jogos; um dia, uma pessoa inventa um jogo — que no entanto nunca foi jogado?

205 «É isso mesmo o que é notável na *intenção*, nos processos da consciência, que para eles a existência do costume, da técnica, não é necessária; que é, por exemplo, pensável que num mundo, no qual não existem jogos, duas pessoas joguem uma partida de xadrez, ou também só o princípio de uma partida de xadrez e depois sejam interrompidas.»

Mas o jogo de xadrez não é definido pelas suas regras? E como é que estão estas regras presentes no espírito daquele que tem a intenção de jogar xadrez?

206 Seguir uma regra é análogo a obedecer a uma ordem. É-se para isso adestrado e reage-se de uma determinada maneira. Mas se, quer à ordem quer ao adestramento, uma pessoa reage de *uma* maneira, outra pessoa de outra maneira, etc.? Quem é que então tem razão?

Pensa que chegas, como investigador, a uma terra desconhecida na qual se fala uma língua que te é completamente estranha. Em que circunstâncias é que dirias que nessa terra as pessoas dão ordens, compreendem ordens, cumprem-nas, insurgem-se contra elas, etc.?

As formas de acção que os homens têm em comum são o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua diferente da nossa.

207 Imaginemos que as pessoas daquela terra levam a cabo as actividades habituais dos homens e que parecem servir-se, ao fazê-lo, de uma linguagem articulada. Se se observa o que fazem, então o que fazem é compreensível, parece-nos ser «lógico». Mas se tentamos aprender a sua língua, descobrimos que é impossível. Nela, de facto, não existe qualquer conexão regular entre o que é falado, os sons, e as acções; e, no entanto, estes sons não são supérfluos, porque se, por exemplo, pusermos uma

mordaça na boca de uma destas pessoas, isto tem as mesmas consequências que teria entre nós: sem os sons, as acções destas pessoas caem em confusão, se me é permitido usar esta expressão.

Devemos dizer que estas pessoas têm uma linguagem com ordens, comunicações, etc.?

Em relação ao que chamamos «linguagem», falta-lhe a regularidade.

208 Explico assim, então, o que é «ordem» e o que é «regra» por meio de «regularidade»? — Como é que eu explico a uma pessoa o sentido de «regular», «uniforme», «igual»? — A uma pessoa que, digamos, só fala francês, explicarei estas palavras por meio das palavras francesas correspondentes. Mas a uma que ainda não possua estes *conceitos*, tenho que ensinar o uso destas palavras por meio de *exemplos* e de *exercícios* — E com isso não lhe digo menos do que eu próprio sei.

Ao fazer este ensino, mostrar-lhe-ei cores iguais, linhas iguais, figuras iguais, ela terá que procurar umas, produzir outras, etc. Levá-la-ei, digamos, por meio de uma ordem, a continuar «uniformemente» o desenho de um ornato serial. — E também a continuar progressões; Assim, de, por exemplo: . .. ... , continuar para ....

Eu faço para ela ver, ela faz a partir do que eu faço; e exerço alguma influência sobre ela por meio de expressões de acordo, de reprovação, de expectativa, de encorajamento. Umas

vezes deixo-a fazer como ela quer, outras vezes não deixo, etc.

Pensa que estás presente durante o ensino. Nenhuma palavra seria explicada por meio de si própria, não se faria qualquer círculo lógico.

Neste ensino, as expressões «e assim por diante» e «e assim por diante ad infinitum» são também explicadas. Para isso pode, entre outras coisas, usar-se um gesto. O gesto que significa «continua assim!» ou «e assim por diante» tem uma função comparável à de apontar para um objecto, ou para um lugar.

Tem que se distinguir o «etc.» que é a abreviatura de uma notação daquele que o não é. E o «etc. ad inf.» *não é* uma abreviatura da notação. O facto de não sermos capazes de escrever todos os algarismos que constituem o número π não é, como alguns matemáticos às vezes crêem, uma insuficiência humana.

Um ensino que queira ficar pelos exemplos dados distingue-se daquele que *aponta para lá deles*.

209 «Mas não transcende a compreensão o âmbito de todos os exemplos»? — Uma expressão bastante estranha e completamente natural! —

E é *tudo*? Não há uma explicação ainda mais profunda? Ou não tem a *compreensão* da explicação que ser mais profunda? — Bem, eu próprio, tenho uma compreensão mais profunda? *Tenho* eu mais que aquilo que dou na explicação? — Mas então de onde vem a impressão de que eu teria mais?

É a mesma situação, quando interpreto o que é ilimitado como sendo um comprimento que ultrapassa todo o comprimento?

210 «Mas explicas-lhe realmente aquilo que tu próprio compreendes? Não a deixas adivinhar o *essencial*? Dás-lhe exemplos — e ela tem que adivinhar que tendência apresentam os exemplos, e portanto a tua intenção». — Toda a explicação que eu possa dar a mim próprio também lha dou. — «Ele adivinha o que eu intenciono» quereria então dizer o seguinte: ocorrem-lhe diversas interpretações da minha explicação, e adivinha uma delas. Ela poderia, então, perguntar-me e eu poderia e dar-lhe-ia uma resposta.

211 «Seja como for que lhe ensinaste a continuar a série do desenho do ornato — como é que ela pode *saber* como é que ela própria deve continuá-la». — Bem, como é que eu o *sei*? — Se isto significa «tenho eu razões?», então a resposta é: as razões acabam-se depressa. E então terei que agir sem elas.

212 Se uma pessoa de quem eu tenho medo me dá a ordem de continuar a série, então eu rapidamente o faço, com completa segurança, e a falta de razões não me preocupa.

213 «Mas este segmento inicial da série podia obviamente ser interpretado de diversas maneiras (por exemplo através de expressões algébri-

cas) e por isso tens que começar por escolher *uma* destas interpretações». De todo que não! Era possível, em certas circunstâncias, ter uma dúvida. Mas isso não diz que eu tive a dúvida, ou que eu só podia duvidar. (Isto está em conexão com o que há a dizer acerca da «atmosfera» psicológica que acompanha um processo).

Podia apenas a intuição eliminar esta dúvida? — Se a intuição é uma voz interior — como é que eu sei *como* devo segui-la? E como é que eu sei que a intuição não me conduz ao erro? Porque, se a intuição me pode conduzir à verdade então também me pode conduzir ao erro.

(A intuição é uma desculpa desnecessária.)

214 Se é necessária uma intuição para desenvolver a série 1234... então também é necessária uma intuição para desenvolver a série 2222... .

215 Mas não é a igualdade pelo menos igual?

Na igualdade de uma coisa consigo própria parece que temos um paradigma infalível para a igualdade. O que eu quero dizer é o seguinte: «Aqui não pode haver diversas interpretações. Quando ele vê uma coisa diante de si, então vê também a igualdade».

São, então, duas coisas iguais quando são como *uma* coisa? E como é que eu devo agora aplicar aquilo que eu vejo *numa* coisa ao caso de duas?

216 «Uma coisa é idêntica a si própria». — Não há melhor exemplo de uma proposição inútil, a qual, no entanto, está ligada a um certo jogo mental. Como se imaginássemos inserir mentalmente a coisa na sua própria forma, e descobrissemos que se ajusta perfeitamente.

Também poderíamos dizer: «Qualquer coisa se ajusta a si própria». — Ou então: «cada coisa ajusta-se à sua própria forma». Para isso, olha-se para a coisa e visualiza-se que um espaço tinha sido deixado para ela, que ela agora ocupa inteiramente. *Ajusta-se* esta mancha ao seu fundo branco? — *Mas é esse exactamente o aspecto que teria*, se tivesse antes havido um buraco ao qual o sinal se tivesse ajustado. Com a expressão «ajusta-se» este aspecto não é simplesmente descrito, esta *situação* não é simplesmente descrita.

«Qualquer mancha de cor ajusta-se rigorosamente ao seu fundo» é uma forma um pouco mais especializada do axioma da identidade.

217 «Como é que eu posso seguir uma regra»? — Se isto não é perguntar pelas causas, então é perguntar pela justificação do meu *procedimento*.

Se esgotei as justificações, então, é porque já estou a escavar na rocha, e a minha pá entorta-se. Estou então inclinado a dizer: «Eu procedo assim».

(Lembra-te que muitas vezes exigimos explicações, não por causa do seu conteúdo, mas por causa da sua forma. É, da nossa parte,

uma exigência arquitectónica; a explicação como um friso falso, que suporta coisa nenhuma).

218 Qual é a origem da ideia segundo a qual o início da série é uma parte visível de carris que correm invisivelmente até ao infinito? Ora, em vez da regra, podíamos pensar em carris. E à aplicação ilimitada da regra correspondem carris infinitamente longos.

219 «As transições já estão de facto todas feitas» significa: deixei de ter escolha. A regra, uma vez selada com um determinado sentido, traça através de todo o espaço as linhas que vão seguir a sua execução. — Mas ainda que assim fosse, em que é que isso me ajudaria?

Não; a minha descrição só tem sentido, se for compreendida simbolicamente. — *Parece-me ser assim* — deveria eu ter dito.

Quando eu sigo a regra, não escolho.

Eu sigo a regra como se fosse *cego*.

220 Mas que fim é que serve aquela proposição simbólica? Era suposta acentuar uma diferença entre uma condição causal e uma condição lógica.

221 A minha expressão simbólica era realmente uma descrição mitológica do uso de uma regra.

222 «A linha sugere-me como devo prosseguir». — Mas, é claro, isto é apenas uma imagem. E se

eu julgar que ela me sugere, como que irresponsavelmente, uma vez isto outra vez aquilo, então também não direi que a sigo como a uma regra.

223 Não se sente a obrigação de ter que ter sempre presente o aceno (a insinuação) da regra. Ao contrário. Não esperamos com tensão o que é que ela nos vai dizer agora, ela diz-nos sempre o mesmo, e nós fazemos o que ela manda.

À pessoa que se está a adestrar, poder-se-ia dizer: «Repara, eu faço sempre o mesmo: eu...».

224 A palavra «concordância» e a palavra «regra» são *aparentadas* entre si, são primas. Se eu ensino a uma pessoa o uso de uma, ensino com isso também o uso da outra.

225 A aplicação da palavra «regra» está entrelaçada com a aplicação da palavra «igual». (Como a aplicação de «proposição» o está com a aplicação de «verdadeiro»).

226 Supõe que uma pessoa desenvolve a série $2x + 1$ e escreve sucessivamente os números 1, 3, 5, 7,...(1) até que se põe a si própria a pergunta: «mas estou sempre a fazer a mesma

---

(1) No manuscrito lê-se:... a série $x = 1, 3, 5, 7,...$ ao desenvolver a série $x^2 + 1$.
(Nota dos Editores).

coisa ou a fazer uma coisa diferente de cada vez?».

Se uma pessoa todos os dias promete: «Amanhã venho visitar-te» — diz todos os dias a mesma coisa ou todos os dias uma coisa diferente?

227 Faria sentido dizer «Se ele fizesse de cada vez uma *coisa diferente*, não diríamos que estava a seguir uma regra»? Não faz *qualquer* sentido.

228 «Para nós uma série tem um rosto»! — Com certeza, mas qual? Bem, o da fórmula algébrica e o do segmento inicial já calculado. Ou tem ainda mais algum? — «Mas naquele rosto já está tudo»! — Mas isso não é uma constatação acerca do segmento da série ou acerca dos dados da percepção visual que temos dela; é apenas expressão do facto de que olhamos para a ordem que a regra dá e *executamos*, sem apelar a qualquer outra instância.

229 No segmento inicial creio ter a percepção de um desenho, muito fino, de um traço característico, que só precisa de «etc.» para chegar ao infinito.

230 «A linha sugere-me como devo prosseguir»: trata-se apenas de uma paráfrase de: a linha é a *última* instância que decide como é que eu devo prosseguir.

231 «Mas vês com certeza que...»! Bem, isso é justamente a afirmação típica de uma pessoa que obedece a uma regra.

232 Supõe que uma regra me sugere como é que eu as devo seguir, isto é, se eu percorro a linha com os olhos oiço uma voz interior dizer-me: «segue *assim*!» — Qual é a diferença entre este processo, o de seguir uma espécie de inspiração, e o processo de seguir uma regra? Porque, de facto, não são iguais. No caso da inspiração *espero* pela voz. Não vou poder ensinar a uma outra pessoa a minha «técnica» de seguir a linha. A não ser que lhe ensine uma espécie de escuta, de receptividade, caso em que, claro, não posso exigir que ele siga a linha como eu.

Isto não é a minha experiência de proceder de acordo com a inspiração e de proceder de acordo com uma regra; são observações gramaticais.

233 Pode-se conceber este ensino da receptividade como numa espécie de aritmética. As crianças são capazes, cada uma à sua maneira, de calcular, desde que escutem a voz interior e a sigam. Esta maneira de calcular seria como compor música.

234 Mas não seria também possível calcular da maneira habitual (concordando quanto aos resultados, etc.) e, no entanto, a cada passo do cálculo, ter a sensação de ser guiado pela regra,

como por encanto? E ficar talvez atónito com a concordância dos resultados? (Agradecendo à divindade a concordância).

235 Com tudo isto vês apenas o que pertence à fisionomia daquilo a que, na vida quotidiana, chamamos «seguir uma regra».

236 Os calculadores de circo chegam ao resultado correcto, mas não são capazes de dizer como. Devemos dizer que eles não calculam? (Uma família de casos).

237 Imagina que uma pessoa segue uma linha, como se fosse uma regra, da seguinte maneira: ela tem na mão um compasso, uma ponta do qual segue ao longo da linha que serve de regra e a outra ponta traça a linha que é o resultado da regra. Enquanto ela segue com a ponta ao longo da linha que serve de regra, vai mudando o ângulo do compasso, ao que parece com grande precisão, sempre a olhar para a linha que serve de regra, como se ela determinasse o seu procedimento. Nós, que a observamos, não vemos qualquer regularidade neste abrir e fechar do compasso. Dela não podemos aprender a sua maneira de seguir a linha. Aqui talvez realmente dissessemos: «A linha parece *sugerir-lhe* como deve prosseguir. Mas não é uma regra!»

238 Para que me possa parecer que a regra produz antecipadamente todas as suas conse-

quências, têm estas para mim que ser *evidentes*. Tão evidentes como é para mim evidente chamar «azul» a esta cor. (Critérios segundo os quais isto me é «evidente»).

239 Como é que uma pessoa há-de saber que cor é que tem que escolher quando ouve a palavra «vermelho»? — Muito simples: deve pegar na cor cuja imagem lhe ocorre ao espírito ao ouvir a palavra «vermelho». — Mas como é que ela há-de saber que cor é essa, «cuja imagem lhe ocorre ao espírito»? É para isso preciso ainda um outro critério? (Existe no entanto o conhecido procedimento de escolher a cor que ocorre ao espírito ao ouvir-se a palavra...).

«Vermelho» significa a cor que me ocorre ao ouvir a palavra «vermelho»» seria uma *definição*. Mas de modo algum uma explicação da *essência* da designação através de uma palavra.

240 Não surgem disputas (por exemplo, entre matemáticos) sobre se se procedeu ou não de acordo com uma regra. Não se chega nunca a vias de facto. Isso pertence à armação a partir da qual a nossa linguagem exerce a sua actividade (por exemplo, ao dar uma descrição).

241 «Então afirmas que é a concordância entre as pessoas que decide o que é verdadeiro e o que é falso»? — Verdadeiro e falso é o que os homens *dizem*; e é na *linguagem* que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opiniões, mas de formas de vida.

242 À comunicação por meio da linguagem pertence não só uma concordância quanto às definições, mas também (por estranho que isto possa soar) uma concordância quanto aos juízos. Isto parece abolir a Lógica, mas de facto não o faz. — Uma coisa é descrever métodos de medida, uma outra é obter e comunicar resultados de medidas efectuadas. Mas aquilo a que chamamos «medir» é também determinado por uma certa constância dos resultados obtidos.

243 Uma pessoa pode encorajar-se a si própria, pode dar a si própria ordens, obedecer a si própria, dar a si própria uma repreensão ou um castigo, pôr a si própria uma pergunta e depois formular uma resposta.

Pode também conceber-se a existência de um género de pessoas que só falam em monólogo, que acompanham as suas actividades de conversas que mantêm consigo próprias. — Seria possível a um investigador, que as observasse e escutasse estas conversas, traduzir a linguagem delas na nossa. (Ele estaria por isso em condições de prever correctamente as acções destas pessoas, uma vez que também as ouve fazer projectos e tomar decisões).

Pode também conceber-se uma linguagem em que uma pessoa pudesse, para seu próprio uso, tomar nota ou dar uma expressão oral às suas vivências interiores, aos seus sentimentos, estados de espírito, etc.? Não podemos também fazer na nossa? — Mas não é isso o que eu

quero dizer. A referência das palavras daquela linguagem deve ser considerada ser aquilo de que só a pessoa que fala pode saber; as suas sensações imediatas, privadas. Assim, uma outra pessoa não pode compreender esta linguagem.

244 Como é que as palavras *referem* sensações? Aí não parece haver qualquer problema; não falamos todos os dias de sensações, não lhes damos nomes? Mas como é que a conexão entre o nome e a sensação é estabelecida? Esta pergunta é igual a esta: como é que uma pessoa aprende a denotação dos nomes das sensações? Por exemplo: da palavra «dor». Eis uma possibilidade: estabelecer uma conexão entre a palavra e a expressão primitiva, natural, da sensação, e substituir a expressão natural pela palavra. Uma criança fere-se e grita; os adultos falam com ela, ensinam-lhe a fazer exclamações e, mais tarde, a dizer frases. Ensinam à criança um novo comportamento de dor.

«Estás então a dizer que a palavra «dor» realmente significa gritar»? — Pelo contrário; a expressão verbal da dor substitui o grito, não o descreve.

245 Então como é que eu posso querer ainda entrar com a linguagem entre a dor e a sua exteriorização?

246 Até que ponto as minhas sensações são *privadas*? — Bem, só eu posso saber se real-

mente tenho ou não uma dor; uma outra pessoa só pode fazer uma conjectura. — Isto é, por um lado, falso, e por outro destituído de sentido. Se usamos a palavra «saber» como é normalmente usada (e de que outra maneira é que a poderíamos usar), então frequentemente as outras pessoas sabem se eu tenho ou não uma dor. — Sim, mas não com a mesma certeza com que eu próprio o sei! — De mim não se pode dizer (a não ser como uma piada) que eu *sei* que tenho uma dor. O que poderá isso querer dizer a não ser que eu *tenho* uma dor?

Não se pode dizer que as outras pessoas inferem a minha sensação *apenas* através do meu comportamento, porque não se pode dizer de mim que eu a inferi. Eu *tenho-a*.

Eis o que é correcto: das outras pessoas tem sentido dizer que estão em dúvida sobre se eu tenho ou não uma dor; de mim próprio não tem.

247 «Só tu podes saber se tinhas ou não a intenção». Isto podia dizer-se a uma pessoa ao explicar-lhe a denotação da palavra «intenção». Então significa, de facto: é *assim* que a usamos.

(E «saber» aqui significa que a expressão da incerteza não tem sentido).

248 A proposição «As sensações são privadas» é comparável à proposição: «Paciências com cartas joga-se sozinho».

249 Seremos talvez precipitados na nossa suposição de que o sorriso de um bebé não é fingido? E em que experiência se apoia a nossa suposição?

(Mentir é um jogo de linguagem que precisa de ser aprendido como qualquer outro.)

250 Por que é que um cão não pode fingir uma dor? Porque é demasiado sincero? Pode ensinar-se um cão a fingir uma dor? Pode-se ensinar-lhe em certas ocasiões, a ganir como se tivesse uma dor, sem, no entanto a ter. Mas para ser realmente uma simulação, a este comportamento falta ainda estar na vizinhança certa.

251 O que é que queremos dizer quando dizemos: «Disso não consigo conceber o seu contrário» ou: «Como seria isso, se fosse de outra maneira?» — Por exemplo quando uma pessoa diz que as minhas imagens mentais são privadas ou que só eu próprio posso saber se sinto uma dor, etc.

«Não consigo conceber o contrário» não significa aqui, naturalmente, que a minha capacidade mental não chega para realizar esta concepção. Com essas palavras defendemo-nos daquilo que, pela sua forma, nos dá a ilusão de ser uma proposição empírica, mas que na realidade é uma proposição gramatical.

Mas por que é que eu digo «Não consigo conceber o contrário»? Por que é que não digo: «Não consigo conceber aquilo que dizes?»

Exemplo: «Qualquer barra tem um comprimento». Isto significa mais ou menos o seguinte: chamamos a uma coisa (ou a *isto*) «o comprimento de uma barra» mas não «o comprimento de uma esfera». Consigo agora conceber que «qualquer barra tem um comprimento»? Sim, posso imaginar mentalmente uma barra; e é tudo. Simplesmente, esta imagem em conexão com esta frase desempenha um papel completamente diferente do de uma imagem em conexão com a frase «Esta mesa tem o mesmo comprimento que aquela». Porque aqui eu compreendo o que é fazer-se uma imagem do seu contrário (e não tem que ser uma imagem mental).

A imagem associada com a proposição gramatical podia apenas mostrar aquilo a que se chama «comprimento de uma barra». E o que deveria ser o contrário desta imagem?

(Nota acerca da negação de uma proposição a priori.)

252 À proposição «Este corpo tem uma extensão» podíamos dar a resposta: «Absurdo!» — mas no entanto inclinamo-nos a responder: «Com certeza!» Porquê?

253 «Uma outra pessoa não pode ter as minhas dores». — Quais são as *minhas* dores? Qual é o critério de identidade que é válido aqui? Reflecte no que torna possível, no caso de objectos físicos, falar em «dois exactamente iguais». Por exemplo dizer: «Esta cadeira não

é a mesma que viste aqui ontem, mas é uma exactamente igual».

Na medida em que tem *sentido* dizer que a minha dor é a mesma que a sua nessa medida podemos ambos também ter a mesma dor. (Seria mesmo pensável que duas pessoas tivessem uma sensação de dor no mesmo ponto — e não apenas no ponto homólogo — do corpo. Isso podia suceder, por exemplo, com irmãos siameses).

Vi uma pessoa, numa discussão sobre este tema, bater com a mão no peito e dizer: «Mas uma outra pessoa não pode ter ESTA dor!» — A resposta para isso é que, com a acentuação enfática da palavra «esta», não se define um critério de identidade. A ênfase dá-nos a ilusão de que este critério nos é familiar, quando de facto temos que ser lembrados da sua existência.

254 A substituição da palavra «igual» pela palavra «idêntico» é também um recurso típico em Filosofia. Como se estivessemos a falar apenas de matizes de sentido, como se se tratasse apenas de acertar com as nossas palavras na nuance correcta. E por isso, ao fazer-se filosofia, trata-se apenas no ponto em que a nossa tarefa consiste em representar exactamente, em termos psicológicos, a nossa tentação de usar uma determinada forma de expressão. Num caso destes, aquilo «que estamos tentados a dizer» não é, naturalmente, filosofia, mas antes a sua matéria-prima.

Por exemplo, o que um matemático está inclinado a dizer acerca da objectividade e da realidade dos factos matemáticos não é uma filosofia da matemática, mas antes algo que a Filosofia tem que *tratar*.

255 O filósofo trata uma questão; como uma doença.

256 O que há então com a linguagem que descreve as minhas vivências interiores e que só eu próprio posso compreender? *Como* é que designo as minhas sensações com palavras? — Assim, como o fazemos habitualmente? Está a palavra com que designo a minha sensação ligada com a minha natural exteriorização da sensação? — Neste caso, a minha linguagem não é «privada». Uma outra pessoa podia compreendê-la, tal como eu a compreendo. — Mas como é no caso em que não tenho qualquer exteriorização natural da sensação, mas apenas a sensação? Então *associo* simplesmente nomes com sensações e uso estes nomes numa descrição.

257 «Como seria se as pessoas não exteriorizassem (não gemessem, não contraissem o rosto) as suas dores? Então, não seria possível ensinar a uma criança o uso da expressão *dor-de-dentes*». — Bem, suponhamos que a criança é um génio e inventa ela própria um nome para a sensação! — Mas então com esta palavra ela não poderia fazer-se compreen-

der. — Então a criança compreende o nome, mas não é capaz de explicar a ninguém qual é a sua denotação? — Mas o que é então o que ela fez ao «dar um nome à sua dor»? — Como é que ela fez isso? Dar um nome à dor?! E seja o que for que ela fez, que finalidade tem? — Quando se diz «Ela deu um nome à sensação» esquece-se que, na linguagem, já tem que haver muito trabalho preparatório para que o simples «dar nome» tenha sentido. E quando dizemos que uma pessoa dá o nome a uma dor, então o trabalho preparatório é a gramática da palavra «dor»; mostra o posto em que a nova palavra será colocada.

258 Imaginemos o caso seguinte. Eu quero escrever um diário acerca da recorrência de uma determinada sensação. Para isso associo a sensação com o símbolo «S», e escrevo este símbolo num calendário, no dia em que tenho a sensação. — Quero começar por notar que não é possível formular uma definição do símbolo. — Mas posso dar esta definição a mim próprio, como uma espécie de definição ostensiva! — Como? Posso apontar para a sensação? — Não no sentido habitual. Mas eu digo ou escrevo o símbolo e, ao mesmo tempo, concentro a minha atenção na sensação — portanto como se apontasse interiormente para ela. — Mas para quê esta cerimónia? Porque mais não parece ser! Uma definição serve para fixar o sentido de um símbolo. — Claro, é exactamente isso que acontece com a concentração

da atenção; porque com ela gravo em mim próprio a conexão entre o símbolo e a sensação. — «Gravo-a em mim próprio» só pode de facto significar o seguinte: o processo de gravar faz com que eu no futuro me lembre *correctamente* da conexão. Mas no nosso caso não tenho qualquer critério para determinar a correcção. Aqui apetecia dizer: correcto é tudo o que me pareça correcto. E isto significa apenas que não se pode falar aqui de «correcto».

259 São as regras da linguagem privada *impressões* de regras? A balança, sobre a qual se pesam as impressões, não é uma *impressão* de uma balança.

260 «Bem, eu *creio* que esta é de novo a sensação S». — Sim, tu crês que crês!

Assim, a pessoa que inscreveu o símbolo no calendário, não anotou *coisa alguma*? Não consideres como evidente que uma pessoa anota qualquer coisa quando inscreve um símbolo, por exemplo, num calendário. Uma nota tem uma função; e o «S», até agora não tem nenhuma.

(Uma pessoa pode falar consigo própria. — Fala uma pessoa consigo própria, se fala quando ninguém mais está presente?)

261 Que razão temos nós para chamar a «S» o símbolo de uma *sensação*? «Sensação» é, de facto, uma palavra da nossa linguagem comum, que não é compreensível apenas por mim pró-

prio. O uso desta palavra carece de uma justificação que todos compreendam. — E nada ajuda dizer: não tem que ser uma *sensação*; quando ela escreve «S», então tem *alguma coisa* — e mais não podemos dizer. Mas «ter» e «alguma coisa» pertencem também à linguagem comum. — E assim, ao fazer-se filosofia, chega-se ao fim, onde já só apetece emitir um som inarticulado. — Mas este som só é uma expressão quando ocorre num jogo de linguagem determinado, que agora deve ser descrito.

262 Poder-se-ia dizer: quem se deu a si próprio uma explicação privada de uma palavra, tem que perante o seu foro interior *vincular-se* a usar a palavra assim e assim. E como se procede ao vínculo? Devo supor que a pessoa inventa a técnica da aplicação da palavra, ou que já a encontrou pronta a ser usada?

263 «Eu posso de facto vincular-me (interiormente) a, no futuro, chamar a ISTO «dor». — «Mas tens a certeza de te teres vinculado? Tens a certeza de que, para isso, basta concentrares a atenção no teu sentimento de dor?» — Uma pergunta estranha.

264 «Uma vez que sabes *o que* a palavra designa, compreendes a palavra, conheces toda a sua aplicação».

265 Imaginemos uma tabela, um pouco como um dicionário, mas que apenas exista na nossa

mente. Por meio de um dicionário, pode-se justificar a tradução de uma palavra X por uma palavra Y. Mas devemos continuar a chamar a este processo uma justificação, se a tabela é apenas consultada mentalmente? — «Sim, é então justamente uma justificação subjectiva». — Mas a justificação é o processo que consiste em apelar para uma instância independente. — «Mas eu posso de facto apelar de uma recordação para outra. Por exemplo: eu não sei se reparei correctamente na hora da partida do comboio e, para controlo recordo a imagem da página do horário. Não temos aqui o mesmo caso?» — Não; uma vez que este processo tem que realmente produzir a recordação *correcta*. Se não fosse possível *testar* a correcção da imagem mental do horário, como é que ela podia confirmar a correcção da primeira recordação? (Como se uma pessoa, para ter a certeza de que o que o jornal da manhã escreve é verdadeiro, comprasse dele diversos exemplares). Consultar uma tabela mentalmente é tão pouco consultar uma tabela como a imagem mental do resultado de uma experiência imaginária é o resultado de uma experiência.

266 Posso olhar para o relógio, para ver que horas são. Mas também posso, para *adivinhar* que horas são, olhando para os números do mostrador do relógio; ou ainda para este fim, mover os ponteiros até atingirem a posição que me parece correcta. Assim, a imagem do relógio pode servir de mais de uma maneira para

determinar o tempo. (Olhar para o relógio mentalmente).

267 Suponhamos que eu quero justificar as dimensões de uma ponte, que vou construir mentalmente, com ensaios da resistência do material, que conduzo também mentalmente. Isto seria, naturalmente, a imagem mental do que se chama a justificação das dimensões da ponte. Mas chamar-lhe-ía-mos também uma justificação da imagem mental das dimensões escolhidas?

268 Por que é que a minha mão direita não pode dar dinheiro à minha mão esquerda? A minha mão direita pode passá-lo para a minha mão esquerda. A minha mão direita pode escrever uma nota ou doação, e a esquerda pode escrever um recibo. — Mas as consequências práticas ulteriores não seriam as de uma doação. Por exemplo: se a mão esquerda tirasse o dinheiro à mão direita, diríamos «Sim, e daí?» E esta mesma pergunta poderia ser posta a uma pessoa que se tivesse dado uma definição privada de uma palavra; isto é, a uma pessoa que diz a palavra para si própria e concentra a sua atenção numa sensação.

269 Lembremo-nos de que existem certos critérios de comportamento, para determinar se uma pessoa não compreende uma palavra, que a palavra nada lhe diz, que nada consegue fazer com ela. E critérios para determinar se a pes-

soa «crê compreender» a palavra, que associa com a palavra um sentido, mas não o sentido correcto. E finalmente critérios para determinar que ela compreende a palavra correctamente. No segundo caso, poder-se-ia falar de uma compreensão subjectiva. E poder-se-ia chamar «linguagem privada» a sons que eu «*pareço compreender*», mas que ninguém mais compreende.

270 Imaginemos agora uma aplicação do registo do símbolo «S» no meu diário. Eu tenho a experiência de que sempre que tenho uma determinada sensação, um manómetro mostra que a minha pressão arterial sobe. Assim estarei em condições de anunciar uma subida da minha pressão arterial sem o recurso a um aparelho. Isto é um resultado útil. E agora parece ser aqui completamente indiferente se eu reconheci a sensação *correctamente* ou não. Suponhamos que eu me engano constantemente a identificar a sensação: não tem quaisquer consequências. E isto já mostra que a suposição destes erros era apenas uma ficção. (Nós demos uma volta a um botão que parecia permitir ligar qualquer coisa na máquina; mas o botão estava apenas lá para decoração, não tinha qualquer conexão com a máquina).

E que razão temos aqui para chamar a «S» a designação de uma sensação? Talvez a maneira como este símbolo é usado neste jogo de linguagem. — E porquê uma «sensação determinada», isto é sempre a mesma? Bem, esta-

mos de facto a supor que escrevemos sempre «S».

271 «Imagina uma pessoa que não pudesse conservar na memória *o que* a palavra *dor* significa — e que, por isso, dá sempre esse nome a coisas diferentes — mas que no entanto usa a palavra em concordância com os sinais habituais e os pressupostos da dor»! — Ela usa a palavra, então, como todos nós. Aqui gostaria eu de dizer o seguinte: Uma roda não está ligada à máquina se lhe pudermos dar uma volta sem que nada na máquina se mova.

272 O essencial na vivência privada não é realmente que cada pessoa possui o seu próprio exemplar, mas antes que nenhuma sabe se uma outra pessoa também tem *isto* ou uma coisa diferente. Assim seria possível adoptar a hipótese — embora não fosse verificável — de que uma parte da humanidade tem *uma* sensação de vermelho, uma outra parte uma outra.

273 O que se passa então com a palavra «vermelho» — devo dizer que esta palavra designa algo «que está em frente de todos nós» e que, cada pessoa, deve realmente ter, além desta palavra, ainda uma outra para designar a sua *própria* sensação de vermelho? Ou antes: a palavra «vermelho» designa algo que é de todos conhecido e, para cada um, além disso algo que só ele conhece? (Ou talvez ainda melhor: *refere-se* a algo só conhecido por ele).

274 Não nos ajuda nada a compreender a função de «vermelho» dizer que se *refere* a, em vez de «designa», o que é privado; mas, ao fazer filosofia, é a expressão mais acertada, do ponto de vista psicológico, para uma determinada vivência. É como se eu deitasse um olhar de lado para a minha própria sensação ao pronunciar a palavra, como se me dissesse: eu sei realmente o que quero dizer com isto.

275 Olha para o azul do céu e diz a ti próprio: «Que azul que está o céu»! Se fizeres esta experiência espontaneamente — sem intenções filosóficas — então não te ocorrerá pensar que esta impressão cromática pertence apenas *a ti*. E não tens qualquer hesitação em te dirigires, com esta exclamação, a uma outra pessoa. E se, ao pronunciá-la, apontas de todo, então apontas para o céu. Quero eu dizer que não sentes que apontas para-ti-próprio, o que muitas vezes acompanha o «dar o nome à sensação», quando se reflecte sobre a «linguagem privada». Também não pensas que não deves apontar para a cor com a mão, mas sim com a atenção. (Medita sobre o que é «apontar para uma coisa com a atenção»).

276 «Mas não temos pelo menos *a intenção de dizer* algo de bastante determinado, quando olhamos para uma cor e damos um nome à impressão cromática»? Quanto à forma é como se descolássemos a impressão cromática, como

uma membrana, do objecto percepcionado. (Isto devia provocar as nossas suspeitas).

277 Mas como é de todo possível estar-se tentado a crer que, com uma palavra, uma vez se intenciona dizer a cor que todos conhecem, outra vez a «impressão visual» que *eu* recebo *neste instante*? Como é que pode haver aqui uma tentação? — Nestes casos eu não dou à cor o mesmo género de atenção. Se eu intenciono (como gostaria de dizer) a impressão cromática que me pertence em exclusivo, então absorvo-me profundamente na cor — mais ou menos quando eu «não posso saciar o desejo de ver uma cor». Por isso é mais fácil, para suscitar esta vivência, olhar para uma cor luminosa, ou para um daqueles mosaicos de cores que ficam gravados na nossa mente.

278 «Eu sei como se *me* apresenta a cor verde». — Ora isto tem de facto sentido! — Com certeza; em que aplicação da frase é que estás a pensar?

279 Imagina uma pessoa que diz: «Eu sei bem qual é a minha altura», ao pôr a mão, como prova, em cima da sua cabeça.

280 Uma pessoa pinta um desenho para mostrar que concepção faz de uma certa cena de teatro. E depois diz: «Este desenho tem uma função dupla; comunica algo a uma outra pessoa, como os desenhos ou palavras justa-

mente o fazem — mas para a pessoa que comunica é ainda uma representação (ou uma comunicação)? de outro género: para ela, é um desenho da sua imagem mental, como o não pode ser para mais ninguém. A sua impressão privada do desenho diz-lhe o que era a sua imagem mental; e num sentido em que o desenho o não pode dizer a outra pessoa». — E neste segundo caso com que direito falo de representação ou de comunicação — se estas palavras foram *correctamente* aplicadas no primeiro caso?

281 «Mas o que tu dizes não acaba por ser que, por exemplo, não existe dor sem *comportamento de dor?*. — Acaba por ser o seguinte: só de pessoas vivas e do que lhes é semelhante (com comportamento semelhante) se pode dizer que têm sensações; que vêem; que estão cegas; que ouvem; que estão surdas; que estão conscientes ou que estão inconscientes.»

282 «Mas em contos de fadas até uma panela pode ver e ouvir»! (Com certeza; mas também *pode* falar).

«Mas o conto de fadas só inventa uma fantasia; não fala propriamente *sem sentido*». — A questão não é tão simples como isso. É uma falta de verdade ou uma falta de sentido dizer que uma panela fala? Tem-se uma imagem clara das circunstâncias em que diríamos que uma panela fala?

(Mesmo uma poesia sem sentido não constitui falta de sentido, do mesmo modo que o balbuciar de uma criança.)

Sim; diz-se de seres inanimados que têm dores: por exemplo, ao brincar com bonecas. Mas esta aplicação do conceito de dor é uma aplicação secundária. Mas imaginemos, então, um caso em que as pessoas *só* falam de dor a respeito de seres inanimados; *só* lamentam bonecas! (Quando as crianças brincam com um comboio de corda, a sua brincadeira depende do conhecimento que têm da via férrea. Crianças de uma civilização em que a via férrea não fosse conhecida poderiam, por hipótese, receber o comboio de corda das outras, e brincar com ele, sem saber que se trata duma imitação de um comboio. Poder-se-ia dizer que brincar com o comboio de corda não tem para elas o mesmo *sentido* que para nós).

283 Mas donde surge *sequer a ideia* de que os seres e os objectos podem ter sensações?

Foi a minha educação que me conduziu a essa ideia, ao chamar-me a atenção para os sentimentos no meu interior? E agora transfiro essa ideia para objectos exteriores a mim? Reconheço eu que está (em mim) algo a que posso chamar «dor», sem cair em contradição com o uso da palavra por outras pessoas? Eu não transfiro a minha ideia para pedras, plantas, etc. Não posso eu imaginar-me com dores tão terríveis que, enquanto duram, me transformo numa pedra? Sim, como é que eu sei,

quando fecho os olhos, se me transformo ou não numa pedra? — E se isso aconteceu, em que medida é que a *pedra* tem dores? Em que medida é que se pode afirmá-lo de uma pedra? Sim e por que é que a dor tem que de todo um portador?!

E pode-se dizer de uma pedra que tem uma alma e que é *esta* que tem dores? O que é que tem a alma, o que é que têm as dores a ver com uma pedra?

Só daquilo que se comporta como uma pessoa se pode dizer que *tem* dores.

Porque se tem que dizê-lo de um corpo, ou, se preferes, de uma alma *de* um corpo. E como é que um corpo pode *ter* uma alma?

284 Olha para uma pedra e imagina-a a ter sensações! — Diremos: como é que se pode chegar sequer a ter a ideia de atribuir uma *sensação* a uma *coisa*? Então também se podia atribuí-la a um número! — Agora olha para uma mosca a estrebuchar; imediatamente desaparece a dificuldade e, aqui, a dor parece poder *atacar*, enquanto que no caso anterior estava tudo contra ela, era tudo, por assim dizer, *escorregadio*.

E do mesmo modo parece-nos que um cadáver é completamente inacessível à dor. — A nossa atitude em relação ao que está vivo não é a que se tem em relação ao que está morto. Todas as nossas reacções são diferentes. — A uma pessoa que diz: «A diferença não pode simplesmente estar em que o que está

vivo se move desta e daquela maneira, mas não o que está morto» — eu chamar-lhe-ei a atenção para o facto de que se tem aqui um caso da transição «da quantidade para a qualidade».

285 Pensa em reconhecer uma *expressão facial*. Ou pensa na descrição de uma expressão facial: esta não consiste em especificar as medidas do rosto! Pensa também no seguinte como uma pessoa pode imitar o rosto de uma outra, sem estar a ver o seu próprio rosto ao espelho.

286 Mas não é absurdo dizer de um *corpo* que tem dores? — E por que se sente que isso é absurdo? Até que ponto é que a minha mão não sente dores, mas sim eu na minha mão?

Que género de controvérsia contém a pergunta: é o *corpo* que sente dores? — Como se decide esta controvérsia? Como é que se faz valer a opinião de que *não* é o corpo? — Bem, aproximadamente da seguinte maneira: se uma pessoa tem dores na mão, então não é a mão que o diz (a não ser que o escreva); e, além disso, não se consola a mão, mas sim a pessoa que sofre; olha-se a pessoa nos olhos.

287 Como é que eu posso estar cheio de compaixão *por esta pessoa?* Como se vê qual é o objecto da compaixão? (Pode-se dizer que a compaixão é uma espécie de convicção de que a outra pessoa tem dores).

288 Torno-me rígido, numa pedra, e as minhas dores continuam. — E se eu me enganei e não são de facto dores! — Mas aqui não me posso enganar; não tem sentido duvidar se tenho ou não dores! — Isto é: se uma pessoa dissesse «Eu não sei se o que eu tenho aqui é uma dor ou outra coisa qualquer?», então pensaríamos que ela não conhece o significado da palavra portuguesa «dor», e procederíamos à sua explicação. — Como? Talvez por meio de gestos, ou picando-a com um alfinete e dizer: «Vês? Isto é uma dor». Esta explicação da palavra «dor», como qualquer outra, podia ser compreendida por ela correctamente, incorrectamente, ou podia não ser compreendida de todo. Qual destas será a sua maneira de compreender, mostrá-lo-á ela no uso que faz da palavra, tal como acontece nos outros casos.

Se ela agora, por exemplo, diz: «Oh, eu sei o que é *dor*, mas se *isto* que tenho aqui agora são dores, isso não sei» — então teríamos apenas que simplesmente abanar a cabeça e teríamos que considerar as suas palavras como uma reacção insólita, com a qual não sabemos o que fazer. (Seria um pouco como se ouvíssemos uma pessoa dizer a sério: «Lembro-me distintamente de que, um pouco antes do meu nascimento, ter acreditado que...»).

Aquela expressão de dúvida não pertence ao jogo de linguagem; mas se a expressão da sensação, o comportamento humano, é excluído, então parece que eu *estou autorizado* de novo a duvidar. O facto de eu estar tentado a dizer

que se pode julgar que a sensação é uma coisa diferente daquilo que é, tem a seguinte origem: se eu suponho abolido o jogo de linguagem normal com a expressão da sensação, então preciso de um critério de identidade para a sensação; e então existe também a possibilidade do erro.

289 «Quando eu digo *Eu tenho dores* estou, em todo o caso justificado *perante mim próprio*». O que é isso? Será o seguinte: «Se uma outra pessoa pudesse saber a que é que eu chamo *dores*, concordaria ela que eu estou a usar a palavra correctamente»?

Usar uma palavra sem justificação não é usá-la injustamente.

290 Sem dúvida que eu não identifico a minha sensação por meio de critérios, mas antes faço uso da mesma expressão. Mas com isso não *acaba* o jogo de linguagem: com isso começa o jogo de linguagem.

Mas não começa com a sensação que eu descrevo? — A palavra «descrever» pode iludir-nos. Eu digo «Eu descrevo o meu estado de consciência» e «Eu descrevo o meu quarto». Não podemos esquecer a diversidade dos jogos de linguagem.

291 Aquilo a que chamamos «descrições» são instrumentos para usos especiais. Pensa num desenho de máquina, num corte transversal, num alçado com as suas medidas, que um mecânico tem diante de si. Quando se pensa numa

descrição como uma imagem verbal dos factos, corre-se o risco de errar: pensa-se apenas em imagens como as dos quadros pendurados na parede, que parecem simplesmente retratar o aspecto de uma coisa, como a coisa é. (Estas imagens estão como que paradas).

292 Não julgues que podes sempre, a partir dos factos, extrair as tuas palavras; que podes sempre, por meio de regras, retratá-los em palavras. Porque, mesmo assim, a aplicação da regra ao caso particular terias que ser tu só, sem guia, a fazê-la.

293 Se eu digo a mim próprio que só sei o que a palavra «dor» significa pela percepção do meu próprio caso, então não tenho também que *o* dizer a respeito das outras pessoas? E como é que eu posso, então, generalizar *um* caso tão irresponsavelmente?

Uma pessoa diz-me de si só saber o que são dores pela percepção do seu próprio caso! — Suponhamos que cada pessoa tem uma caixa dentro da qual está uma coisa a que chamamos «escaravelho». Nenhuma pessoa pode ver o que está na caixa de uma outra; e cada pessoa diz que só sabe o que é um escaravelho pela percepção do *seu* escaravelho. — Aqui seria possível que cada pessoa tivesse uma coisa diferente na sua caixa. Podemos até conceber que a coisa na caixa estivesse em transformação contínua. — Mas se a palavra «escaravelho» tivesse, no entanto, um emprego para estas pessoas? Então

este emprego não seria o de uma designação de uma coisa. A coisa na caixa não pertence de todo ao jogo de linguagem; nem sequer como um simples *algo*, porque a caixa também podia estar vazia. — Não, a coisa na caixa é como um factor comum aos termos de uma fracção: permite simplificá-la; o que quer que é, elimina-se.

Isto é: Se se constrói a gramática da expressão da sensação a partir do paradigma de «objecto e designação», então o objecto, por irrelevante fica fora de consideração.

294 Se tu dizes que ele vê diante de si uma imagem privada, que a seguir descreve, então tens ainda assim que assumir uma suposição acerca do que é que ele tem diante de si. E isto significa que podes descrever mais de perto ou o descreves. Se confessas que não fazes a menor ideia de que género é que a coisa que ele tem diante de si poderia ser então o que ainda te seduz a dizer que ele tem algo diante de si? Não é como se eu dissesse de uma pessoa: «Ele *tem* qualquer coisa. Mas se é dinheiro ou dívidas ou um cofre vazio, não sei».

295 E que espécie de proposição é suposta ser a proposição seguinte: «Eu só sei pela percepção do *meu próprio* caso que...». Uma proposição empírica? Não. Uma proposição gramatical?

Eu imagino o seguinte: cada pessoa diz de si própria que só sabe o que é dor pela per-

cepção da sua própria dor. — Não é que as pessoas realmente o digam, ou sequer estejam dispostas a dizê-lo. Mas *supondo* que cada pessoa o diria, poderia ser uma espécie de exclamação. E se esta exclamação é, considerada como uma comunicação, destituída de conteúdo, é no entanto ainda uma imagem; e porque é que não devemos querer trazer ao espírito esta imagem? Imagina uma pintura alegórica da imagem em vez das palavras.

Sim, quando ao fazermos Filosofia olhamos para dentro de nós, obtemos, muitas vezes, justamente, a percepção de uma dessas imagens. Na verdade, obtemos uma representação da nossa gramática por meio de uma imagem. Não vemos factos, mas sim uma espécie de maneiras de falar ilustradas.

296 «Sim, mas há, no entanto, qualquer coisa que acompanha a minha exclamação de dor e em virtude da qual eu o faço! E é esta coisa que é importante — e que mete medo». — A quem é que participamos isto? E em que ocasião?

297 Sem dúvida que se a água ferve na panela, o vapor sobe e, correspondentemente, a imagem do vapor sobe da imagem da panela. E se uma pessoa quiser dizer que na imagem da panela também ferve qualquer coisa?

298 O facto de que gostaríamos tanto de dizer «O importante é *isto*» — ao mostrarmos a nós

próprios a sensação que temos — mostra já que estamos muito inclinados a dizer uma frase que não comunica coisa alguma.

299 Quando nos entregamos a pensar filosoficamente, o facto de sermos incapazes de deixar de dizer isto ou aquilo, de resistir à tendência de dizer isto ou aquilo, não significa estar coagido a assumir uma *suposição* ou a ter, de um estado de coisas, uma percepção imediata ao seu conhecimento.

300 Ao jogo de linguagem com as palavras «ele tem dores» pertence, gostaríamos de dizer, não só a imagem do comportamento mas também a imagem da dor. Ou: pertence não só o paradigma do comportamento mas também o paradigma da dor. — Dizer que «a imagem da dor entra no jogo de linguagem com a palavra *dor* é um mal-entendido. A imagem mental da dor não é uma imagem, e *esta* imagem mental não pode ser substituída no jogo de linguagem por algo a que chamaríamos uma imagem. — Sem dúvida que, num certo sentido, a imagem mental da dor entra no jogo de linguagem; apenas não entra como imagem».

301 Uma imagem mental não é uma imagem, mas uma imagem pode corresponder-lhe.

302 Se eu tenho que fazer uma ideia da dor de outrém a partir do modelo da minha própria dor, então isso não é de todo uma coisa

simples de fazer; porque a partir de dores que eu *sinto*, tenho que fazer uma ideia de dores que *não sinto*. Não é $\overline{q}$ eu tenha $\overline{q}$ simplesmente, na minha consciência, de fazer uma transição de uma área de dor para outra, como se fizesse a transição de dores na mão para dores no braço, uma vez que eu não sou suposto fazer uma ideia de que sinto uma dor num ponto do seu corpo. (O que também seria possível).

O comportamento de dor pode apontar para o lugar da dor — mas é a pessoa que sofre que exterioriza a dor.

303 «Só posso *crer* que uma outra pessoa tem dores, mas *sei* quando eu as tenho». — Sim; uma pessoa pode decidir-se a dizer «Eu creio que ele tem dores» em vez de «Ele tem dores». Mas isso é tudo. — O que aqui parece ser uma explicação ou uma asserção acerca de processos da consciência é, na verdade, uma troca de uma maneira de falar por outra, que nos parece mais acertada quando fazemos filosofia.

Experimenta, num caso real, duvidar do medo, da dor da pessoa que sofre.

304 «Mas tens que concordar que existe uma diferença entre comportamento de dor com dores e comportamento de dor sem dores». — Concordar? Não há maior diferença! — «E, no entanto, chegas sempre ao resultado de que a sensação em si mesma é um nada». — Não, de todo! A sensação não é uma coisa, mas também não é um nada! O resultado foi que tanto

podia servir um nada como uma coisa acerca da qual nada se pode dizer. Repudiámos apenas a gramática que se quer aqui impor a nós.

O paradoxo dissolve-se apenas se cortarmos radicalmente com a ideia de que a linguagem funciona sempre de *uma* maneira, serve sempre a mesma finalidade: transmitir pensamentos, sejam estes pensamentos acerca de casas, de dores, do bem e do mal, etc.

305 «Mas tu não podes negar que, por exemplo, ao recordares, tem lugar um processo interior». — Por que é que se tem a impressão de que queremos negar qualquer coisa?

Quando se diz: Tem então lugar um processo interior», quer-se dizer a seguir: «Mas tu bem *vês* o que é». E é no entanto este processo interior que se tem em mente ao usar-se a palavra «recordar-se». — A impressão de que queríamos negar alguma coisa provém do facto de atacarmos a imagem do «processo interior». O que negamos é que a imagem do processo interior nos dê a ideia correcta da aplicação da palavra «recordar». Afirmamos de facto que esta imagem, com as suas ramificações, nos impede de ver a aplicação da palavra tal como ela é.

306 Por que é que hei-de negar que existe um processo mental? Com certeza, só que a proposição «Acaba agora de ter tido lugar em mim o processo mental da recordação de...» signi-

fica o mesmo do que a proposição «Recordei-me agora de...». Negar o processo mental seria de todo negar a possibilidade de se recordar, negar que alguma vez uma pessoa se recordou de alguma coisa

307 «Não és de facto um *behaviourista* disfarçado? No fundo, não dizes de facto que é tudo uma ficção, excepto o comportamento humano»? Se eu falo de uma ficção, então é de uma ficção *gramatical* que eu falo.

308 Como surge o problema filosófico dos estados e processos da consciência e do *behaviourismo*? O primeiro passo é aquele que escapa à nossa percepção: Falar de processos e de estados de consciência e deixar a sua natureza por decidir! Talvez um dia se venha a saber mais acerca deles, dizemos para nós próprios. Mas, exactamente por isso, já nos fixámos numa determinada maneira de pensar, uma vez que temos um conceito determinado do que é chegar a conhecer um processo mais de perto. (É este o passo decisivo na prestidigitação, exactamente aquele que nos pareceu o mais inocente). — E assim se desintegra o paralelismo que era suposto tornar os nossos pensamentos compreensíveis. Temos, assim, que negar o processo ainda incompreendido, que tem lugar num meio ainda por investigar. E assim parecemos ter negado a existência de processos mentais. E, no entanto, não queremos evidentemente, negá-los.

309 Qual é a tua meta na Filosofia? Mostrar à mosca o caminho para sair do caça-moscas.

310 Eu digo a uma pessoa que tenho dores. A sua atitude em relação a mim será uma atitude de crença; ou de descrença; ou de desconfiança; etc.

Suponhamos que ela diz: «Já passa». — Não é isso a prova de que ela acredita em algo que está por detrás da exteriorização da dor? — A sua atitude é uma prova da sua atitude. Não penses só na frase «Eu tenho dores», mas também na resposta «Já passa», substituídas por sons instintivos e por gestos.

311 «Não há maior diferença»! — Eu creio que, no caso das dores, posso apresentar privatim esta diferença a mim próprio. Mas a diferença entre um dente partido e um dente inteiro, já a posso apresentar a qualquer pessoa. — Mas para o caso da apresentação privada não precisas de modo algum de ter presente as dores, mas é suficiente que *faças uma ideia* delas — que faças, por exemplo, uma careta. E sabes que aquilo que assim te apresentas são dores e não, por exemplo, uma expressão facial? E como é que sabes também o que é que és suposto apresentares-te, antes de o apresentares? Esta apresentação *privada* é uma ilusão.

312 Mas não são os casos do dente e das dores no entanto análogos? Porque à sensação visual num caso corresponde a sensação álgica no

outro. Eu posso apresentar a sensação visual a mim próprio tanto ou tão pouco como a sensação álgica.

Considere-se o caso seguinte: as superfícies das coisas à nossa volta (as pedras, as plantas, etc.) têm pontos e zonas cujo contacto com a nossa pele causa dor. (Talvez devido à composição química destas superfícies. Mas não precisamos de saber isso). E assim como hoje se fala na folha de uma determinada planta como tendo pontos vermelhos, falaríamos então de uma folha com pontos de dor. Eu suponho que a percepção destes pontos e da sua forma seria útil para nós, que a partir delas podíamos fazer inferências acerca das propriedades importantes das coisas.

313 Eu posso apresentar dores, como posso apresentar vermelho, torto, direito, árvore e pedra. — É a isso que chamamos justamente «apresentar».

314 É um erro de compreensão fundamental sentir-me inclinado a investigar a dor de cabeça que eu sinto agora, a fim de esclarecer o problema filosófico da sensação.

315 Pode uma pessoa que *nunca* tenha sentido uma dor compreender a palavra «dor» — Deve a experiência ensinar-me se é assim ou não? — E quando dizemos «Uma pessoa não pode fazer uma ideia do que são dores, a não ser que as tenha alguma vez sentido», donde é que

o sabemos? Como é que se pode decidir se isso é verdade?

316 Para esclarecer o sentido da palavra «pensar», olhamos para nós próprios enquanto pensamos: aquilo que observarmos será a denotação da palavra! — Mas este conceito não é usado dessa maneira. (Seria como se, sem conhecer o jogo de xadrez, eu quisesse tentar ver o que é que a palavra «xeque-mate» significa, apenas pela observação rigorosa do último lance de uma partida de xadrez).

317 Uma paralelismo que conduz a erro: o grito é a expressão da dor, a proposição é a expressão do pensamento!

Como se o propósito de uma proposição fosse dar a conhecer a uma pessoa o que é que se passa com a outra: não no aparelho digestivo, mas no aparelho cognitivo, por assim dizer.

318 Se falamos pensando ou se escrevemos pensando, quero eu dizer, como habitualmente o fazemos; então não diremos, em geral, que pensamos mais depressa do que falamos; mas sim que o pensamento parece aqui *não estar separado* da expressão. Por outro lado fala-se da velocidade do pensamento: como quando um pensamento atravessa, como um raio, a cabeça, ou como quando um problema, subitamente, fica resolvido, etc. Assim é natural fazer a pergunta: Acontece o mesmo ao pensar

como um raio que ao falar pensando — apenas duma forma mais visivelmente acelerada? De modo que, no primeiro caso, a corda do relógio como que anda toda numa única volta, mas no segundo caso vai passo-a-passo, retardada pelas palavras.

319 O sentido em que eu posso ver fulminante um pensamento completamente diante de mim, é o mesmo sentido em que posso fazer dele um esboço, com algumas palavras ou alguns traços.

O que é que torna este esboço numa sinopse desse pensamento?

320 O pensamento fulminante pode relacionar-se com o pensamento verbalizado como a fórmula algébrica se relaciona com a sucessão de números que eu desenvolvo a partir dela.

Por exemplo, se me for dada uma função algébrica, então eu estou CERTO de que sou capaz de calcular os seus valores para os argumentos 1, 2, 3, até 10. Chamar-se-á a esta certeza «bem fundada», uma vez que eu aprendi a calcular estas funções, etc. Noutros casos não será fundada — mas será justificada pela correcção.

321 «O que é que se passa quando uma pessoa subitamente compreende»? — A questão está mal posta. Se se pergunta pelo sentido da expressão «compreender subitamente», então a resposta não é apontar para um processo ao qual damos esse nome. — A pergunta também

podia significar: o que é que constitui indício de que uma pessoa compreende subitamente; quais são os fenómenos psíquicos característicos que acompanham a compreensão súbita?

(Não há razão para supor que uma pessoa sente os movimentos que formam a sua expressão facial, por exemplo, ou as alterações características da sua respiração numa emoção determinada. Mesmo quando ela as sente, logo que a sua atenção é dirigida para elas). (Postura).

322 O facto de a resposta à pergunta pelo sentido da expressão não ser dada por esta descrição desvia-nos, pois, a tirar a conclusão de que compreender é uma vivência específica e indefinida. Mas assim é esquecido que o que nos deve interessar é pôr a pergunta: como se *comparam* estas vivências? Que critério de identidade *fixamos* como critério de identidade da sua ocorrência?

323 «Agora sei continuar!» é uma exclamação, corresponde a um som instintivo, a uma palpitação de alegria. Da minha sensação não se segue, evidentemente, que eu não fique parado ao tentar continuar a sucessão. — Há casos em que eu diria: «Quando eu disse que sabia continuar, *era* verdade!». Isto dir-se-á, por exemplo, quando ocorre, durante o cálculo, uma perturbação imprevista, em que o imprevisto não seja apenas que eu fico parado.

Seria também pensável que uma pessoa se sentisse por vezes iluminada e exclamasse «Agora compreendi!» e depois viesse sempre a descobrir que era uma ilusão, que nunca conseguia justificá-la na realidade. — Podia parecer-lhe que se esquecia sempre, em cada momento, do sentido da imagem que mentalmente lhe ocorria.

324 Seria correcto dizer que se trata aqui de um raciocínio por indução, e que eu estou tão certo de que serei capaz de continuar a série, como o estou de que este livro cairá ao chão, se eu o largar? E que eu não ficaria mais surpreendido se, subitamente, sem razão aparente, eu não conseguisse continuar o desenvolvimento da série, do que ficaria se o livro, em vez de cair, ficasse a pairar no ar? — A isto responderei que exactamente para *esta* certeza, não precisamos de quaisquer razões. O que é que poderia justificar *mais* a certeza do que o êxito?

325 «A certeza de que serei capaz de continuar, depois de ter vivido esta experiência — por exemplo: ter visto a fórmula — fundamenta-se simplesmente na indução». O que é que é que isto significa? — «A certeza de que o fogo me queimará fundamenta-se na indução». Significa isto que eu faço mentalmente a inferência: «Sempre me queimei numa chama; logo também me vou queimar agora»? Ou é antes a experiência anterior a *causa* da minha certeza, não

a sua razão? É a experiência anterior a causa da certeza? — Depende do sistema de hipóteses, de leis da natureza em que se considera o fenómeno da certeza.

É a confiança justificada? — Aquilo que os homens aceitam como justificação, revela como pensam e como vivem.

326 Estamos à espera *disto* e somos surpreendidos por *aquilo*; mas a cadeia das razões tem um fim.

327 «Pode-se pensar sem falar?». — E o que é *pensar*? Bem, nunca pensas? Não és capaz de te observar e ver o que se passa em ti? De facto devia ser simples. Para isso não terias que esperar, como por um fenómeno astronómico, para depois à pressa fazeres as tuas observações.

328 Bem, e a que mais é que se chama «pensar?». Para que fim é que se aprendeu a utilizar a palavra? — Quando eu digo que pensei — tenho sempre necessariamente razão? — Que *género* de erro é que existe? Há circunstâncias em que se faria a pergunta: «Foi aquilo que fiz realmente pensar? Não estou enganado?». Uma pessoa, no decurso de uma certa cadeia de pensamentos, tira também umas medidas; interrompe ela a cadeia, se não falar consigo própria enquanto mede?

329 Quando eu penso por meio da linguagem, não se me apresenta ao espírito, além das expressões verbais, ainda também os seus «sentidos»; mas antes a linguagem é ela própria o veículo do pensamento.

330 É pensar uma espécie de falar? Gostaríamos de dizer que é aquilo que distingue falar pensando de falar sem pensar. — E assim parece que falar é acompanhado por pensar. E este é um processo que talvez acompanhe outras coisas, ou que corra por si só.

Diz a frase seguinte: «A caneta está gasta. Bem, afinal escreve». Primeiro pronuncia-a e pensa-a; depois pronuncia-a sem a pensares; depois pensa apenas os pensamentos, mas sem as palavras. — Eu podia, por exemplo, no decurso de um certo acto, examinar a ponta da minha caneta, fazer uma careta e a seguir, com um gesto de resignação, continuar a escrever.— Eu podia, também, estar ocupado a tirar umas medidas e proceder de tal maneira que, quem me visse, poderia dizer que eu tinha — sem palavras — pensado que duas quantidades iguais a uma terceira são iguais entre si. — Mas o que constitui aqui pensar não é um processo que necessariamente acompanhe as palavras, se estas não são supostas ser pronunciadas sem pensar.

331 Imagina pessoas que só fossem capazes de pensar em voz alta! (Assim como há pessoas que só são capazes de ler em voz alta).

332 Chamamos de facto, muitas vezes «pensar» ao acto de acompanhar uma frase com um processo mental; ao acompanhamento, no entanto, não chamamos «pensamento». — Pronuncia uma frase e pensa-a; pronuncia-a compreendendo! — A seguir não a pronuncias e fazes só aquilo com que acompanhaste a frase ao pronunciá-la compreendendo! — (Canta esta música com expressão! A seguir não a cantas, mas repetes a expressão! — E também aqui se poderia repetir alguma coisa; como, por exemplo, oscilações do corpo, respirar mais devagar e mais depressa, etc.).

333 «Isso só pode dizer uma pessoa que esteja disso *convencida*». — Como é que a convicção a ajuda, quando ela o diz? — Está a convicção presente, junto à expressão falada? (Ou é coberta por esta quando é pronunciada em voz alta, como uma nota em *forte* cobre uma nota em *piano*, de tal modo que não podem ser ouvidas ao mesmo tempo). E o que é que se diz a uma pessoa que afirma: «Para se poder cantar uma melodia de memória tem que se ouvir mentalmente a melodia e cantar a partir dela?»

334 «Tu querias realmente dizer...». Com esta maneira de falar conduzimos uma pessoa de uma forma de expressão para outra. É-se tentado a usar a imagem seguinte: aquilo que ela realmente «queria dizer», aquilo que ela «intencionou», estava presente na sua mente, ainda antes de o termos formulado. O que nos leva

a abandonar uma expressão e a adoptar outra em seu lugar pode ter diversas razões. Para compreender isto, é útil considerar a relação que existe entre a solução de um problema matemático e a sua primeira formulação. Por exemplo, a relação que existe entre o conceito de «trissecção de um ângulo por meio de régua e esquadro», quando se tenta efectuar a trissecção, e, por outro lado, quando se obtém a demonstração de que não existe uma tal trissecção.

335 O que é que se passa quando nos esforçamos — por exemplo ao escrever uma carta — por encontrar a expressão correcta para os nossos pensamentos? — Esta maneira de falar compara o processo ao de uma tradução ou ao de uma descrição: os pensamentos estão lá (um pouco já antes) e procuramos apenas a sua expressão. Esta imagem é mais ou menos correcta para diversos casos. — Mas não cabe também aqui tudo entre o céu e a terra? Eu entrego-me a um estado de espírito, e a expressão *vem*. Ou: imagino uma imagem que a seguir tento descrever. Ou: ocorre-me uma expressão em inglês, e quero-me lembrar da expressão portuguesa correspondente. Ou: faço um gesto e pergunto-me: «Quais são as palavras que correspondem a este gesto?) Etc.

Se agora se pergunta: «Tens os pensamentos antes de teres a expressão?», o que é que se deveria responder? E o que é que se deve res-

ponder à pergunta: «Em que é que consistiu o pensamento, tal como era antes da sua expressão?»

336 Este caso é semelhante àquele em que uma pessoa tem a ideia de que não se pode imediatamente pensar, tal como formulada, uma frase escrita em latim ou em alemão, devido à peculiar colocação das palavras nestas línguas. Primeiro tem que se pensar a frase e só depois é que se colocam as palavras pela estranha ordem exigida. (Um político francês escreveu uma vez que é uma propriedade da língua francesa nela as palavras estarem na ordem pela qual são pensadas).

337 Mas não intencionei eu, por exemplo, já no seu início, toda a construção da frase? Logo, já estava presente no meu espírito antes de eu a ter pronunciado! — Se estava presente no meu espírito, então, em geral, não estava presente com uma outra colocação das palavras. Mas aqui estamos de novo a produzir uma imagem equívoca de «intencionar», isto é, do uso desta palavra. A intenção está imersa na situação, nos costumes e nas instituições dos homens. Se não houvesse a técnica do jogo de xadrez, então também eu não podia intencionar jogar uma partida de xadrez. O facto de eu ser capaz de falar português é que torna possível que eu, até certo ponto, intencione previamente a construção da frase.

338 Só se pode dizer alguma coisa quando se aprendeu a falar. Logo, quem quer dizer alguma coisa, tem que para isso ter aprendido a dominar uma linguagem; e, no entanto, é claro que, ao querer falar, uma pessoa não tem que necessariamente falar. Assim como, ao querer dançar, não dança necessariamente.

E quando se reflecte sobre isto, é-se levado a agarrar a *imagem mental* de dançar, de falar, etc.

339 Pensar não é um processo incorporal que dá a falar vida e sentido, e que poderia separar-se daquele, tal como o diabo retirou do chão a sombra de Schlemiehl. — Mas como «não é um processo incorporal»? Conheço eu, então, processos incorporais, mas nos quais pensar não é um deles? Não; o termo «processo incorporal» socorri-me dele, no meu embaraço, ao querer explicar o sentido da palavra «pensar» de uma maneira primitiva.

Mas pode dizer-se que «pensar» é um processo incorporal, quando com isso se pretende distinguir a gramática da palavra «pensar» da palavra «comer», por exemplo. Apenas, com isso, a diferença de sentido parece ser *demasiado diminuta.* (É análogo a dizer-se: os numerais são objectos reais, os números são irreais). Uma forma de expressão inapropriada é um meio seguro de se ficar imobilizado numa confusão. Aquela parece que tranca a saída desta.

340 Não se pode adivinhar como é que uma palavra funciona. Tem que se *olhar* para a sua aplicação e aprender a partir daí.

Mas a dificuldade consiste em ultrapassar o preconceito que se opõe a esta aprendizagem. Não é um preconceito *estúpido*.

341 Falar pensando e falar sem pensar é comparável a tocar uma peça de música pensando e tocar uma peça de música sem pensar.

342 William James, para mostrar que é possível pensar sem falar, cita a recordação de um surdo-mudo, o Senhor Ballard, o qual escreve que, no início da sua juventude, ainda antes de ser capaz de falar, pensava acerca de Deus e do mundo. — O que é que isso pode querer dizer! — Ballard escreve: «It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being»? Gostaríamos de perguntar: Tens a certeza de que é esta a tradução correcta do teu pensamento averbal em palavras? Gostaríamos de perguntar por que é que esta questão — que de resto, no entanto, não parece de todo existir — levanta aqui a cabeça? Quero eu dizer que a memória do escritor o engana? — Nem sei se é *isso* o que eu diria. Estas recordações são um fenómeno estranho da memória — eu não sei que conclusões é que delas se podem tirar acerca do passado de quem as descreve.

343 As palavras com as quais eu exprimo as minhas recordações são a minha reacção de recordar.

344 Seria possível pensar em pessoas que nunca falassem uma língua audível, mas que falassem para si próprias, interiormente, mentalmente? «Se as pessoas só falassem sempre para si próprias, interiormente, então estariam por fim a fazer *constantemente* aquilo que agora só fazem *por vezes*». — Logo, isto é muito simples de conceber; só é preciso fazer a simples transição de alguns para todos (Analogamente: «Uma série de árvores infinitamente longa é simplesmente uma que *não* tem fim»). O nosso critério para determinar se uma pessoa fala para si própria é o que ela nos diz e o seu restante comportamento; e só dizemos de uma pessoa que ela fala para si própria se ela, no sentido usual, é *capaz de falar*. Também não o dizemos de um papagaio, nem de um gramofone.

345 «O que acontece às vezes podia acontecer sempre» — que espécie de proposição é esta? É uma proposição semelhante à seguinte: Se «F(a)» tem sentido, então «(x). F(x)» tem sentido. «Se pode suceder que uma pessoa faça um lance incorrecto num jogo, então pode ser que todas as pessoas em todos os jogos só façam lances incorrectos». — Estamos assim a cair na tentação de compreender mal a lógica

das nossas expressões, de representar incorrectamente o uso das nossas palavras.

Há ordens que às vezes não são cumpridas. Mas como seria se as ordens *nunca* fossem cumpridas? O conceito de «ordem» teria perdido a sua finalidade.

346 Mas não poderíamos conceber que Deus, de repente, atribuísse a um papagaio a faculdade de reflexão, e que este começasse a falar consigo próprio? — Mas aqui é importante que eu, para o conceber, tenha que recorrer à concepção de uma divindade.

347 Mas, eu sei por mim próprio a que se chama «falar consigo próprio». E se o órgão da fala em voz alta me fosse roubado, eu podia ainda, no entanto, «manter conversas comigo próprio».

Se eu só o sei por mim próprio, então também só sei a que é que *eu* dou este nome, não sei a que é que uma outra pessoa o dá.

348 «Estes surdo-mudos aprenderam todos apenas uma linguagem de gestos, mas cada um fala consigo próprio, interiormente, uma linguagem de sons». — Bem, não compreendes isto? — Como é que eu posso saber se o compreendo?! — O que é que eu posso fazer com essa informação (se o é, de todo)? Toda esta ideia de compreender tem um cheiro suspeito. Não sei se devo dizer que o compreendo ou que não o compreendo. Eu gostaria de dizer: «É de

facto uma frase em português, *aparentemente* em boa ordem — até que se queira trabalhar com ela; está em conexão com outras frases, o que nos torna difícil dizer que realmente não se sabe que informação é dada; uma pessoa, que por meio da Filosofia não se tenha tornado insensível, nota que há qualquer coisa que não está bem.»

349 «Mas, no entanto, esta suposição faz certamente um bom sentido!» — Sim; estas palavras e esta imagem têm, em circunstâncias habituais, uma aplicação corrente. Mas se se suposer um caso em que esta aplicação não exista, então tornamo-nos pela primeira vez, conscientes da nudez destas palavras e desta imagem.

350 «Mas se eu suponho que uma pessoa tem dores, então suponho simplesmente que ela tem o mesmo que eu tantas vezes tive».

— Mas isso deixa-nos onde estávamos. É como se eu dissesse: «Tu sabes, com certeza, o que significa dizer *Aqui são cinco horas*; então, também sabes o que é que significa dizer que no Sol são cinco horas. Significa exactamente que no Sol são tantas horas quantas são aqui, quando aqui são cinco horas». A explicação por meio da *igualdade* não funciona aqui. Porque eu de facto sei que se pode chamar às 5 horas aqui «as mesmas horas» que às 5 horas no Sol, mas não sei exactamente em que caso

é que se deve falar de uma igualdade de horas entre a Terra e o Sol.

Exactamente pelo mesmo argumento resulta que não é uma explicação dizer o seguinte: a suposição de que a outra pessoa tem dores é precisamente a suposição de que ela tem o mesmo que eu tenho. Porque *esta* parte da gramática é-me perfeitamente clara, a parte em que nomeadamente se dirá o seguinte: o fogão tem a mesma vivência que eu, se se disser que eu tenho dores e ele tem dores.

351 No entanto gostaríamos de dizer: «Sensação de dor é sensação de dor, quer seja *ele* que a tenha ou seja *eu* que a tenha, e seja qual for a maneira como eu venha a saber que ele tem, ou não tem, uma sensação de dor». — Podia considerar-me de acordo com isso. — E se me perguntares: «Então não sabes o que eu quero dizer, quando digo que o fogão tem dores?», então posso responder: são palavras que me podem levar a ver toda a espécie de imagens mentais, mas para mais que isso não servem. E também sou capaz de imaginar qualquer coisa em relação com as palavras «Eram exactamente cinco horas da tarde no Sol», nomeadamente um relógio de pêndulo no qual se lê 5 horas. — Melhor ainda seria o exemplo da aplicação de «cima» e «baixo» ao globo terrestre. Aqui temos todos uma ideia bastante clara do que significam as palavras «cima» e «baixo». Eu vejo bem que estou em cima; a terra está por baixo de mim! (Não

te rias deste exemplo. Já nos é ensinado, na escola primária, que é estúpido dizer uma coisa dessas. Mas, de facto, é muito mais simples enterrar um problema do que resolvê-lo). Só por meio de reflexão se chega a ver que, neste caso, «cima» e «baixo» não se utilizam da maneira usual. (Que, por exemplo, podemos falar dos antípodas como sendo os homens que estão por baixo da parte da Terra que habitamos, mas que temos que reconhecer como correcto que eles apliquem a nós a mesma expressão).

352 Ora, sucede que aqui o nosso pensamento nos prega uma estranha partida. Nós queremos apelar para o princípio do terceiro excluído e dizer: «Ou a imagem mental lhe ocorre ou não lhe ocorre; uma terceira possibilidade não existe!». Encontramos este estranho argumento também noutras áreas da Filosofia. «No desenvolvimento infinito de π, ou ocorre uma vez o grupo de algarismos (7777) ou não ocorre — uma terceira possibilidade não existe». Isto é: Deus vê — mas nós não o sabemos. Mas o que é que isso significa? — Nós utilizamos uma imagem; a imagem de uma série visível, da qual uma pessoa tem uma percepção do seu todo e uma outra pessoa não tem. O princípio do terceiro excluído diz aqui: ou tem que ter *este* aspecto, ou *aquele*. Logo, o princípio do terceiro excluído diz — e isto é evidente — absolutamente nada, mas dá-nos

antes uma imagem. E agora o problema é suposto ser o seguinte: concorda a realidade com a imagem ou não? E esta imagem *parece* agora determinar o que temos a fazer, o que temos a procurar e como — mas não o faz, porque precisamente não sabemos como aplicá-la. Quando aqui dizemos «Não há uma terceira possibilidade» ou «De facto não há uma terceira possibilidade!», então nisso exprime-se que não somos capazes de tirar os olhos desta imagem — uma imagem que tem a aparência de conter em si, necessariamente, o problema e a sua solução, enquanto que nós *sentimos* não ser esse o caso.

Do mesmo modo, quando se diz: «Ou tem esta sensação ou não a tem», ocorre-nos, ao mesmo tempo, antes de tudo, uma imagem, a qual já parece determinar o sentido das afirmações, *excluindo qualquer má-compreensão*. «Agora já sabes de que se trata», gostaríamos de dizer. E é exactamente isso que ainda não se sabe.

353 A pergunta pelo modo e pela possibilidade de verificação de uma proposição é apenas uma forma especial de perguntar: «O que é que queres dizer com isso?». A resposta é uma contribuição para a gramática da proposição.

354 A oscilação na gramática entre critérios e sintomas permite criar a aparência de que há de todo apenas sintomas. Nós dizemos, por exemplo: «A experiência mostra que chove quando o

barómetro desce, mas mostra também que chove quando temos determinadas sensações de frio e de humidade, e esta ou aquela impressão visual». A seu favor argumenta-se que estas impressões dos sentidos nos podem enganar. Mas com isso perde-se de vista o facto de ser fundamentado numa definição que as impressões dos sentidos nos criem precisamente a ilusão de chuva.

355 Não se trata de que as impressões dos nossos sentidos nos poderiam mentir, mas sim que compreendemos a linguagem delas. (E é o acordo que fundamenta esta linguagem — como qualquer outra).

356 Está-se inclinado a dizer: «Ou chove ou não chove — como eu o sei, como essa informação chegou até mim, é outra questão». Mas então coloquemos a pergunta da seguinte maneira: a que é que chamo «a informação de que chove?» (Ou também só recebi informação acerca desta informação)? E o que é que especifica então esta «informação» como informação acerca de algo? Não nos conduz a erro a forma da nossa expressão? Não é precisamente uma metáfora enganadora dizer: «Os meus olhos dão-me a informação de que está ali uma cadeira?»

357 Nós não dizemos que um cão *possivelmente* fala consigo próprio: Porque conhece-

mos a sua alma tão de perto? Bem, poder-se-ia dizer o seguinte: quando se vê o comportamento de um ser vivo, vê-se a sua alma. — Mas digo também de mim próprio que falo comigo próprio porque me comporto desta e daquela maneira? — *Não* o digo a partir da observação do meu comportamento. Mas só tem sentido porque me comporto desta e daquela maneira. — Então, não tem sentido porque eu *intenciono* desta e daquela maneira?

358 Mas então não é a nossa *intenção* que dá sentido à frase? (E aqui pertence, claro, o facto de que não se pode dar uma intenção a séries de palavras sem sentido). E intencionar acontece na alma. Mas é também algo de privado! É aquele algo intangível, só comparável com a própria consciência.

Como é que se pode achar isto risível? É como se fosse um sonho da nossa linguagem.

359 Poderia uma máquina pensar? — Poderia uma máquina ter dores? — Bem, deve dizer-se que o corpo humano é uma tal máquina? Ele é o que se aproxima mais de ser uma tal máquina.

360 Mas uma máquina não pode certamente pensar! — É isto uma proposição empírica? Não. Só dos seres humanos, e do que lhes é semelhante, dizemos que pensam. Também dizemos que as bonecas e os espíritos incorpó-

reos pensam. Considera a palavra «pensar» como um instrumento.

361 A cadeira está a pensar para si própria que... Onde? Numa das suas partes? Ou fora do seu corpo? Na atmosfera à sua volta? Ou em *nenhuma parte*? Mas, então, qual é a diferença entre o falar interior desta cadeira e o de uma outra que lhe esteja ao lado? — E então como é com os seres humanos? Onde fala *uma pessoa* consigo própria? Por que parece esta questão destituída de sentido? Por que é que nenhuma especificação do lugar é necessária, a não ser que justamente esta pessoa fala consigo própria, enquanto que a pergunta *onde* é que a cadeira fala consigo própria parece exigir uma resposta? — A razão é a seguinte: nós queremos saber *como* é que se supõe que a cadeira é semelhante a uma pessoa; se a cabeça está na extremidade superior do espaldar, etc.

Como é falar consigo próprio, interiormente, o que é que se passa? — Como é que devo explicá-lo? Bem, apenas como podes ensinar a uma pessoa o sentido da expressão «falar consigo próprio». E de facto aprendemos, quando éramos crianças, o sentido dessa expressão. — Apenas ninguém dirá que a pessoa que nos ensina o sentido daquela expressão nos diz «o que é que se passa».

362 Parece-nos muito mais que, neste caso, o professor *transmite* o sentido ao aluno, sem

o dizer directamente; que o aluno chegará por fim a dar-se a si próprio a explicação ostensiva correcta. E está aqui a nossa ilusão.

363 «Se eu construo uma imagem mental de uma coisa, então *acontece* com certeza qualquer coisa!» Sim, acontece qualquer coisa — e então para que é que faço a seguir um ruído? Exactamente para isso, para comunicar o que acontece. — Mas, então, como é que de todo se comunica uma coisa qualquer? Quando é que se diz que uma coisa é comunicada? O que é o jogo de linguagem de comunicar?

Eu gostaria de dizer: tu consideras demasiado natural que uma pessoa comunique qualquer coisa a outra. Isto é: estamos tão habituados à comunicação pela linguagem, em conversação, que nos parece que toda a ideia da comunicação reside no facto de uma outra pessoa apreender o sentido — um tanto espiritual — das minhas palavras, como se o acolhesse no seu próprio espírito. Se ela também então consegue fazer alguma coisa com elas, já não pertence à finalidade imediata da linguagem.

Gostaríamos de dizer: «A comunicação faz com que ela *saiba* que eu tenho dores; produz esse fenómeno mental; tudo o resto é, para a comunicação, inessencial». O que é este fenómeno estranho do saber — fica para mais tarde. Os processos mentais são precisamente estranhos. (É como se se dissesse: «O relógio mostra-nos que horas são. O que é que é divi-

dido em horas ainda não está decidido. E *para que* é que se lê as horas — não pertence aqui»).

364 Uma pessoa faz uma conta mentalmente. O resultado aplica-o, digamos, na construção de uma ponte ou de uma máquina. — Queres tu dizer que ela não encontrou *realmente* este número por meio do cálculo? Que lhe caiu no colo, como numa espécie de sonho? Tem que ter havido cálculo e houve cálculo, porque ela *sabe* que efectuou o cálculo e como o efectuou; e o resultado correcto seria inexplicável sem cálculo. — Mas suponhamos que eu dizia: «*Parece-lhe* que efectuou o cálculo. E por que é que o resultado correcto tem que ser explicado? Não é suficientemente incompreensível que ela fosse capaz de CALCULAR sem uma palavra, sem uma notação»? —

É o cálculo mental em certo sentido menos real do que o cálculo no papel? É *realmente* calcular na cabeça. — É semelhante a calcular no papel? — Não sei se lhe devo chamar semelhante. É um bocado de papel branco com riscos pretos semelhante a um corpo humano?

365 Adelheid e o Bispo jogam *realmente* uma partida de xadrez? Sem dúvida. Não fingem apenas que jogam uma partida, como também poderia suceder numa peça de teatro. — Mas esta partida não tem, por exemplo, um começo! — Claro que tem, de contrário não seria uma partida de xadrez —.

366 É o cálculo mental menos real que o cálculo no papel? — Está-se talvez inclinado a dizer qualquer coisa como isso; mas também se pode adoptar a opinião oposta, dizendo que o papel, a tinta, etc., são apenas construções lógicas realizadas a partir dos dados dos nossos sentidos.

«Efectuei a multiplicação... mentalmente». — Não *acredito* numa tal asserção? — Mas era realmente uma multiplicação? Não era apenas «uma» multiplicação, mas sim *esta* — efectuada de cabeça. É neste ponto que está o meu erro. Porque agora quero dizer: foi um processo mental que corresponde à mulplicação no papel. Assim teria sentido dizer : «*Este* processo mental corresponde a *este* processo no papel». E teria então sentido falar num método de picturização, segundo o qual a imagem mental do símbolo representa o próprio símbolo.

367 Quando uma pessoa descreve aquilo que está a imaginar, a imagem que é descrita é a imagem mental.

368 Eu descrevo um quarto a uma pessoa e, para ver se ela compreendeu a minha descrição, deixo-a pintar uma imagem *impressionista* a partir da minha descrição. — Ela pinta as cadeiras, que na minha descrição eram verdes, com uma cor vermelha escura; onde eu disse «amarelo», ela pinta azul. — Esta é a impressão que ela recebe desta sala. E agora digo: «Muito bem; é esse o aspecto».

369 Gostaríamos de perguntar: «Como é, o que é que se passa, quando uma pessoa efectua um cálculo mentalmente?» E num caso especial a resposta pode ser: «Primeiro somo 17 ou 18, depois subtraio 39...». Mas isto não é a resposta à nossa pergunta. O que é o cálculo mental não se explica *desta* maneira.

370 No temos que perguntar o que são imagens mentais ou o que é que acontece quando imaginamos qualquer coisa, mas sim como é que a palavra «imagem mental» é usada. Mas isto não significa que eu só queira falar de palavras, porque na medida em que na minha pergunta se fala das palavras «imagem mental», na mesma medida se fala de «imagem mental» na pergunta pela sua essência. E eu só afirmo que esta pergunta não pode ser esclarecida, nem para a pessoa que imagina nem para a outra através de um gesto de ostensão; nem através da descrição de um processo qualquer. A primeira pergunta também pergunta pela explicação de uma palavra; mas conduz a nossa expectativa para um género errado de resposta.

371 A *essência* manifesta-se na Gramática.

372 Reflecte no seguinte: «Na linguagem, o único correlato de uma necessidade da natureza é uma regra arbitrária. Esta é a única coisa que se pode extrair desta necessidade da natureza e pôr numa proposição».

373 Que espécie de objecto uma coisa é, di-lo a gramática. (A Teologia como Gramática).

374 Aqui a maior dificuldade é não representar a coisa como se houvesse algo que se não *fosse capaz* de realizar. Como se houvesse de facto um objecto, do qual extraio a descrição, mas que eu não estivesse em condições de o mostrar a uma outra pessoa. — E o melhor que posso propor é, de facto, deixarmo-nos cair na tentação de usar esta imagem; mas a seguir investigar que aspecto toma a sua *aplicação*.

375 Com é que se ensina uma pessoa a ler para si própria em silêncio? Como é que se sabe quando ela é já capaz? Como é que ela própria sabe que faz o que lhe é exigido?

376 Quando eu me digo interiormente o ABC, qual é o critério para determinar que eu faço o mesmo que uma outra pessoa, que o diz para si em silêncio? Podia descobrir-se que se passa o mesmo na minha laringe e na sua. (Igualmente quando pensamos no mesmo, quando desejamos o mesmo, etc.). Mas então aprendemos a aplicação das palavras «dizer-se isto e aquilo em silêncio» apontando para um processo na laringe ou no cérebro? Não é também perfeitamente possível que à minha imagem mental do som *a* e à sua correspondam processos fisiológicos diferentes? A questão é esta: *como é que se comparam* imagens?

377 Um lógico pensa talvez o seguinte: igual é igual — é uma questão psicológica apurar como é que uma pessoa se convence da igualdade. (A altura é altura — pertence à Psicologia que uma pessoa uma vezes a *vê*, outras vezes a ouve).

Qual é o critério da igualdade entre duas imagens mentais? Qual é o critério da vermelhidão de uma imagem mental? Para mim, quando a outra pessoa tem essa imagem, o critério é o que ela diz e o que ela faz. Para mim, quando eu a tenho, nada. E o que é válido para «vermelho» é válido para «igual».

378 «Antes de fazer o juízo que duas das minhas imagens mentais são iguais, tenho que reconhecê-las como iguais». E quando isso aconteceu, como é que hei-de eu saber então que a palavra «igual» descreve este meu conhecimento? Só quando eu sou capaz de exprimir este conhecimento de outra maneira, e quando uma outra pessoa me pode ensinar que aqui «igual» é a palavra correcta. Porque, se eu preciso de uma justificação para usar uma palavra, então tem também que ser uma justificação para uma outra pessoa.

379 Primeiro reconheço-o como sendo *isto*; e a seguir recordo-me do nome que tem. — Reflecte no seguinte: em que casos é que se pode legitimamente dizer isto?

380 Como é que reconheço que isto é vermelho? — «Vejo que *é isto*; e agora sei que tem

esse nome». Isto? O quê?! Para esta pergunta, que género de resposta tem sentido?

(Andas sempre à volta de uma explicação ostensiva interior). À transição *privada* do que é visto para a palavra não me é possível aplicar quaisquer regras. Aqui as regras ficariam penduradas no ar, porque falta a instituição da sua aplicação.

381 Como é que sei que esta cor é vermelha? Uma resposta seria: «Eu aprendi português».

382 Como é que eu posso *justificar* que com estas palavras construa esta imagem mental?

Mostrou-me alguém a imagem mental da cor azul, disse-me alguém que ela é a imagem mental da cor azul?

O que é que significam as palavras «*esta* imagem mental»? Como é que se aponta para uma imagem mental? Como é que se aponta duas vezes para a mesma imagem mental?

383 Não analisamos um fenómeno (por exemplo, pensar), mas sim um conceito (por exemplo, o de pensar), e assim a aplicação de uma palavra. Assim pode parecer que aquilo que estamos a fazer é Nominalismo. Os Nominalistas cometem o erro de interpretar todas as palavras como *nomes*, de modo que realmente não descrevem a sua aplicação mas sim, por assim dizer, só garantem uma tal descrição com uma fiança de papel.

384 Aprendeste o conceito «dor» ao aprenderes a linguagem.

385 Põe-te a ti próprio a pergunta: Seria pensável que uma pessoa aprendesse cálculo mental, sem nunca ter calculado por escrito ou oralmente? — «Aprendê-lo» significa de facto: ter sido levado a ser capaz. E a pergunta surge: o que é que valerá como critério para determinar que uma pessoa é capaz de o fazer? — Mas é também possível que haja um povo que só conheça o cálculo mental e nenhum outro? Aqui temos que nos colocar a seguinte pergunta: «Como é que seria?» Assim teremos que o considerar como um caso limite. Surge então a questão de saber se queremos ainda aqui utilizar o conceito de cálculo mental ou se, nestas circunstâncias, perdeu a sua finalidade; porque os fenómenos agora gravitam em direcção a outro paradigma.

386 «Mas por que é que tens tão pouca confiança em ti próprio? Tu sabes perfeitamente bem o que é *calcular*. Logo, se tu dizes que calculaste mentalmente, então calculaste mentalmente. Se não tivesses calculado, também não o dirias. Da mesma maneira, se tu dizes que imaginas uma coisa vermelha, então *é* mesmo vermelha. Tu sabes, de resto o que é *vermelho*. — E mais: tu não apelas sempre para a concordância com as outras pessoas, porque muitas vezes comunicas teres visto uma coisa que ninguém mais viu». — Mas eu tenho

confiança em mim — eu digo sem hesitar que calculei uma operação mentalmente, que vi interiormente uma cor. A dificuldade não está em que eu duvide se realmente vi interiormente uma coisa vermelha. A dificuldade é *esta*: que possamos descrever ou mostrar, tão sem mais nada, que cor é que imaginamos; que a representação da imagem mental na realidade não nos apresente qualquer dificuldade. Parecem-se tanto que possam ser confundidas? — Mas eu também sou capaz, sem mais nada, de reconhecer uma pessoa a partir de um desenho. — Mas posso então perguntar: «Como é uma imagem mental correcta desta cor?» ou «Como é obtida?»; posso *aprendê-lo?*

(Não posso aceitar o testemunho da outra pessoa porque não é de todo um *testemunho*. Apenas me diz o que ela se *sente inclinada* a dizer-me).

387 O aspecto *profundo* escapa-nos facilmente.

388 «Não vejo aqui nada violeta, mas se me deres uma caixa de cores, eu mostro-te lá a cor violeta». Como é que se pode *saber* que se é capaz de mostrar se..., que se é capaz de reconhecer quando se vê?

Como é que eu sei, a partir da minha *imagem mental*, que aspecto realmente tem a cor violeta?

Como é que eu sei que serei capaz de fazer qualquer coisa? Como é que eu sei que o estado

de consciência em que estou agora é o de ser capaz de o fazer?

389 «A imagem mental tem de ser mais semelhante ao seu objecto do que qualquer representação do objecto; porque, por mais que eu faça esta ser semelhante ao que é suposto representar, ela pode ser sempre uma representação de outra coisa qualquer. Mas a imagem mental tem a propriedade de ser a imagem mental *deste* objecto e de nada mais». Podia assim chegar-se a considerar a imagem mental como sendo um super-retrato.

390 Pode uma pessoa ter a imagem mental de uma pedra com consciência? E, se ela é capaz de o fazer, porque é que isso não demonstra simplesmente q̄ todo este elenco de imagens mentais não tem para nós qualquer interesse?

391 Também posso fazer uma imagem mental (embora não seja fácil) que cada uma das pessoas que vejo na rua tem dores horríveis, mas que as esconde habilmente. E é importante que eu tenha aqui que imaginar um esconder hábil, que não me posso simplesmente dizer: «Bem, a sua alma tem dores, mas o que é que tem isso a ver com o corpo?!» ou: «Bem, as dores não têm que se revelar no corpo!» — E se agora o imaginar que faço? O que é que digo a mim próprio? Como é que olho para as pessoas? Bem, olho para uma delas e penso o seguinte: «Que difícil que deve ser rir quando se têm tantas

dores» e pensamentos semelhantes. É como se eu estivesse a representar um papel, o de *fingir* que as outras pessoas têm dores. Se eu o faço, então diz-se que eu estou a ter uma imagem mental...

392 «Quando eu tenho a imagem mental que ela tem dores, realmente em mim só se passa...». Uma outra pessoa diz: «Eu creio que também o posso ver interiormente *sem* estar a pensar...». («Eu creio que sou capaz de pensar sem falar»). Isto não leva a nada. A análise move-se entre a Ciência e a Gramática.

393 Se eu imagino que uma pessoa que ri na verdade tem dores, então não imagino qualquer comportamento de dor, porque vejo justamente o contrário. O que é que imagino então»? — Já o disse. Eu não tenho necessariamente que imaginar que *eu* tenho a sensação de dor. — Mas como se procede para imaginar uma coisa»? Onde (fora da filosofia) se empregam as palavras «Eu sou capaz de imaginar que ele tem dores» ou «Eu imagino que...» ou «Imagina tu que...»!?

Diz-se, por exemplo, a uma pessoa que tem de desempenhar um papel numa peça de teatro: «Tu aqui tens que imaginar que este homem tem dores, que as esconde» — e não lhe damos qualquer indicação, nada lhe dizemos sobre o que é que ela *realmente* deve fazer. Por isso a análise proposta deixa a coisa por expli-

car. — Agora, olhamos para o actor que está a imaginar esta situação.

394 Em que género de circunstâncias perguntaríamos a uma pessoa: «O que é que se passou em ti ao imaginares esta coisa?» — E que espécie de resposta esperamos?

395 Na nossa análise o papel que é desempenhado pela imagem mental possível não está ainda claro; até que ponto é que a ela torna seguro o sentido de uma proposição.

396 É tão pouco essencial, para a compreensão de uma proposição, que com ela se imagine qualquer coisa, como o é a partir dela fazer um desenho.

397 Em vez de «imagem mental possível» pode aqui dizer-se representável por meio de um método determinado de representação. E então um caminho seguro *pode* conduzir dessa representação a uma aplicação mais vasta. Por outro lado, podemos ser incomodados por uma imagem inútil.

398 «Mas se eu tenho a imagem mental de uma coisa, ou se realmente *vejo* objectos, então *tenho*, de facto, uma coisa que o meu vizinho não tem». — Eu compreendo-te. Queres olhar à tua volta e dizer: «Só *eu* tenho de facto ISTO». — Para quê estas palavras? Não servem para nada. — Sim, não se pode também dizer

que não se trata aqui de um «ver» — e por isso também de um «ter» — que não se trata aqui de um sujeito, e logo de um Eu? Não podia eu perguntar: isso de que falas e que dizes só tu teres, até que ponto é que de facto o *tens*? Está na tua posse? Nem sequer o *vês*. Não deverias de facto dizer que ninguém o tem? E também é óbvio que se excluis logicamente que uma outra pessoa tenha uma coisa, então também perde o seu sentido dizer que tu a tens.

Mas que é, então, isso de que falas? Eu disse, de facto, que sabia interiormente compreender o que tinhas em mente. Mas isso queria dizer o seguinte: eu sei como se tem a intenção de conceber este objecto, ver este objecto, designá-lo, por assim dizer, com o olhar e com o gesto. Eu sei de que maneira, neste caso, eu olho à minha volta e à minha frente — e tudo o resto. Creio que se pode dizer: tu estás a falar (no caso de, por exemplo, de estares sentado numa sala) da «sala visual». «Sala visual» é aquilo que não tem dono. Eu posso tão pouco possuí-la como posso passear nela, ou olhar para ela, ou apontar para ela. Na medida em que não pode pertencer a ninguém, nessa medida também não me pertence. Por outras palavras não me pertence, porque quero aplicar-lhe a mesma forma de expressão que aplico à própria sala material, onde estou sentado. Ou: na medida em que eu quero usar para ela a mesma forma de expressão q̄ uso para a sala material onde estou sentado, nessa medida também não me pertence. A descrição desta última

não necessita de mencionar um proprietário, também não precisa de ter um proprietário. Logo, o quarto visual *pode* não ter um proprietário. Poder-se-ia dizer: «Então o quarto visual não tem dono — nem dentro nem fora de si».

Pensa na imagem de uma paisagem, uma paisagem fantástica, na qual está uma casa. Uma pessoa pergunta: «A quem é que pertence a casa?» — De resto, a resposta a esta pergunta podia ser: «Ao camponês que está sentado no banco diante dela». Mas depois este camponês não pode, por exemplo, entrar em sua casa.

399 Também se podia dizer o seguinte: o dono da sala visual tinha que ser essencialmente idêntico a ela; mas nem se encontra lá dentro nem há uma parte de fora.

400 Aquilo que aquele que parece ter descoberto a «sala visual» realmente encontrou foi uma nova maneira de falar, uma nova comparação; e poder-se-ia também dizer uma nova sensação.

401 Tu interpretas a nova concepção como sendo a percepção visual de um novo objecto. Interpretas um movimento gramatical, que fizeste, de um novo objecto. Interpretas um movimento gramatical, que fizeste, como sendo um um fenómeno quase-físico que tu estás a observar. (Pensa, por exemplo, na pergunta: «São

os dados dos sentidos a matéria-prima do Universo?»).

Mas a minha formulação segundo a qual fizeste um «movimento gramatical» não é livre de objecções. Acima de tudo encontraste uma nova concepção. Assim como se tivesses inventado uma nova maneira de pintar; ou também um metro novo, ou uma nova maneira de cantar. —

402 «De facto eu digo *agora tenho as imagens mentais tal e tal*, mas a palavra *tenho* é apenas um sinal para a *outra pessoa*; o mundo visualizado está *completamente* representado na descrição da imagem mental».—Queres com isso dizer que a palavra «tenho» é como «Agora, atenção!». Estás inclinado a dizer que isto devia realmente ser expresso de outra maneira. Talvez simplesmente fazendo um sinal com a mão e a seguir fazer a descrição. — Quando não se está de acordo, como é aqui o caso, com as expressões da nossa linguagem corrente (que no entanto cumprem o seu dever), então é porque temos uma imagem assente na cabeça que contende com a da maneira habitual de falar. Estamos então tentados a dizer que a nossa maneira habitual não descreve os factos como eles realmente são. Como se, por exemplo, a proposição «Ele tem dores» pudesse ser falsa de uma outra maneira, que não pelo facto de esta pessoa *não* ter dores. Como se a formulação adoptada dissesse algo de falso,

mesmo quando a proposição, em caso de necessidade afirmasse algo de verdadeiro.

É *este* o aspecto das disputas entre idealistas, solipsistas e realistas. Uns atacam a forma normal de expressão como se atacassem uma asserção; os outros defendem-na, como se tivessem verificado factos que qualquer pessoa racional reconhece.

403 Se eu reclamar a palavra «dor» inteiramente para aquilo a que, até agora, dei o nome de «a minha dor», e a que as outras pessoas deram o nome de «a dor de L. W.», então nenhum dano será causado às outras pessoas, desde que se disponha de uma notação em que a perda da palavra «dor» noutros contextos seja compensada. Assim, as outras pessoas serão ainda consoladas, tratadas pelo médico, etc. É claro que não seria *de todo uma* objecção contra esta maneira de formular, vir dizer: «Mas as outras pessoas têm exactamente o mesmo que tu tens!»

Mas que ganharia eu com este novo género de explicação? Nada. Mas também o solipsista não *procura* obter quaisquer vantagens práticas quando defende a sua teoria!

404 «Quando eu digo *eu tenho dores* não aponto para uma pessoa, a pessoa que tem as dores, uma vez que, em certo sentido, não sei de todo *quem é que as* tem». E isto pode-se justificar. Porque, acima de tudo, eu, de facto, não digo que esta e aquela pessoa têm dores,

eu digo que «eu tenho...». Ora, com esta expressão, eu não estou a dizer o nome de uma pessoa. Tão pouco como quando *gemo* com dores; embora uma outra pessoa veja, pelos gemidos, quem é que tem as dores.

Então o que é saber *quem* tem as dores? É, por exemplo, saber que pessoa nesta sala tem dores: portanto, a pessoa que está ali sentada ou a que está em pé, ao canto, aquela pessoa alta ali de cabelo louro, etc. — Onde é que estou a querer chegar? Quero dizer que há diversos critérios da *identidade* de uma pessoa.

Então qual é o critério que determina que eu diga «eu» tenho dores? Nenhum.

405 «Mas com certeza que queres, quando tu dizes *eu tenho dores*, dirigir a atenção da pessoa que te ouve para uma pessoa determinada». — A resposta podia ser: Não; quero dirigi-la para *mim* —.

406 «Mas com as palavras *eu tenho*... queres, com certeza, distinguir entre *ti próprio* e a *outra pessoa*». — Pode-se dizer isso em todos os casos? E pode-se dizer também quando apenas gemo? E ainda que eu «queira distinguir» entre mim próprio e uma outra pessoa — quero com isso distinguir a pessoa de L. W. da pessoa N. N.?

407 Seria possível pensar que uma pessoa está a gemer dizendo: «Alguém tem dores; — não

sei quem seja!» e ao ouvi-la corrermos para a socorrer.

408 «Mas com certeza que não duvidas se és tu que tens as dores ou se é a outra pessoa»! — A proposição «Não sei se eu, ou a outra pessoa, tem dores» seria um produto lógico; mas um dos seus factores, «Não sei se eu tenho dores ou não», é uma proposição destituída de sentido.

409 Pensa em diversas pessoas dispostas num círculo e eu entre elas. Um de nós, umas vezes este, outras vezes aquele, está ligado aos pólos de uma máquina eléctrica, sem que no entanto se possa ver quem é. Eu estudo as caras das outras pessoas e procuro nelas descobrir qual de nós acaba de ser electrizado. — Uma dessas vezes digo: «Agora *sei* quem é: sou *eu*». Neste sentido também podia dizer: «Agora sei quem é que sente o choque; sou eu». Isto seria uma maneira de falar um pouco estranha. — Mas se suponho que também posso sentir o choque quando uma outra pessoa é electrizada, então a expressão «Agora sei quem...» torna-se completamente inadequada. Não pertence a este jogo.

410 «Eu» não é o nome de uma pessoa, «aqui» não designa um lugar, «este» não é um nome. Mas estão relacionados com nomes. Os nomes explicam-se por seu intermédio. É também verdade que a Física se caracteriza pelo facto de não utilizar estas palavras.

411 Reflecte no seguinte: Que aplicação podem ter e como se decidem as perguntas seguintes:

1) «São estes livros os *meus* livros?»
2) «É este pé o *meu* pé?»
3) «É este corpo o *meu* corpo?»
4) «É esta sensação a *minha* sensação?»

Cada uma destas perguntas tem aplicações práticas (não-filosóficas).

Acerca da pergunta 2): Pensa nos casos em que o meu pé está anestesiado ou paralisado. Em certas circunstâncias, a pergunta podia ser decidida verificando se eu sinto ou não dores neste pé.

Acerca da pergunta 3): Com esta podia ao mesmo tempo apontar-se para uma imagem no espelho. Em certas circunstâncias, no entanto, podia tocar-se num corpo com a mão e fazer a pergunta. Noutras circunstâncias significa o mesmo que: «É *assim* o aspecto do meu corpo»?

Acerca da pergunta 4): Então qual é *esta* sensação? Isto é, como é que se aplica aqui o pronome demonstrativo? Certamente de uma maneira diferente da do primeiro exemplo! Aqui a confusão surge de novo devido ao facto de uma pessoa imaginar que aponta para uma sensação ao dirigir a sua atenção para ela.

412 O sentimento de que *não* pode haver uma ponte sobre o abismo que separa a consciência

dos processos cerebrais: como é possível que isto não figure nas considerações da vida de todos os dias? A ideia de uma diferença quanto ao género entre a consciência e os processos cerebrais está ligada a uma certa vertigem, que ocorre quando executamos habilidades lógicas. (A mesma vertigem que encontramos em certos teoremas da Teoria dos Conjuntos). No nosso caso, quando é que surge este sentimento? Bem, quando eu, por exemplo, dirijo a atenção, de uma determinada maneira, para a minha consciência e, atónito, como que agarrando a testa, digo: ISTO é suposto ser produzido por um processo cerebral! — Mas o que é que isso pode significar «dirigir a minha atenção para a minha consciência»? «Nada é mais insólito do que isso». Aquilo a que eu dei este nome (porque estas palavras não são utilizadas na vida de todos os dias) foi a um acto de concentração, em que eu olhava fixamente para o espaço diante de mim, mas *não* para um ponto ou para um objecto determinado. Os meus olhos estavam bem abertos, as minhas sobrancelhas não estavam contraídas (como geralmente estão, quando um determinado objecto me interessa), porque um tal interesse não precedeu a concentração. O meu olhar estava «vacant»(1), ou era *semelhante* ao olhar de uma pessoa que o olha para as estrelas do céu e deixa entrar em si a sua luz.

---

(1) Em inglês no original. N. do T.

Reflecte agora no facto de a proposição que eu pronunciei como sendo um paradoxo (ISTO ser produzido por um processo cerebral!), não ser de todo paradoxal. Eu podia tê-la pronunciado durante uma experiência, cujo fim fosse mostrar que o efeito de luz que eu vejo num dado momento é produzido pela excitação de uma determinada parte do cérebro. — Mas eu não a pronunciei no contexto em que ela teria tido o seu sentido quotidiano e não-paradoxal. E a minha atenção não era do género requerido numa experiência. (O meu olhar teria que ser «intent» (1) e não «vacant»).

413 Temos aqui um caso de introspecção, semelhante àquele através do qual William James descobriu que o «Ego» consiste essencialmente em «peculiar motions in the head and between the head and the throat» (1). E o que a introspecção mostrou a William James não foi a denotação da palavra «Ego» (na medida em que esta significa qualquer coisa de semelhante a «pessoa», «ser humano», «ele próprio», «eu próprio») nem sequer uma análise de um objecto com esse nome; a introspecção mostrou a William James o estado de concentração de um filósofo, que diz para si próprio a palavra «Ego», e deseja analisar o seu sentido. (E com isto pode-se aprender muito).

---

(1) Em inglês no original. N. do T.

414 Tu pensas que tens que tecer uma peça só porque estás sentado diante de um tear — embora vazio — e fazes os movimentos de tecer.

415 O que estamos a fazer são observações acerca da história natural do homem; não contribuímos com curiosidades mas com constatações, das quais ninguém duvidou; e não são observadas por estarem diante dos nossos olhos de uma maneira contínua.

416 «Todos os homens dizem e concordam que vêem, que ouvem, que sentem, etc. (mesmo que alguns sejam cegos e outros sejam surdos). Logo, dão de si o testemunho de terem *consciência*». — Mas que estranho! Com quem é que realmente eu comunico quando digo: «Eu tenho consciência»? Com que finalidade é que isso me é dito e como pode outra pessoa compreender-me? — Bem, proposições como «eu vejo», «eu oiço», «eu estou consciente» têm realmente a sua aplicação. Eu digo ao médico «agora já oiço outra vez deste ouvido»; a uma pessoa que me julgava desmaiado eu digo «já estou outra vez consciente», etc.

417 Eu observo-me e tenho a percepção de que estou a ver ou de que estou consciente? E para quê falar de todo em observação?! Porquê não dizer simplesmente «Eu tenho a percepção de que estou consciente»? — Mas aqui para que servem as palavras «eu tenho a percepção de»? Por que no dizer «estou consciente?» Mas,

então, não mostram as palavras «eu tenho a percepção de» que a minha atenção (o que habitualmente não acontece) está concentrada na consciência? — Mas, se é assim, então a proposição «eu tenho a percepção de que...» não diz que eu estou consciente, mas sim que a minha atenção está a ser usada desta e daquela maneiras.

Mas, então, não é uma experiência determinada que me dá a ocasião para eu dizer «estou de novo consciente»? — *Que* experiência? Em que situação é que o dizemos?

418 É um facto da experiência que eu tenha consciência? — Mas não se diz dos seres humanos que têm consciência e que as árvores e as pedras não têm? — Como seria, se fosse diferentemente? — Estariam os homens todos destituídos de consciência? — Não; não no sentido usual da palavra. Mas eu, por exemplo, não teria consciência como agora de facto tenho.

419 Em que circunstâncias é que direi que uma tribo tem um *chefe*? E o chefe claro que tem que ter *consciência*. É-lhe proibido não ter consciência!

420 Mas não me é possível conceber que as pessoas à minha volta fossem todas autómatos, destituídos de consciência, ainda que o seu comportamento fosse o que é normalmente? Quando eu agora — a sós aqui no meu quarto — o procuro imaginar, vejo as pessoas com um

olhar paralisado (como em estado de transe) a executarem os seus deveres — a ideia é talvez um pouco sinistra. Mas agora procura sustentar essa ideia na vida corrente, por exemplo, na rua! Por exemplo diz para ti próprio: «Aquelas crianças são simplesmente autómatos; toda a sua vivacidade é simplesmente automática». E estas palavras ou dir-te-ão absolutamente nada ou sentirás por dentro de ti um género sinistro de sensação, ou coisa parecida.

Ver uma pessoa viva como um autómato é análogo a ver uma figura como caso limite ou como variação de uma outra; ver, por exemplo, a cruz de uma janela como uma cruz suástica.

421 Parece-nos paradoxal que misturemos, num emaranhado de cores, estados de consciência e estados do corpo, num *único* relato, como por exemplo: «Ele sofreu a maior agonia e gesticulava violentamente». É bastante normal; por que é que nos parece paradoxal? Porque queremos dizer que a proposição trata do tangível e do intangível. — Mas achas alguma coisa de especial quando eu digo: «Estas três estacas dão estabilidade à construção»? São 3 estabilidades tangíveis? — Considera a proposição como um instrumento e o seu sentido como a sua aplicação!

422 Em que é que acredito quando acredito que o homem tem uma alma? Em que é que acredito quando acredito que esta substância

contém dois anéis de átomos de carbono? Em ambos os casos está uma imagem em primeiro plano, mas o sentido já longe em segundo plano; isto é, da aplicação da imagem não é fácil ter uma visão de conjunto.

423 *Com certeza, em* ti passam-se todas estas coisas. — Mas agora deixa-me apenas compreender a expressão que utilizamos. — A imagem está aí. E num caso especial, não disputo a sua validade. — Mas agora deixa-me compreender a aplicação da imagem.

424 A imagem está *aí*; e não discuto a sua *correcção*. Mas *qual* é a sua aplicação? Pensa na imagem da cegueira como uma escuridão na alma ou na cabeça do cego.

425 Em inúmeros casos esforçamo-nos por encontrar uma imagem e, uma vez encontrada esta, a sua aplicação acontece, por assim dizer, por si própria; no nosso caso, já temos aqui uma imagem que procura constantemente impôr-se à nossa atenção, mas que não resolve a nossa dificuldade, que só agora propriamente começa.

Se eu pergunto, por exemplo: «Como é que devo imaginar que *este* mecanismo entra *nesta* caixa?» Então talvez um desenho, a uma escala mais reduzida, possa servir de resposta a esta pergunta. Então podem dizer-me: «Vês? Entra assim»; ou talvez até: «Por que é que te admiras? Assim, como vês, *aqui*, também entra». —

É claro que esta última proposição não explica mais nada, mas incita-me a fazer uso da imagem que me foi dada.

426 Evoca-se uma imagem que parece determinar o sentido *univocamente*. Comparada com a aplicação que a imagem nos sugere, a aplicação real parece um pouco profanada. Mais uma vez está-se aqui como na Teoria dos Conjuntos: a formulação adoptada parece ter sido escolhida para um Deus, que sabe o que nós não podemos saber; ele vê as sucessões infinitas como totalidades, e vê a própria consciência dos homens. É claro que para nós estas formulações são quase uma toga, que podemos de facto vestir, mas com a qual não podemos fazer muito, porque nos falta a realidade do poder que daria a este trajo sentido e finalidade. Enquanto que diante de nós vemos a estrada direita e larga, mas não a podemos utilizar por estar permanentemente fechada, na aplicação real das expressões fazemos como que desvios, como se fossemos por meio de travessas.

427 «Enquanto eu falava com ela, não sabia o que se passava na sua cabeça». Aqui não se está a pensar em processos cerebrais, mas no processo de pensar. A imagem é para tomar a sério. Gostaríamos realmente de olhar para dentro desta cabeça. E, na verdade, queremos com isso dizer o que, de resto, também queremos dizer com as palavras seguintes: gostaría-

mos de saber o que ela pensa. Quero eu dizer: temos a imagem vívida e aquele uso que parece contradizer a imagem, que dá expressão ao que é psíquico.

428 «Que ser estranho que é o pensamento!» — Mas quando pensamos, não nos parece estranho. Enquanto pensamos, o pensamento não nos parece misterioso; só quando dizemos, como que retrospectivamente: «Como é que foi possível?» Como é que foi possível que o pensamento tratasse ele próprio deste assunto? Parece-nos que com ele captámos a realidade.

429 A concordância, a harmonia entre o pensamento e a realidade, reside em que quando eu digo erroneamente que uma coisa é *vermelha*, a coisa em todo o caso não é *vermelha*. E se eu quero explicar a alguém a palavra «vermelho» tal como ocorre na proposição «Isto não é vermelho», então aponto para uma coisa vermelha.

430 «Põe uma régua em frente deste corpo; ela não diz que comprimento ele tem. Em si ela está muito mais — gostaríamos de dizer — morta, e não produz nada como o pensamento produz». — É como se tivessemos imaginado que o essencial na pessoa humana fosse a forma exterior, e tivessemos arranjado um bloco de madeira com essa forma e olhassemos com vergonha para o cepo morto, que também não tem qualquer semelhança com um ser vivo.

431 «Entre a ordem e a sua execução há um abismo, que tem que ser coberto pelo acto de compreensão.

«É só no acto de comprensão que se revela pela primeira vez que temos que fazer ISTO.

A *ordem* — é apenas sons, riscos de tinta — .»

432 Todo o símbolo, *isolado*, parece morto. O que é que lhe dá vida? — Só o uso lhe dá *vida*. Tem, então, em si o sopro da vida? Ou é o *uso* que é o sopro da vida?

433 Quando damos uma ordem pode parecer que, em última análise, aquilo que a ordem procura tem que ficar por exprimir, uma vez que fica sempre um abismo entre a ordem e a sua execução. Eu desejo, por exemplo, que uma pessoa faça um determinado movimento, que levante o braço. Para que isso lhe seja completamente óbvio, demonstro eu próprio o movimento. Esta imagem não parece ambígua; até fazer-se a pergunta: como é que ela sabe que se *espera que faça este movimento*? — Como é que ela sabe sequer como deve usar os símbolos que eu lhe mostro, sejam quais forem? — Tentando talvez completar a ordem com mais símbolos, apontando de mim para ela, fazendo gestos de encorajamento, etc. Aqui parece que a ordem começa a vacilar.

Como se os símbolos tentassem, por meios pouco seguros, suscitar em nós um acto de

compreensão. — Mas quando ela compreende a ordem, em que símbolo é que o fez?

434 O gesto *tenta* ser um paradigma — gostaríamos de dizer — mas não se consegue.

435 Se se pergunta: «Como é possível à proposição representar?», a resposta poderia ser: «Então, tu não sabes? Tu vês como a representação é feita quando usas a proposição». Nada está oculto.

Como é que a proposição o faz? — Então não sabes? Nada está escondido.

Mas à resposta: «Tu bem sabes como a proposição o faz, nada está oculto» gostaríamos de objectar: «Sim, mas passa-se tudo tão depressa, e eu gostaria de o ver completamente desdobrado no espaço».

436 Aqui é fácil cair naquele beco sem saída da Filosofia, que consiste em crer que a dificuldade da tarefa reside no facto de termos de descrever fenómenos que dificilmente apreendemos, que se escapam rapidamente à percepção do momento, mas que têm que ser descritos por nós. A linguagem corrente parece-nos demasiadamente crua, e parece-nos também que não temos nada a ver com os fenómenos da vida de todos os dias, mas antes «com os que se desvanecem facilmente, aqueles que com o seu entrar e sair da consciência produzem, como uma aproximação, aqueles primeiros».

(Santo Agostinho: «Manifestissima et usitatissima et eadem rursus nimis latent, et nova est inventio eorum»).

437 O desejo já parece saber o que o satisfará ou satisfaria; a proposição, o pensamento, já parece saber o que a tornará verdadeira, mesmo q̄ isso não esteja presente! Donde provém esta *determinação* daquilo que ainda não está presente? Donde provém esta exigência despótica? («A dureza da necessidade lógica»).

438 «Um plano, enquanto tal, é algo que não está ainda satisfeito». (Como o desejo, a expectativa, a suspeita, etc.).

O que quero dizer é o seguinte: a expectativa não está satisfeita, porque é a expectativa de alguma coisa; a crença, a opinião, não está satisfeita porque é a opinião de que uma coisa se passa, uma certa coisa real, uma certa coisa fora do processo de formar uma opinião.

439 Até que ponto é que se pode dizer que o desejo, a expectativa, a crença, não estão «satisfeitos?» Qual é o nosso paradigma para uma coisa não estar satisfeita? Um espaço vazio? E dir-se-ia de um espaço vazio que não está satisfeito? Não seria também uma metáfora? — Não é antes de uma sensação que nós dizemos estar insatisfeita, como a sensação de fome?

Podemos descrever, num determinado sistema de expressão, um objecto por meio das

palavras «satisfeito» e «insatisfeito». Por exemplo: se assentarmos que chamamos a um cilindro vazio um «cilindro insatisfeito», e ao cilindro sólido que o enche a «sua satisfação».

440 Dizer «Apetece-me uma maçã» não significa que eu creio que uma maçã acalmará a minha sensação de insatisfação. *Esta* proposição não exterioriza o desejo, mas sim a insatisfação.

441 Somos de tal maneira orientados pela natureza e por um adestramento determinado, por uma educação, que, em certas circunstâncias, exteriorizamos os nossos desejos numa expressão verbal (ou noutra). (Uma destas circunstâncias não é naturalmente o *desejo*). Uma pergunta acerca de se eu sei ou não o que desejo antes de este desejo ser satisfeito, não pode ocorrer neste jogo. E, se um acontecimento cala o meu desejo, isso não significa que o satisfaz. Talvez eu não ficasse satisfeito se o meu desejo tivesse sido satisfeito.

Por outro lado, a palavra «desejar» também se usa desta maneira: «eu próprio não sei qual é o meu desejo». («Porque os desejos nos ocultam aquilo que desejamos»).

Suponhamos que se põe a pergunta: «Sei eu para que é que estendo a mão, antes de o receber?» Se aprendi a falar, então sei-o.

442 Eu vejo uma pessoa apontar uma arma e digo: «Agora espero uma detonação». O tiro

é disparado. — Então, isso é o que esperavas; estava também esta detonação de algum modo já na tua expectativa? Ou concorda a tua expectativa com o ocorrido apenas noutros aspectos? Não estava este barulho contido na tua expectativa? Ou foi acrescentado apenas como um acidente, ao ser satisfeita a expectativa? — Mas não, porque, se o barulho não tivesse ocorrido, então também a minha expectativa não tinha sido satisfeita; o barulho satisfê-la; não apareceu para a satisfazer, como um segundo convidado que se junta àquele que eu esperava. — Era aquilo que estava no ocorrido e que não estava na expectativa, um acidente, um acréscimo do acaso? — Mas então o que é que *não* era acréscimo? Não ocorreu já alguma coisa deste tiro na minha expectativa? — E o que é que *foi*, então, acréscimo? Não era a minha expectativa a do tiro inteiro?

«A detonação não foi tão forte como eu esperava». — Havia, então, na tua expectativa, «uma detonação mais forte»?

443 «O vermelho da tua imagem mental não é certamente o mesmo (não é a mesma coisa) que aquilo que vês à tua frente; como é que podes, então, dizer que é aquilo que tu tinhas imaginado»? — Mas não se passa o mesmo que com as proposições: «Está aqui uma mancha vermelha», «Não há aqui uma mancha vermelha»? Em ambas ocorre a palavra «vermelha»; logo, esta palavra não pode indicar a presença de uma coisa vermelha.

444 Tem-se talvez a sensação de que na proposição «estou à espera que ela venha» se faz uso das palavras «ela venha» num sentido diferente do da asserção «Ela vem». Mas, se fosse assim, como é que eu podia dizer que a minha expectativa foi satisfeita? Se eu quisesse explicar as palavras «ela», «vem» e «venha», talvez através de explicações ostensivas, então, as mesmas explicações destas palavras seriam válidas para ambas as proposições.

Mas agora podia pôr-se a seguinte pergunta: o que é que se passa quando ela vem? — A porta abre-se, uma pessoa entra, etc. — O que é que se passa quando eu espero que ela venha? — Ando na sala de um lado para o outro, olho diversas vezes para o relógio, etc. — Mas os dois processos não têm entre si a menor semelhança! Então como se podem empregar as mesmas palavras para a sua descrição? — Mas talvez eu diga, ao andar no quarto de um lado para o outro: «Estou à espera que ela entre». — Agora há uma semelhança. Mas de que género é?

445 Na linguagem, a expectativa e a satisfação tocam-se.

446 Seria estranho dizer: «Um processo tem um aspecto diferente quando acontece de quando não acontece». Ou: «Uma mancha vermelha tem um aspecto diferente quando está presente de quando não está — mas a linguagem abstrai desta diferença, uma vez que fala

de uma mancha vermelha, quer ela esteja lá ou não».

447 Tem-se a sensação que, para negar uma proposição, a proposição negativa tenha que tornar aquela, em certo sentido, verdadeira.

(A asserção da proposição negativa contém a proposição negada, mas não a sua asserção).

448 «Se eu digo que esta noite *não* sonhei, então tenho, todavia, que saber onde teria que procurar o sonho; isto é, a proposição «Eu tive um sonho», ao ser aplicada à situação real, pode ser falsa, mas não pode ser destituída de sentido». — Quer isso, então, dizer que sentiste de facto qualquer coisa, como que uma insinuação de um sonho, a qual mostra na tua consciência o lugar onde o sonho poderia ter surgido?

Ou: se eu digo «Não tenho dores no braço», quere isso então dizer que tenho uma sombra da sensação de dor que como que sugere o lugar onde a dor teria ocorrido?

Até que ponto é que o estado presente de ausência de dor contém a possibilidade da dor?

Se uma pessoa diz: «Para que a palavra *dor* tenha sentido é necessário que se reconheça a dor, quando ela surge, como uma dor» — pode responder-se: «Não é mais necessário do que reconhecer a inexistência da dor».

449 «Mas não tenho que saber como é que seria se tivesse dores»? — Não conseguimos afastar-nos da ideia que a utilização duma proposição consiste em imaginar qualquer coisa para cada palavra.

Não estamos conscientes de que executamos com as palavras um *cálculo*, fazemos com elas operações, e de que as transpomos com o tempo, nesta ou naquela imagem. — É como se se acreditasse que o recibo da conta de uma vaca, entregue pelo vendedor, tenha que ser sempre acompanhada de uma imagem visual da vaca, para que a conta não perca o sentido.

450 Saber qual é o aspecto de uma pessoa: ser capaz de a imaginar — mas também ser capaz de *imitar*. É necessário imaginá-lo para se ser capaz de o imitar? E imitá-lo não equivale a imaginá-lo?

451 Supõe que eu dou a alguém a ordem: «Aqui tens que imaginar um círculo vermelho», e a seguir digo: compreender a ordem significa saber em que é que consiste para ela ter sido executada, ou mesmo imaginar em que é que consiste... Como seria?

452 Eu quero dizer o seguinte: «Se uma pessoa pudesse ver o processo mental da expectativa, então veria necessariamente *o* que se espera». — Mas é assim também com o seguinte: quem vê a expressão da expectativa, vê

o que se espera. E de que outra maneira, em que outro sentido, seria possível vê-la?

453 Quem tivesse a percepção da minha expectativa, teria necessariamente a percepção directa do que eu esperava, isto é, não teria de a *deduzir* do processo de que tem a percepção! — Mas dizer que uma pessoa tem a percepção da minha expectativa, *não tem qualquer sentido*. A não ser que se queira dizer que ela tem a percepção da expressão da expectativa. Dizer da pessoa que espera que ela tem uma percepção da expectativa, em vez de dizer que ela espera, seria uma distorsão disparatada da expressão.

454 «Já está tudo no acto de...». Como é que a seta

aponta? Não parece já trazer em si, além de si própria, ainda uma outra coisa? — «Não, disso não é capaz o risco morto no papel, só o psíquico, o sentido, é que é capaz de fazer isso». — Isto é verdadeiro e falso. A seta só aponta na aplicação que um ser vivo faça dela.

Este apontar *não é* um Hocus Pocus que só a alma pode realizar.

455 Nós queremos dizer: «Intencionar uma coisa não é uma imagem morta (seja ela qual for), mas é antes como se fossemos ao encon-

tro de uma pessoa». Vamos ao encontro da coisa intencionada.

456 «Se intenciono uma coisa então sou eu que intenciono a coisa»; sou eu que estou em movimento. Atiro-me para a frente, e por isso não posso observar-me a fazê-lo. Certamente que não.

457 Sim; intencionar uma coisa é como ir ao encontro de uma pessoa.

458 «A ordem ordena a sua execução». É então a execução já conhecida antes de estar executada? — Tratava-se apenas de uma proposição gramatical, que dizia o seguinte: Se uma ordem é «Faz isto e isto!» então chama-se a «fazer isto e isto» a execução da ordem.

459 Nós dizemos: «A ordem ordena *isto* —— » e fazêmo-lo; mas também dizemos: «A ordem ordena isto: tenho de...». Umas vezes convertemos a ordem numa frase, outras vezes numa demonstração, outras em acção.

460 Poderia uma acção, como execução de uma ordem, ser assim justificada: «Tu disseste «Traz-me uma flor amarela» e esta aqui deu-me uma impressão de plenitude, e foi por isso que a trouxe»? Não se responderia então necessariamente: «Eu não te disse para me trazeres a flor que te dá essa impressão ao ouvires as minhas palavras!?»

461 Então em que sentido é que a ordem antecipa a execução? — Ao ordenar agora precisamente *aquilo* que mais tarde é executado? — Mas, então, teria que dizer-se «que mais tarde é ou não é executado». E isto nada diz.

«Mas mesmo que o meu desejo não determine o que se vai passar, determina, por assim dizer, o tema de um facto, quer este satisfaça o desejo ou não». Estamos admirados, por assim dizer, não de que alguém saiba o futuro, mas da sua capacidade de fazer uma profecia (verdadeira ou falsa).

Como se a profecia pura independentemente de ser verdadeira ou falsa, já fosse uma sombra do futuro; quando na verdade acerca do futuro nada sabe, e não pode saber menos que nada.

462 Eu posso procurar uma coisa quando ela não está presente, mas não posso pendurá-la quando ela não está presente.

Poder-se-ia querer dizer: «Mas se eu a procuro, então tem que estar presente». Então também tem que estar presente quando não a encontro e também quando não existe de todo.

463 «Procuraste-*o*? Nem sequer podias saber se estava lá»! — Este problema surge *realmente* ao procurar-se qualquer coisa em Matemática. Pode, por exemplo, fazer-se a seguinte pergunta: como é que foi possível, sequer, *procurar* a trissecção do ângulo?

464 Eu quero ensinar a passar de uma falta de sentido não-evidente para uma evidente falta de sentido.

465 «Uma expectativa é feita de tal maneira, que o que quer que depois ocorra tem que concordar com ela ou não».

Se agora se pergunta: É ou não é então o facto determinado pela expectativa com um sim ou um não? Isto é: Se está determinado em que sentido é que a expectativa é satisfeita por uma ocorrência — seja ela qual for? — Então, a resposta tem que ser «Sim, está determinado; a não ser que a expressão da expectativa seja indeterminada, que contenha, por exemplo, uma disjunção de diversas possibilidades».

466 Com que fim é que o homem pensa? Que fim é que serve? — Com que fim é que ele *calcula* a caldeira, em vez de deixar a resistência das suas paredes ao acaso? É apenas um facto da experiência que as caldeiras, construídas com estes cálculos, não explodem tão frequentemente! Mas assim como o homem fará tudo para não pôr a mão no fogo que uma vez o queimou, assim fará tudo para não deixar de calcular a resistência da caldeira. — Mas uma vez que não estamos interessados em causas, diremos: os homens, de facto, pensam: procedem desta maneira quando, por exemplo, constroem uma caldeira. — Mas pode uma caldeira

assim produzida não explodir? — Claro que pode explodir.

467 Então pensa o homem, porque pensar deu bons resultados? Porque o homem pensa que pensar é vantajoso para si?

(Educa o homem os seus filhos porque descobriu que a educação deu bons resultados?)

468 O que é que seria provar a correcção de uma resposta à pergunta: *porque* é que o homem pensa?

469 E, no entanto, pode dizer-se que pensar deu bons resultados. Agora explodem menos caldeiras do que no passado, desde que a resistência das paredes deixou de ser determinada pelo sentimento e passou a ser calculada por este e por aquele métodos. Ou desde que manda controlar o cálculo de um engenheiro pelo cálculo de um outro.

470 Então, *às vezes*, pensa-se, porque pensar deu bons resultados.

471 Se reprimirmos a pergunta «porquê», então começaremos *a ter consciência* dos *factos* importantes, aqueles que conduzem as nossas perguntas a uma resposta.

472 A natureza da crença na uniformidade da natureza revela-se, talvez, com a sua máxima

clareza no caso da sensação de medo que precede uma dada expectativa. Nada me pode levar a pôr a minha mão na chama, embora eu *só* me tenha, de facto, queimado *no passado*.

473 A crença de que serei queimado pelo fogo é do género do medo de que serei queimado pelo fogo.

474 Que serei queimado pelo fogo se puser lá a mão: eis o que é certeza.

Isto é; vemos aqui o que certeza significa. (Não apenas o que a palavra «certeza» significa, mas também que relação tem com ela).

475 Se nos perguntam quais são os fundamentos de uma dada suposição, procuramo-los *por reflexão*. Sucede aqui o mesmo do que quando procuramos reflectir quais poderiam ter sido as causas de um acontecimento?

476 Tem que se distinguir entre o objecto do medo e a causa do medo.

Assim o rosto que nos inspira medo ou admiração (que é o objecto do medo ou da admiração) não é por isso a sua causa, mas sim — poder-se-ia dizer — a sua direcção.

477 «Porque é que crês que te queimas, se tocares na chapa do fogão»? — Como é que fundamentas esta crença? E precisas de fundamentos?

478 Que género de fundamento é que tenho para supor que o meu dedo, ao tocar na mesa, sentirá uma resistência? Que género de fundamento é que tenho para crer que não será sem dor que cravo este lápis na minha mão? — Ao pôr estas perguntas, ocorrem-me centenas de fundamentos, quase todos verbalmente inexprimíveis. «Eu próprio fiz a experiência vezes incontáveis; e ouvi relatar inúmeras experiências semelhantes; se não fosse assim, seria...; etc.».

479 A pergunta «Com que fundamentos é que crês nisso?» podia não só significar: «A partir de que fundamentos é que deduzes isso (o que acabas de deduzir?») Mas também «Que fundamentos é que me podes, retrospectivamente, especificar para a aceitação disso»?

480 De facto podia apenas compreender-se como «fundamentos» de uma opinião aquilo que uma pessoa se diz a si própria antes de chegar à opinião. O cálculo que ela de facto fez. Se agora se põe a pergunta: mas como é que a experiência anterior *pode* ser um fundamento para a suposição de que mais tarde ocorrerá isto e aquilo? — Então a resposta será: Que conceito geral de fundamento temos então para a adopção de uma tal suposição? É justamente a este género de especificação do passado que chamamos fundamento para a suposição de que no futuro acontecerá o mesmo.

— E se uma pessoa se admira que joguemos um tal jogo, então eu remeto-a para o *efeito* de uma experiência passada (como está presente na criança que se queima e agora tem medo do fogo).

481 Uma pessoa que diga que não se convence de que uma coisa acontecerá no futuro, ao ser-lhe mostrada a experiência do passado, é para mim uma pessoa que eu não compreendo. Poder-se-ia perguntar-lhe: então, o que é que queres que te diga? A que é que chamas fundamento para acreditares tal coisa? A que é que chamas então «convencer»? Que género de convenção é que esperas? — Se *isso* não são fundamentos, então o que são fundamentos? — Se tu dizes que isso não são fundamentos, então deves ser capaz de especificar o que teria de passar-se para que pudessemos legitimamente dizer que existem fundamentos que justificam a nossa opinião.

Mas repare-se bem: aqui os fundamentos não são proposições, das quais aquilo em que se acredita é a sua consequência lógica.

Mas não é como se pudesse dizer: para crer não é preciso tanto como para saber. — Porque não se trata aqui de uma aproximação da inferência lógica.

482 Seremos conduzidos a erro pela fórmula: «Este fundamento é bom, porque torna provável a ocorrência do acontecimento». Aqui dá-se

a aparência de ter dito algo mais acerca do fundamento, algo que o justifica como fundamento; enquanto que, na verdade, com a proposição de que o fundamento torna a ocorrência provável não se diz de facto nada, a não ser que este fundamento satisfaz um determinado padrão de bom fundamento — mas o padrão não está fundamentado!

483 Um bom fundamento é um que tenha *este* aspecto.

484 Gostaríamos de dizer: «Um bom fundamento é só aquele que torna a ocorrência *realmente* provável». Porque ele exerce, por assim dizer, uma influência real, quase empírica sobre o acontecimento.

485 A justificação à luz da experiência termina num ponto. Se não terminar, então também não é uma justificação.

486 Das impressões dos sentidos que eu recebo, *deduz-se* que está ali uma cadeira? — Como se pode deduzir uma *proposição a* partir de impressões dos sentidos? Bem, deduz-se das proposições que descrevem as impressões dos sentidos? Não. — Mas, então, não deduzo que está ali uma cadeira a partir das impressões e dos dados dos sentidos? — Não faço qualquer dedução! — Às vezes faço. Por exemplo: vejo uma fotografia e digo: «Ali tinha

que ter estado uma cadeira»; ou também: «Do que aí se vê, deduzo que está ali uma cadeira». Aqui há uma dedução, mas não é uma dedução lógica. Deduzir é transitar para uma asserção; e, portanto, é também transitar para o comportamento que corresponde à asserção. «Eu tiro as consequências» não só em palavras, mas também em actos.

Estava eu justificado em tirar estas consequências? A que se *chama* aqui uma justificação? — Como se emprega a palavra «justificação»? Descreve jogos de linguagem! Deles será também possível apreender a importância de se ser justificado.

487 «Eu abandono o quarto porque tu o ordenas.»

«Eu abandono o quarto, mas não porque tu o ordenas.»

Esta proposição *descreve* uma conexão entre a minha acção e a sua ordem? Ou faz a conexão?

Pode pôr-se a pergunta: «Como é que tu sabes que o fazes por esta razão, ou que não o fazes por esta razão»? E é talvez a resposta: «Eu sinto-o?»

488 Como é que o posso julgar, se é assim? Por indícios?

489 Põe-te a pergunta: Em que ocasião, para que fim é que o dizemos?

Que acções é que acompanham estas palavras?

(Pensa, por exemplo, na acção de cumprimentar uma pessoa. Em que cenas é que serão utilizadas? E para que fim?)

490 Como é que eu sei que *esta linha de pensamento* me levou a esta acção? — Bem, é uma imagem especial: por exemplo, numa investigação experimental, um cálculo leva a uma experiência ulterior. É *este* o aspecto — e agora podia descrever exemplos.

491 Não: «Sem a linguagem não poderíamos comunicar uns com os outros» — mas antes: sem a linguagem não podemos influenciar as outras pessoas desta e daquela maneiras; não podemos construir estradas e máquinas, etc. E também: sem o uso da fala e da escrita, as pessoas não poderiam comunicar.

492 Inventar uma linguagem podia significar inventar, a partir das leis da natureza (ou de acordo com elas), um instrumento para um determinado fim; mas pode também ter um outro sentido, análogo àquele em que falamos da invenção de um jogo.

Digo alguma coisa acerca da gramática da palavra «linguagem» ao pô-la em conexão com a gramática da palavra «inventar».

493 Nós dizemos: «o galo com o seu canto chama as galinhas a si» — mas não contém isto já uma comparação com a nossa linguagem? Não muda a questão de aspecto, se concebermos que o canto do galo põe as galinhas em movimento por meio de um agente físico qualquer?

Mas se fosse mostrado de que maneira as palavras «Vem cá» actuam sobre a pessoa a quem são dirigidas, de modo a que, finalmente, em certas condições os músculos da suas pernas são inervados etc. — perderia então aquela proposição para nós o carácter de uma proposição?

494 Eu quero dizer o seguinte: aquilo a que chamamos «linguagem» é *antes de tudo* o aparelho da nossa linguagem habitual, da nossa linguagem verbal; e a seguir, então, outras coisas, mas a partir da analogia ou da possibilidade de comparação com aquela.

495 É claro que eu posso verificar experimentalmente que um homem (ou um animal) reage a um sinal de uma certa maneira, da maneira que eu quero que ele reaja, a um outro sinal já não reage, etc. Por exemplo: posso verificar que um ser humano ao sinal «→» volta para a direita, ao sinal «←» volta para a esquerda; mas que ao sinal «O——|» não reage da mesma que ao sinal «←», etc.

Não preciso sequer de imaginar um caso, preciso apenas de considerar o facto que só posso controlar uma pessoa que apenas aprendeu alemão por meio da língua alemã. (Porque eu considero a aprendizagem da língua alemã como sendo pôr o mecanismo da influência numa determinada posição; pode ser-nos indiferente decidir se uma pessoa aprendeu a língua ou se é, talvez de nascimento, constituído de tal maneira que reage a frases em alemão da mesma maneira das pessoas que aprenderam alemão).

496 A Gramática não diz como a linguagem tem que ser construída para satisfazer a sua finalidade, para actuar sobre os homens desta e daquela maneiras. A Gramática de modo nenhum esclarece o emprego dos símbolos, apenas o descreve.

497 Pode dizer-se que as regras da Gramática são «arbitrárias», se com isso se é suposto dizer que a *finalidade* da Gramática é apenas a da linguagem.

Se uma pessoa diz: «Se a nossa linguagem não tivesse esta gramática, não podia exprimir estes factos», então deve-se perguntar o que é que significa aqui «podia».

498 Quando eu digo que a ordem «Traz-me o açúcar», ou «Traz-me o leite», tem sentido, mas que a combinação «Leite e açúcar» não

tem, isso não significa que a articulação destas três palavras não produz qualquer efeito. E se tiverem o efeito de fazer com que a pessoa a quem as digo me olhe atónito, de boca aberta, então não lhes chamo a ordem de me olhar atónito, etc., ainda que tivesse querido produzir precisamente esse efeito.

499 Dizer «Esta combinação de palavras não tem qualquer sentido» é excluí-la do domínio da linguagem e com isso delimitar a fronteira do domínio da linguagem. Mas o traçado de uma linha de fronteira pode fundamentar-se de diversas maneiras. Se eu ponho uma sebe, um risco ou qualquer outra coisa à volta de uma certa área, então isso tanto pode servir a finalidade de não deixar entrar como de não deixar sair as pessoas; mas também pode ser uma parte de um jogo, em que, por exemplo, as pessoas que jogam saltam por cima da linha de fronteira; ou pode indicar onde acaba a propriedade de um homem e começa a propriedade de um outro; etc. Logo, o facto de eu traçar uma linha de fronteira ainda não diz por que a traço.

500 Quando se diz que uma frase é destituída de sentido não se diz que é o seu sentido que é destituído de sentido. Diz-se, antes, que uma combinação de palavras é excluída da linguagem, retirada da circulação.

501 «A finalidade da linguagem é exprimir pensamentos». — Bem, então a finalidade de cada proposição é exprimir um pensamento. Então que pensamento é que exprime a proposição «Está a chover»?

502 A pergunta pelo sentido. Compara: «Esta frase tem sentido». — «Qual»? «Esta sucessão de palavras é uma frase». — «Qual»?

503 Se dou uma ordem a uma pessoa, é-me *completamente suficiente* dar-lhe apenas os símbolos. E eu nunca diria: isto são apenas palavras, eu tenho que ir para além das palavras. Do mesmo modo, se eu tivesse perguntado uma coisa a uma pessoa e recebesse uma resposta (isto é, um símbolo), então também ficava satisfeito — isso era o que eu esperava — e não objectava: isso é simplesmente uma resposta.

504 Mas se se diz: «Como é que eu sou suposto saber o que ela quer dizer, se apenas vejo os símbolos?», então eu respondo: «Como é que ela é suposta saber o que quer dizer, se também apenas vê os símbolos?».

505 Tenho que compreender uma ordem antes de ser capaz de a cumprir? — Com certeza! Senão não sabias o que tinhas a fazer. — Mas de *saber* a fazer ainda vai um salto!

506 O soldado distraído que, ao receber a ordem «Direita volver!» se vira para a esquerda e depois, com a mão na cabeça, diz «Claro, direita volver» e se vira para a direita — o que é que lhe ocorreu? Uma interpretação?

507 «Não pronuncio apenas as palavras, intenciono também qualquer coisa com elas». — Quando reflectimos acerca do que se passa em nós quando *intencionamos* com as palavras (e não as pronunciamos apenas), então parece-nos que qualquer coisa está acoplada a estas palavras, sem o que ficariam em ponto morto — Como se estivessem, por assim dizer ligadas a nós.

508 Eu digo a frase: «O tempo está óptimo» — mas as palavras nela são símbolos arbitrários; substituam-se, então, estes pelos símbolos: «a b c d». Mas agora sou incapaz de, ao lê-los, ligar com eles o sentido de «O tempo está óptimo». — Eu podia responder que não estou habituado a dizer em vez de «o» «a», em vez de «tempo» «b», etc. Mas com isso não quero eu dizer que não estou habituado a associar imediatamente a palavra «o» com «a», mas sim que não estou habituado a usar «a» *no lugar de* «o» — logo, com o sentido de «o».

(Não domino esta linguagem).

(Não estou habituado a medir a temperatura na escala Fahrenheit. Por isso, as temperaturas nessa escala não me *dizem* nada).

509 Se perguntassemos a uma pessoa: «Em que medida é que estas palavras são uma descrição daquilo que estás a ver?» e ela respondesse: «Na medida em que eu *intenciono* isto com elas». (Digamos que ela estava a olhar para uma paisagem?) Por que é que esta resposta: «Eu *intenciono* isto...» não é de todo uma resposta?

Como é que se *intenciona* com palavras aquilo que se está a ver?

Pensa no seguinte: eu digo «a b c d» e intenciono com isso dizer: o tempo está óptimo. Ao pronunciar estes símbolos eu tive a vivência que normalmente só tem quem continuadamente usou «a» no sentido de «o», «b» no sentido de «tempo», etc. — Então «a b c d» significa agora que o tempo está óptimo?

Qual deve ser o critério para determinar que eu tive *esta* vivência?

510 Faz esta experiência: *Diz* «Aqui está frio» e *intenciona* «Aqui está quente». És capaz? — E, ao fazê-lo, o que é que fazes? E há apenas uma maneira de o fazer?

511 Então o que é que significa «descobrir que uma asserção não tem sentido»? — E o que é que significa: «Se eu com a asserção intenciono qualquer coisa, então tem necessariamente sentido?» Se eu com a asserção intenciono qualquer coisa? Se eu intenciono o *quê*? Gostar-se-ia de dizer que a frase com sentido é não

só aquela que se pode dizer, mas também aquela que se pode pensar.

512 Parece que se poderia dizer: «A linguagem das palavras autoriza concatenações de palavras sem sentido, mas a linguagem da imaginação não autoriza imagens mentais sem sentido». — Então a linguagem do desenho não autoriza desenhos sem sentido? Pensa por exemplo em desenhos a partir dos quais se é suposto modelar um corpo; então alguns desenhos têm sentido, outros não. E se eu imaginar uma concatenação de palavras destituída de sentido?

513 Considera a seguinte forma de expressão: «O meu livro tem o número de páginas dado por uma solução da equação $x^3 + 2x - 3 = 0$.» Ou: «O número dos meus amigos é n e $n^2 + 2n + 2 = 0$.» Tem esta frase sentido? Não é imediatamente reconhecível. Vê-se, por este exemplo, como pode suceder que uma coisa pareça ser uma frase que compreendemos, mas que, no entanto, é destituída de sentido.

(Isto lança uma certa luz sobre os conceitos de «compreender» e «intencionar».)

514 Um filósofo diz que compreende a frase «Eu estou aqui», que intenciona qualquer coisa com ela, que pensa em qualquer coisa, mesmo que não se recorde da ocasião e do modo pelo qual esta frase é usada. E se eu digo: «no escuro

a rosa também é vermelha», então imaginas este vermelho no escuro.

515 Duas imagens da rosa no escuro. Uma é completamente preta; a rosa não é visível. Na outra a rosa está pintada com todos os pormenores, mas contra um fundo preto. É uma delas verdadeira e a outra falsa? Não falamos também de uma rosa branca no escuro e de uma rosa vermelha no escuro? E não dizemos que no escuro não podem distinguir-se?

516 Parece claro que compreendemos o que significa a pergunta: «Ocorre a sucessão de números 7777 no desenvolvimento de π?». É uma frase da língua portuguesa; pode mostrar-se o que significa o número 415 ocorrer no desenvolvimento de π, etc. Na medida em que estas explicações satisfazem, nessa medida, pode-se dizer que se compreende aquela pergunta.

517 Ocorre fazer a seguinte pergunta: não nos podemos então enganar sobre se compreendemos ou não uma pergunta?

Porque há demonstrações matemáticas que nos levam justamente a dizer que *não* conseguimos imaginar aquilo que julgamos ser capazes de imaginar. (Por exemplo: a construção do heptágono). A demonstração leva-nos a rever aquilo que consideravamos ser o domínio do imaginável.

518 Sócrates diz a Theeteto: «E quem pensa, não pensa em *qualquer coisa*?» Theeteto: «Necessariamente Sócrates: «E quem pensa qualquer coisa, não pensa qualquer coisa real?» — Theeteto: «Parece que sim.»

E quem pinta, não pinta qualquer coisa — e quem pinta qualquer coisa, não pinta qualquer coisa real? — Bem, qual é o objecto da pintura: a imagem do homem, por exemplo, ou o homem que a imagem representa?

519 Gostaríamos de dizer: uma ordem é uma imagem da acção que, a partir dela, foi executada; mas também é uma imagem da acção que, a partir dela, é suposta ser executada.

520 «Se também se concebe a proposição como imagem de um estado de coisas possível, e se diz que ela mostra a possibilidade do estado de coisas, então a proposição pode, no máximo, fazer o que faz uma imagem pintada, ou esculpida, ou um filme; não pode em todo o caso apresentar aquilo que não é o caso. Assim, depende inteiramente da nossa Gramática a que é que se chama (logicamente) possível e a que é que não se chama, isto é, o que e que ela autoriza»? — Mas isso é obviamente arbitrário! — É arbitrário? — Nem com tudo o que parece ser uma proposição sabemos funcionar, nem toda a técnica tem uma aplicação na nossa vida; e se, ao fazermos filosofia, somos tentados a considerar uma inutilidade qualquer como sendo uma proposição, então isso acon-

tece com frequência por não reflectirmos suficientemente na sua aplicação.

521 Compara «logicamente possível» com «quimicamente possível». Poder-se-ia talvez chamar quimicamente possível a uma combinação para a qual existe uma fórmula de estrutura com as valências correctas (como H - O - O - O - H). É claro que esta combinação não tem que existir necessariamente; mas também a uma fórmula como 0_2H não pode corresponder na realidade menos que nenhuma combinação.

522 Se compararmos uma proposição com uma imagem temos que reflectir se a comparamos com um retrato (uma representação histórica) ou com uma imagem genérica. Ambas as comparações têm sentido.

Quando eu olho para uma imagem genérica, ela «diz-me» alguma coisa, embora eu de modo algum acredite (imagine) que as pessoas que vejo nela são reais, ou que houve pessoas reais nesta situação. E se eu perguntar: «Então, o que é que me diz?»

523 «A imagem diz-se a si própria», gostaria eu de dizer. Isto é, o facto de me dizer alguma coisa consiste na sua própria estrutura, nas *suas* formas e nas *suas* cores. O que é que poderia significar dizer-se: «O tema musical diz-se a si próprio.»

524 Não consideres óbvio mas sim surpreendente que as imagens dos artistas e as narrativas dos poetas produzam prazer, que ponham o espírito em movimento.

(«Não consideres óbvio» significa: admira-te que seja assim, como te admiras de outras coisas que te inquietam. Então, o que é problemático desaparece, ao aceitares tanto uma coisa como a outra.)

(Transição de uma manifesta falta de sentido para uma não-manifesta.)

525 «Depois de ter dito isso, deixou-a como no dia anterior». — Compreendo eu esta frase? Compreendo-a como a teria compreendido se a ouvisse no decurso de um diálogo? Se a frase ocorre isolada, então digo que não sei de que trata. Mas sei como é que ela podia talvez ser usada; sou mesmo capaz de inventar um contexto em que ela ocorra.

(Um conjunto de caminhos bem conhecidos sai destas palavras em todas as direcções.)

526 O que é que significa compreender uma imagem, um desenho? Aqui também há compreender e não compreender. E estas expressões também podem ter diversos sentidos. A imagem é, talvez, como uma natureza-morta; mas há uma parte que eu não compreendo: não sou capaz de ver nela um corpo, só vejo manchas de cor na tela. — Ou vejo tudo como sendo corpos mas na verdade são objectos que eu

não conheço (parecem ser instrumentos, mas não conheço o seu uso). — Mas também talvez conheça os objectos mas não compreenda — noutro sentido — a sua disposição.

527 Compreender uma frase da nossa linguagem é muito mais aparentado a compreender um tema em Música do que se poderia julgar. Com isto eu quero dizer o seguinte: que comprender a frase da nossa linguagem está mais perto do que é compreender um tema em Música do que se pensa. Porque é que a qualidade de som e tempo vão exactamente *nesta* direcção? Gostaríamos de dizer: «Porque eu sei o que tudo isso significa». Mas o que é que significa? Não o saberia dizer. Para produzir uma «explicação» podia comparar com um outro tema com o mesmo ritmo (isto é, a mesma qualidade de som e o mesmo tempo). (Diz-se: «não vês, é como se tivesse tirado uma conclusão» ou «Isto aqui é como um parêntesis» etc. Como se fundamentam estas comparações? — Aqui há justificações de diversas espécies).

528 Poder-se-ia pensar na existência de pessoas que tivessem uma linguagem que consistisse como que em gestos vocais, sem vocabulário ou sem uma gramática. («Ter o dom das línguas»).

529 «Mas, neste caso, que é que seria o sentido dos sons?» — Qual é o sentido do som na Música? Eu não quero, no entanto, dizer que esta

linguagem de gestos vocais tenha que ser comparada com a Música.

530 Poderia também haver uma linguagem em que a «alma» das palavras não desempenhasse qualquer papel. Na qual por exemplo, ficaríamos indiferentes à substituição de uma palavra por uma outra arbitrariamente inventada.

531 Falamos em compreender uma frase no sentido em que ela pode ser substituída por uma outra que diga o mesmo; mas também no sentido em que ela não pode ser substituída por qualquer outra. (Em Música um tema também não pode ser substituído por outro).

No primeiro caso, o pensamento expresso na frase é comum a ambas; no segundo caso é aquilo que só estas palavras, por esta ordem, exprimem. (Compreender um poema).

532 Então «compreender» tem aqui dois sentidos diferentes? Eu prefiro dizer que são estes modos de emprego de «compreender» que constituem o seu sentido, constituem o meu *conceito* de compreender. Porque eu quero aplicar «compreender» a tudo.

533 Mas como é que se pode, no segundo caso, explicar a expressão, transmitir a compreensão? Pergunta-te: Como é que se *conduz* uma pessoa à compreensão de um poema ou de um tema musical? A resposta a esta pergunta diz-nos como é que o sentido é aqui explicado.

534 *Ouvir* uma palavra neste sentido. Que estranho, que isso exista!

Frazeada *desta maneira*, acentuada desta maneira, ouvida desta maneira, esta frase é o princípio de uma transição para estas frases, para estas imagens, para estas acções.

(Um conjunto de caminhos bem conhecidos sai destas palavras em todas as direcções.)

535 O que é que se passa quando aprendemos a *sentir* o fecho de um modo gregoriano como um fecho?

536 Eu digo: «Esta cara (que dá uma impressão de timidez) também sou capaz de a imaginar como dando uma impressão de coragem.» Com isto não se pretende dizer que eu sou capaz de imaginar uma pessoa com esta cara talvez a salvar a vida a uma outra (pode imaginar-se isso, claro, com qualquer cara). Eu falo antes de um aspecto da própria cara. O que eu quero dizer também não é que eu seria capaz de imaginar esta pessoa a conseguir mudar a sua cara numa cara corajosa, no sentido usual do termo; mas antes que ela é capaz de passar de uma para a outra por caminhos precisamente determinados. A interpretação de uma expressão facial pode ser comparada à interpretação de um acorde em Música, quando o sentimos umas vezes como modulação para esta escala, outras vezes como modulação para aquela escala.

537 Pode-se dizer: «Neste rosto leio a timidez», mas a timidez não parece estar simplesmente associada com o rosto, ligada exteriormente; mas antes, o medo está vivo nos traços faciais. Se eu mudar um pouco estes traços, então podemos falar de uma correspondente mudança do medo. Se nos perguntassem: «És capaz de pensar este rosto também como expressão da coragem?» — então não saberíamos como alojar a coragem nestes traços. Digo então qualquer coisa como: «Não sei o que seria este rosto ser um rosto de coragem.» Mas qual é a resposta a uma tal pergunta? Dir-se-ia qualquer coisa como: «Sim, já compreendo: o rosto mostra-se como que indiferente ao mundo exterior.» Logo, interpretámo-lo como expressão da coragem. A coragem poder-se-ia dizer, *adapta-se* de novo ao rosto. Mas *o que* é que se adapta *aonde*?

538 Um caso relacionado (embora talvez não o pareça) seria admirarmo-nos de que em francês o adjectivo predicativo concorda em género com um substantivo, e para isso nos dessemos a explicação seguinte: o que se quer dizer é «o homem é *um bom*».

539 Eu vejo uma imagem que representa um rosto que sorri. O que é que faço quando interpreto o sorriso, ora como generoso, ora como agressivo? Não o imagino muitas vezes num contexto espacial e temporal que é generoso ou agressivo? Do mesmo modo posso imaginar

que, nesta imagem, a pessoa sorri para uma criança que está a brincar, ou para o sofrimento de um inimigo.

Isto não é modificado pelo facto de eu poder de novo interpretar de outra maneira, por inserção num contexto mais amplo, a situação que à primeira vista parecia ser amigável. — Se não há circunstâncias especiais que alterem a minha interpretação, interpretarei um certo sorriso como sendo amigável, chamar-lhe-ei «amigável», e reagirei correspondentemente.

(Probabilidade, frequência.)

540 «Não é estranho que eu não deva ser incapaz de pensar que vai parar em breve de chover — mesmo *sem* a instituição da linguagem e de toda a sua periferia?» Queres dizer que é estranho que não deverias ser capaz de dizer estas palavras e de as *intencionar* sem essa periferia?

Supõe que uma pessoa, ao apontar para o céu, pronuncia uma série de palavras ininteligíveis. Como lhe perguntamos o que é que ela quer dizer, a sua resposta é «Graças a Deus, vai parar em breve de chover!». Sim, e ela esclarece-nos também o sentido de cada uma das palavras. — Eu suponho agora que ela como que volta subitamente a si e diz que aquela proposição é totalmente destituída de sentido mas que, ao pronunciá-la, lhe pareceu ser uma proposição de uma linguagem com que estava familiarizada. (Tal como um ditado

bem conhecido). O que é que devo dizer agora? Não compreendeu ela a proposição ao dizê-la? Não trazia a proposição em si todo o seu sentido?

541 Mas onde é que reside essa compreensão, esse sentido? Ela pronunciou os sons num tom alegre, apontando para o céu, enquanto ainda chovia, embora começasse a chover mais levemente; só *mais tarde* estabeleceu uma conexão entre as suas palavras e as da língua portuguesa.

542 «Sim, mas as palavras foram sentidas por ela como as palavras de uma língua que ela conhecia bem». Sim; um critério para o determinar é o facto de mais tarde ela ter dito *isso*. E agora *não* digas: «As palavras de uma língua com que estamos familiarizados são por nós sentidas de uma maneira muito especial.» (Qual é a *expressão* deste sentimento)?

543 Não posso dizer que um grito, um riso, estão cheios de expressão?

E isso significa mais ou menos: pode ler-se neles muitas coisas.

544 Quando o desejo me faz dizer: «Se ela viesse!», o sentimento dá sentido às palavras. Dá também sentido a cada uma das palavras?

Aqui também se poderia dizer que o sentimento dá *verdade* às palavras. E assim vês como os conceitos se fundem aqui uns nos

outros. (Isto faz lembrar a pergunta: O que é o *sentido* de uma proposição matemática?)

545 Mas quando se diz «Tenho a esperança que ela vem» não dá o sentimento às palavras «ter esperança» o seu sentido? (E quanto à proposição «*Perdi* a esperança que ele venha»)? O sentimento dá às palavras «ter esperança» talvez o seu timbre especial, isto é, o sentimento tem a sua expressão no timbre. — Se o sentimento dá à palavra o seu sentido, então chama-se aqui «sentido» *aquilo de que se trata*. Mas porque é que se trata aqui de sentimento?

É a esperança um sentimento? (Sinais característicos).

546 Assim, gostaria de dizer, as palavras «Que ela possa vir» estão carregadas com o meu desejo. E as palavras podem-nos ser arrancadas — como um grito. Algumas podem ser *difíceis* de pronunciar: aquelas, por exemplo, com que se renuncia a uma coisa, ou com que se confessa uma fraqueza. (As palavras são também acções).

547 Negar: é um «acto mental». Nega uma coisa e observa o que fazes. — Abanas interiormente a cabeça? E se é assim, é este processo mais digno do nosso interesse do que o de escrever um sinal de negação numa proposição? Conheces agora a *essência* da negação?

548 Qual é a diferença entre estes dois processos: desejar que uma coisa aconteça e desejar que a mesma coisa não aconteça?

Se se quer representar isto com uma imagem, então teremos diversas maneiras de proceder: traçar uma cruz por cima, traçar uma linha à volta, etc. Mas em breve descobrimos a *crueza* deste método de expressão. Na linguagem por palavras utilizamos o símbolo «não». É como que um expediente sem elegância. Julga-se que no *pensamento* as coisas passar-se-ão diferentemente.

549 «Como é qe a palavra *não* pode negar»? — «O símbolo *não* sugere que tens que conceber o que se lhe segue negativamente». Poder-se-ia dizer: o símbolo da negação é uma ocasião para fazer uma coisa possivelmente muito complicada. Como se o sinal nos levasse a uma certa coisa. Mas a quê? Não se diz a quê. É como se só fosse preciso sugeri-lo, como se já o soubessemos. Como se não fosse necessária uma explicação por conhecermos bem a coisa sem ela.

550 Poder-se-ia dizer que a negação é um gesto de exclusão, de recusa. Mas um tal gesto é utilizado por nós em muitos casos diferentes!

551 «Ocorre a *mesma* negação em: *O ferro não funde a 100°C* e *2 vezes 2 não é 5*. Deve isto ser decidido por introspecção? Pelo mé-

todo de tentar ver o que *pensamos* ao formular ambas as proposições?

552 Suponhamos que eu faço a seguinte pergunta: é-nos óbvio que ao pronunciarmos as frases «Esta barra tem um metro de comprimento» e «Aqui está um soldado» intencionamos coisas diferentes com «um»? É-nos óbvio que «um» tem sentidos diferentes? — Não, não nos é óbvio. — Diz, a frase seguinte: «De um em um metro está um soldado, de dois em dois metros dois soldados». Se agora se perguntar: «Intencionas a mesma coisa com os dois «uns»?», responder-se-á talvez: «Com certeza que quero dizer a mesma coisa: *um*!» (Ao dizer-se isto, põe-se, talvez um dedo no ar).

553 Tem então «1» sentidos diferentes, quando é uma vez usado como medida e outra vez como número? Se a pergunta for posta assim, então será respondida afirmativamente.

554 É fácil concebermos a existência de pessoas com uma lógica «mais primitiva» do que a nossa na qual aquilo que corresponderia à nossa negação só existisse para determinadas frases talvez para aquelas que ainda não contêm uma negação. Seria possível negar a frase «Ele entra em casa», mas a negação de uma proposição negativa seria destituída de sentido ou seria apenas considerada como uma repetição da negação. Pensa em meios diferentes dos nossos para exprimir uma negação:

por exemplo, a altura da voz usada. Aqui, o que seria a negação dupla?

555 A pergunta sobre se, para aquelas pessoas, a negação tem o mesmo sentido que para nós, seria análoga à pergunta sobre se o número «5» tem, para pessoas cuja sucessão de números acaba em 5, o mesmo sentido que para nós.

556 Pensa agora numa linguagem com duas palavras diferentes para a negação, uma é «X», a outra é «Y». Um «X» duplo dá uma afirmação, um «Y» duplo reforça a negação. De resto, ambas as palavras são igualmente usadas. — Têm então «X» e «Y» o mesmo sentido quando ocorrem em proposições sem serem repetidos?

Notas para o § 554:

a) — «Na negação que eu agora uso, já deve estar contido o facto de que três negações dão de novo uma negação». (A tentação de inventar um mito de «intencionar».)

Parece ter o aspecto de que se segue da natureza da negação que uma negação dupla é uma afirmação (E há algo de correcto nesta ideia. O quê? A *nossa* natureza está com ambas).

b) — Não pode haver uma discussão sobre se estas regras, ou outras, são as regras correctas para a palavra «não» (quero eu dizer, se as regras concordam com o sentido da palavra). Porque sem estas regras a palavra, ainda não tem sentido; e se mudarmos as regras, então tem também a palavra um outro sentido (ou nenhum) e então também podemos mudar a palavra.

— A isso pode-se responder de maneiras diferentes:

a) — Ambas as palavras têm usos diferentes. Logo, têm sentidos diferentes. Mas as proposições em que ocorrem sem repetição e que, de resto, são idênticas, fazem o mesmo sentido.

b) — Ambas as palavras têm a mesma função em jogos de linguagem, exceptuando esta diferença que diz respeito a uma questão menor de tradição. O uso de ambas as palavras é ensinado da mesma maneira, pelas mesmas acções, gestos, imagens, etc.; e a diferença no seu modo de emprego é acrescentada à explicação do sentido das palavras como algo de inessencial, como um dos muitos traços caprichosos da linguagem. Por isso diremos que «X» e «Y» têm o mesmo sentido.

c) — Associamos com ambas as negações imagens mentais diferentes — «X» roda o sentido em 180°. *Por isso* duas ocorrências de «X» trazem o sentido à posição inicial. «Y» é como um abanar de cabeça. E como não se cancela um abanar de cabeça com um outro abanar de cabeça, «Y» não é cancelado por um segundo «Y». E mesmo que frases com ambas as negações venham a dizer a mesma coisa «X» e «Y» exprimem ideias diferentes.

557 Quando eu pronunciei a negação dupla, em que pode ter consistido eu tê-la intencionado como um reforço da negação e não como uma afirmação? Não há uma resposta que seja «Consistiu em que...». Em vez de dizer «Esta negação dupla foi intencionada como um reforço da negação simples», em certas circunstâncias posso *pronunciá-la* como um reforço da negação simples. Em vez de dizer: «A negação dupla é intencionada como a eliminação da negação», posso, por exemplo, escrever um par de parêntesis à sua volta. — «Sim, mas mesmo estes parêntesis podem desempenhar diversos papéis; porque, quem é que determina que eles têm que ser concebidos como *parêntesis*»? Ninguém. E a tua concepção tem que de novo ser explicada por meio de palavras. O que os parêntesis significam está na técnica do seu emprego. A pergunta é: em que circunstâncias tem sentido dizer: «Eu intencionei...» e que circunstâncias tornam legítimo que eu diga: «Ele intencionou...»?

558 O que é que significa o facto de na proposição «A rosa é vermelha» a palavra «é» ter um significado diferente do que tem em «Dois vezes dois é quatro»? Se se responde que significa que para estas duas palavras são válidas regras diferentes, então objecta-se que temos aqui apenas *uma* palavra. — E, se se consideram apenas as regras da Gramática, então, estas permitem justamente a aplicação da palavra «é» em ambos os contextos. — Mas a regra

que mostra que a palavra «é» tem, nestas frases, um sentido diferente, é a regra que permite, na segunda frase, substituir a palavra «é» pelo sinal de igual, e proibe na primeira a mesma substituição.

559 Gostaríamos de falar na função da palavra *nesta* frase. Como se a frase fosse um mecanismo em que a palavra tem uma determinada função. Mas em que é que consiste esta função? Como é que se manifesta? De facto não há nada escondido, vemos a frase inteira! A função revela-se necessariamente durante o cálculo.

(O corpo do sentido).

560 «O sentido da palavra é aquilo que a explicação do sentido explica». Isto é: se queres compreender o uso da palavra «sentido», procura aquilo que se chama «explicação do sentido».

561 Não é então estranho que eu diga que a palavra «é» é usada em dois sentidos diferentes (como cópula e como sinal de igual) e não queira no entanto dizer que o seu sentido é o seu uso, uma vez como cópula outra vez como sinal de igual?

Gostaríamos de dizer que estes dois géneros de uso não constituem *um* sentido; a União Pessoal feita pela mesma palavra é um acaso irrelevante.

562 Mas como posso decidir o que é, na notação, um aspecto relevante e o que é um aspecto irrelevante, ocasional? Há então uma realidade atrás da notação, para a qual a gramática desta se dirige?

Consideremos um caso análogo do domínio dos jogos: no jogo das damas assinala-se uma dama pondo uma pedra em cima de outra. Não se dirá então agora que para o jogo é irrelevante que uma dama consista em duas pedras?

563 Digamos que o sentido de uma pedra (de uma figura) é o seu papel no jogo. Seja antes do início de uma partida de xadrez decidido qual dos jogadores joga com as brancas, pelo seguinte processo: um dos jogadores estende ambas as mãos fechadas, uma das quais contém o rei; o outro jogador escolhe à sorte uma das mãos. Incluir-se-á agora no papel do rei, no jogo de xadrez, o facto de ele também ser usado para isto?

564 Logo, também no jogo, estou inclinado a distinguir regras essenciais de regras inesssenciais. O jogo, gostaríamos de dizer, não tem apenas regras, tem também um *espírito*.

565 Para quê a mesma palavra? No cálculo não fazemos uso desta igualdade! — Porquê as mesmas pedras para ambas as finalidades? — — Mas a que se chama aqui «fazer uso da

igualdade»? Não é então um uso, se justamente usamos a mesma palavra?

566 Aqui parece que o uso da mesma palavra, da mesma pedra, tem uma *finalidade* — se a igualdade não for acidental, inessencial. E a finalidade seria reconhecer a pedra e poder saber como jogá-la. — Está aqui a falar-se de uma possibilidade física ou lógica? Se for desta última, então a igualdade entre as pedras pertence ao jogo.

567 Mas o jogo deve ser determinado pelas regras! Logo, se uma regra do jogo prescreve que o rei tem que ser usado para decidir o início da partida de xadrez, então esta regra pertence essencialmente ao jogo. O que é que se poderia objectar a isto? Que não se vê qual é o espírito com que esta prescrição é dada. Como não se vê qual é o espírito com que é dada uma regra segundo a qual, antes de se fazer um lance com uma pedra, esta tem que ser virada três vezes. Se encontrassemos esta regra, num jogo de tabuleiro, ficaríamos admirados e faríamos diversas conjecturas sobre a finalidade com que foi estabelecida esta regra. («Deveria esta regra impedir que se jogue irreflectidamente»)?

568 Se eu compreendo correctamente o carácter do jogo — poderia dizer — então isto não lhe pertence essencialmente.

(O sentido, uma fisionomia.)

569 A linguagem é um instrumento. Os conceitos da linguagem são instrumentos. Pensa-se, talvez, que não pode fazer uma *grande* diferença *que* conceitos utilizamos, tal como se pode fazer Física medindo em pés e em polegadas, como em metros e centímetros; a diferença seria apenas a comodidade. Mas isto também não é verdade quando, por exemplo, os cálculos num sistema de medida exigem mais tempo e mais trabalho do que podemos dispensar.

570 Os conceitos levam-nos a fazer investigações. São a expressão do nosso interesse e guiam o nosso interesse.

571 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.

572 Gramaticalmente a expectativa é um estado; como é ter uma opinião, ter uma esperança, saber uma coisa, ser capaz de fazer uma coisa. Mas para se compreender a gramática destes estados tem que se fazer a pergunta:

«Qual é o critério válido para determinar que uma pessoa está num destes estados?» (Estado de dureza, de peso, de ajustamento).

573 Ter uma opinião é um estado. Um estado de quê? De alma? De espírito? Bem, de que é que se diz poder ter uma opinião? Do Senhor N. N., por exemplo. E esta é a resposta correcta.

Não se deve esperar qualquer esclarecimento da resposta àquelas perguntas. As perguntas que chegam ao fundo do problema são: Em casos especiais, o que é que consideramos ser um critério para determinar que uma pessoa tem esta e aquela opinião? Quando é que dizemos: nesse momento, ela chegou a essa opinão? Quando é que dizemos que ela mudou a sua opinião? Etc. A imagem que as respostas a estas perguntas nos dão mostra *o que* é aqui tratado gramaticalmente como um *estado*.

574 Uma proposição e por isso, noutro sentido, um pensamento, podem ser a «expressão» da crença, da esperança, da expectativa, etc. Mas crer não é pensar. (Uma observação gramatical). Os conceitos de crença, expectativa, esperança, estão mais perto uns dos outros do que do conceito de pensar.

575 Ao sentar-me nesta cadeira acreditei, claro, que ela podia comigo. Não pensei de todo que ela se podia partir em pedaços.

Mas: «Apesar de tudo o que ele fez, eu acreditei sempre...» Aqui há pensamentos e

talvez uma luta constante contra determinada atitude.

576 Eu olho para a mecha a arder e sigo, com os olhos, na maior tensão, a marcha do fogo à medida que este se aproxima da carga explosiva. Talvez não pense de todo, ou pense um conjunto de pensamentos fragmentados. É certamente um exemplo de expectativa.

577 Nós dizemos «estou à espera dela» quando acreditamos que ela vem, mas não estamos *ocupados* com a sua vinda. («Estou à espera dela» significa aqui «Ficaria surpreendido se ele não viesse» — e a isto não se chama a descrição de um estado de consciência). Mas também dizemos: «Estou à espera dela» quando isto significa: aguardo-a impacientemente. Podemos conceber uma linguagem em que se utilizem para estes casos, consequentemente, verbos diferentes. E analogamente, também mais de um verbo no caso de «crer», «ter esperança», etc. Os conceitos desta linguagem seriam, talvez, mais apropriados para a compreensão dos objectos da Psicologia do que os conceitos da nossa.

578 Põe-te a seguinte pergunta: o que é *acreditar* na conjectura de Goldbach? Em que é que consiste este acreditar? Numa sensação de certeza quando pronunciamos a proposição que a exprime, ou quando a ouvimos, ou quando a pensamos? (Isto não nos interessa). E quais

são as características desta sensação? Eu também não sei até que ponto a sensação pode ser provocada pela própria proposição.

Devo dizer que a crença é uma coloração do pensamento? Donde provém esta ideia? Bem, há uma coloração da crença, como há uma coloração da dúvida.

Gostaria de perguntar: como é que a crença engrena nesta proposição? Procuremos que consequências se seguem desta crença, onde é que esta crença nos leva. «Leva-me a procurar uma demonstração desta proposição». — Bem, então vejamos em que é que a tua procura consiste de facto! Então saberemos que relação tem com acreditar na proposição.

579 A sensação de confiança. Como é que se exterioriza no comportamento?

580 Um «processo interior» necessita de critérios exteriores.

581 Uma expectativa está inserida numa situação, da qual resulta. A expectativa de uma explosão pode, por exemplo, resultar de uma situação na qual *se espera* uma explosão.

582 Se uma pessoa, em vez de dizer: «Espero a cada momento uma explosão» murmura «Agora vai explodir», as suas palavras não descrevem uma sensação, embora elas, e o tom com que são ditas, possam ser uma exteriorização da sua sensação.

583 «Mas tu falas como se eu não tivesse a expectativa, a esperança, *agora*, que é quando eu julgo tê-las. Como se o que acontece *agora*, não tivesse um sentido profundo». — Mas o que é que quer dizer: «o que acontece agora tem sentido» ou «tem um sentido profundo»? O que é uma sensação profunda? Poderia uma pessoa ter uma profunda sensação de amor ou de esperança, com a duração de um segundo? Independentemente do que se passa antes ou depois deste segundo? — O que acontece agora tem sentido, neste contexto. É o contexto que lhe dá a importância que tem. E a expressão «ter esperança» refere-se a um fenómeno da vida humana. (Uma boca que sorri, só *sorri* no rosto de uma pessoa).

584. Se eu agora me sento no meu quarto e espero que N. N. apareça e me traga dinheiro, e se um minuto deste estado de consciência pudesse ser isolado, extraído do seu contexto: não seria então, o que se passa nesse minuto, ter esperança? — Pensa, por exemplo, nas palavras que pronuncias nessa altura. Então deixariam de pertencer a esta linguagem. Num outro contexto também a instituição do dinheiro não existe.

A coroação do rei é a imagem do esplendor e da dignidade. Extrai um minuto desta cerimónia do seu contexto, por exemplo, o momento em que ao rei, com o manto da coroação, é imposta na cabeça a sua coroa. — Supõe que num outro contexto o ouro é o mais barato

dos metais, o seu brilho é considerado ser vulgar. Neste contexto, o tecido do manto real é de produção barata. A coroa é uma paródia de um chapéu respeitável. Etc.

585 Quando uma pessoa diz: «Espero que ela venha», é esta frase um *relato* do seu estado de consciência ou uma *exteriorização* da sua esperança? — Eu posso, por exemplo, dizê-la para mim próprio. E a mim não faço assim um relato. Pode ser um suspiro; mas não tem que ser um suspiro. Se eu digo a alguém: «Hoje não sou capaz de pensar no meu trabalho; só penso que ela vai chegar» — então a *isto* chamar-se-á uma descrição do meu estado de espírito.

586 «Ouvi dizer que ela vem; estou todo o dia à espera dela». Isto é um relato sobre a maneira como passei o dia. — No decorrer de uma conversa descubro que se tem que esperar um determinado acontecimento e tiro esta conclusão com as palavras: «Tenho então agora de esperar que ela chegue.» A isto pode chamar-se o primeiro pensamento, o primeiro acto desta expectativa.—À expressão «Espero-a com anseio» pode chamar-se um acto de espera. Mas também posso pronunciar estas palavras como o resultado da minha introspecção, caso em que significam: «Assim, dado tudo isto, espero-a ainda com anseio.» A questão é esta como é que se chega a estas palavras?

587 Tem sentido fazer-se a pergunta: «Como sabes que acreditas» e constitui uma resposta: «Reconheço-o por introspecção?»

Em *alguns* casos poder-se-á dar essa resposta, geralmente não.

Tem sentido perguntar: «É amor o que realmente sinto por ela ou estou apenas a enganar-me a mim próprio?» e aqui o processo de introspecção consiste em tornar as recordações vivas; reencontrar imagens de situações possíveis e das sensações que se teriam, se...

588 «Ando às voltas com a decisão de partir amanhã». (A isto pode-se chamar uma descrição de um estado de consciência). — «As tuas razões não me convencem. Tenho, como tinha, a intenção de partir amanhã». Aqui estar-se-á tentado a chamar à intenção um sentimento. O sentimento de uma certa rigidez; de uma decisão inalterável. (Mas há aqui muitos sentimentos e acções características). — Uma pessoa pergunta-me: «Quanto tempo vais ficar aqui?» A minha resposta é: «Parto amanhã; ou as minhas férias acabaram-se.» — Em todo o caso, ao contrário, também digo no fim de uma discussão «Bem, então parto amanhã!», tomo uma decisão.

589 «Vou levar a peito esta decisão». E está-se inclinado a apontar para o peito. Esta maneira de falar deve psicologicamente ser tomada a sério. Porque é que deveria ser menos tomada a sério do que a proposição segundo a qual

a fé é um estado de consciência? (Lutero diz: «A fé está debaixo do mamilo esquerdo.»)

590 Podia ser que uma pessoa aprendesse a compreender o sentido da expressão «ter seriamente a intenção daquilo que se diz» apontando para o coração. E agora tem que se fazer a pergunta: «Em que é que se mostra que ela o aprendeu?»

591 Devo dizer que quem tem uma intenção vive uma tendência? Devo dizer que há vivências características de uma tendência? Lembra-te deste caso: se numa discussão se quer urgentemente fazer uma observação, uma objecção, então sucede muitas vezes que se abre a boca, que se inspira e retém a respiração; se se decide a não fazer a objecção, então expira-se. A vivência deste processo é obviamente a vivência de uma tendência para falar. Uma pessoa que me observe reconhece que eu queria dizer qualquer coisa e que depois mudei de opinião. *Nesta* situação, claro. — Numa outra situação ela interpretaria o meu comportamento de outra maneira, por mais característico que, nesta situação, ele seja da intenção de falar. E há alguma razão para supor que esta mesma vivência não poderia ocorrer noutra situação, em que não tivesse nada a ver com uma tendência?

592 «Mas quando tu dizes *tenho a intenção de partir* então intencionas o que dizes! Aqui é

justamente de novo o acto mental de intencionar que dá vida à frase. Se tu repetes esta frase de outra pessoa, talvez para troçar da sua maneira de falar, então pronuncias a frase sem este acto de intencionar». — Se estamos a fazer Filosofia, pode parecer que é assim. Mas imaginemos realmente situações *diferentes* e diálogos, e como é que cada frase é pronunciada! — «Descubro sempre subjacente um tom de interioridade, talvez nem sempre o mesmo». — E quando repetiste a frase à outra pessoa não havia qualquer tom subjacente? E como separar agora o tom subjacente da restante vivência de falar?

593 Uma causa principal de doença em Filosofia é uma dieta unilateral: — uma pessoa alimenta o seu pensamento apenas com um género de exemplos.

594 «Mas as palavras, pronunciadas com sentido, têm não só uma dimensão de superfície mas também uma dimensão profunda»! Quando as palavras são pronunciadas com sentido passa-se, de facto, algo de diferente, de quando são apenas simplesmente pronunciadas. — A questão não está em como eu o exprimo. Se digo que no primeiro caso têm profundidade, ou que se passa qualquer coisa em mim, no meu interior, ou que as palavras têm uma atmosfera — vem tudo dar ao mesmo.

Então se todos estivermos de acordo, não passa a ser verdade?

(Não posso aceitar o testemunho da outra pessoa, porque não é um *testemunho*. Ela só me diz aquilo para que se sente inclinada.)

595 É-nos natural pronunciar a frase neste contexto, e não-natural dizê-la isoladamente. Devemos então dizer: há uma sensação determinada que acompanha a emissão de cada frase cuja pronúncia nos parece natural?

596 A sensação de «conhecido» e de «naturalidade». É mais fácil conseguir uma sensação de desconhecido e de não-natural. Ou: *sentimentos*. Porque nem tudo o que nos é desconhecido nos faz uma impressão de desconhecido. E aqui é preciso reflectir sobre o que é que vamos chamar «desconhecido». Um marco, que vemos à beira do caminho, é reconhecido por nós como um marco, mas talvez não como sendo o mesmo que está lá sempre. Reconhecemos um homem, talvez como um homem, mas não como um conhecido. Há sentimentos de familiaridade; a sua expressão é talvez um olhar ou as palavras: «O meu velho quarto!» (que já há muitos anos que não vejo e que está agora ainda como era). Do mesmo modo há sentimentos de estranheza; fico perplexo, olho para um objecto, ou um homem, examino-o desconfio dele, digo: «Tudo me é estranho.» Mas porque existe este sentimento de estranheza, não podemos dizer que cada objecto que conhecemos bem e que não nos parece estranho nos dá o sentimento de familiaridade.

— Pensamos que, por assim dizer, o lugar uma vez ocupado pelo sentimento de estranheza tem que ser ocupado *de qualquer modo*. Está disponível o lugar para esta atmosfera; e umas vezes ocupa-o um sentimento, outras vezes o outro.

597 Assim como a um português que fale bem inglês surgem lusitanismos, embora ele não construa primeiro a frase em português e depois a traduza para inglês, assim como ele, ao falar inglês, *parece traduzir* «inconscientemente» do português, assim também pensamos muitas vezes como se debaixo do nosso pensamento houvesse um esquema de pensamento, como se traduzíssemos de uma maneira de pensar mais primitiva para a nossa.

598 Quando fazemos Filosofia gostaríamos de hipostasiar sentimentos onde não os há. Servem para nos esclarecer os nossos pensamentos.

«A explicação do nosso pensamento exige *aqui* um sentimento»! É como se a nossa convicção satisfizesse esta exigência.

599. Em Filosofia não se fazem inferências. «Logo, as coisas passam-se necessariamente assim» não é uma proposição filosófica. A Filosofia apenas verifica aquilo que cada um lhe reconhece.

600 Faz-nos tudo o que não nos parece conspícuo uma impressão de inconspicuidade? Dá-nos sempre o que é vulgar, uma impressão de vulgaridade?

601 Quando eu falo desta mesa, *lembro-me* de que este objecto é chamado uma «mesa»?

602 Se me é feita a pergunta: «Ao entrares hoje de manhã no teu quarto, reconheceste a tua mesa de trabalho?» — a minha resposta seria de facto «Com certeza»! E, no entanto, induziria em erro dizer que um acto de reconhecimento teve lugar nesse momento. É claro que a mesa de trabalho não me foi estranha; não fiquei surpreendido de a ver, como ficaria se tivesse encontrado outra mesa ou um objecto estranho.

603 Ninguém dirá que de cada vez que entro no meu quarto, num ambiente há muito tornado familiar, tem lugar um acto de reconhecimento de tudo que já vi centenas de vezes.

604 Dos processos a que chamamos «reconhecer» fazemos facilmente uma imagem errada; como se reconhecer consistisse sempre em comparar duas impressões uma com a outra. É como se eu trouxesse comigo a imagem de um objecto e, a partir dela, identificasse um objecto dado como sendo aquele que a imagem representa. A nossa memória parece-nos induzir uma tal comparação, porque conserva

uma imagem do que foi visto anteriormente ou porque nos permite olhar (como que através de um tubo) para o passado.

605 E não é tanto que eu compare o objecto com uma imagem ao seu lado, mas antes que o objecto *coincide* com a imagem. Logo, só vejo uma coisa, não duas.

606 Nós dizemos: «A expressão da sua voz era *autêntica*.» Se à pessoa falta autenticidade, então pensamos que, atrás dela, há como que ainda uma outra. — Faz *esta* cara para fora, mas uma outra para dentro. — Mas isso não significa que, quando a sua expressão é autêntica, ela faça duas caras.

(«Uma expressão muito especial.»)

607 Como é que se julga que horas são? Não quero eu dizer por meio de pontos exteriores de referência, como a altura do Sol ou a claridade do quarto, etc. — Uma pessoa põe-se a pergunta: «Que horas poderão ser?», concentra-se um momento, imagina, talvez, o mostrador de um relógio, e depois diz as horas que julga que são. — Ou uma pessoa reflecte acerca de diversas possibilidades; umas vezes pensa uma hora, outras vezes pensa outra, e decide-se finalmente por uma. É isto, mais ou menos, o que se passa. — Mas não é esta decisão acompanhada de um sentimento de convicção, não significa ela que está de acordo com um relógio interior? — Não, eu não leio o tempo a

partir de um relógio; um sentimento de convicção está apenas presente, na medida em que eu digo as horas sem uma sensação de dúvida, com calma, segurança. — Mas não há um estalido de uma coisa qualquer quando eu digo as horas? — Que eu saiba, não; a não ser que dês esse nome à conclusão do processo de reflexão, à escolha de um número. Eu não teria aqui nunca falado de um «sentimento de convicção», mas teria antes dito: reflecti por um momento e depois decidi-me por seis e um quarto. — Mas a partir de que é que me decidi? Talvez dissesse: «Simplesmente por sentir», isto significa apenas que entreguei a decisão ao que me ocorreu no momento. — Mas, pelo menos, para julgares que horas são, tens que te pôr num certo estado de consciência, e não consideras que qualquer imagem visual de uma hora possível é a expressão da hora correcta! — Como se disse: eu *perguntei-me* «Que horas serão», isto é, não li, esta pergunta numa história, nem a vi citada como uma declaração feita por outrem, nem me treinei no emprego desta expressão, etc. Não foi debaixo *destas* circunstâncias que pronunciei as palavras. — Mas, então debaixo de *quais*? Eu estava a pensar no meu pequeno-almoço, se hoje seria mais tarde. Eram deste género as circunstâncias. — Mas, então, não vês realmente que de facto estavas num estado de consciência que, embora intangível, é característico do processo de julgar que horas são? Como se fosse uma atmosfera característica? — Sim, o característico foi que

eu me fiz a pergunta «Que horas poderão ser»? — E se esta frase tem uma atmosfera especial, como é que a posso separar da própria frase? Nunca me teria ocorrido que a frase tem uma tal aura, se não tivesse pensado como podia ela ser diferentemente utilizada, como citação, como piada, como exercício de pronúncia, etc., etc. E foi *então* que de repente eu quis dizer, então de repente pareceu-me que eu teria tido que *intencionar* as palavras de uma maneira especial qualquer, de uma maneira diferente dos outros casos. A imagem da atmosfera especial impôs-se-me; vejo-a distintamente diante de mim — desde que não olhe para o que, segundo a minha memória, realmente se passou.

E no que respeita à sensação de certeza: digo-me, muitas vezes, «Tenho a certeza de que são... horas», num tom de voz mais ou menos seguro. Se me perguntas pelo *fundamento* desta certeza, não tenho.

Se eu digo: eu leio as horas num relógio interior — então isto é uma imagem à qual só corresponde o facto de eu ter dito serem tais e tais horas. E a finalidade da imagem é assemelhar este caso ao outro. Eu recuso-me a reconhecer aqui dois casos diferentes.

608 A ideia da intangibilidade do estado de consciência, ao julgar-se as horas, é da maior importância. Porque é que o estado de consciência é intangível? Não é porque nos recusamos a considerar o que é tangível, no nosso

estado presente, como sendo uma parte daquele estado de consciência específico cuja existência postulamos?

609 A descrição de uma atmosfera é uma aplicação especial da linguagem, tem uma finalidade especial.

(Interpretação de «compreender» como uma atmosfera; como acto mental. Para tudo é possível construir uma atmosfera. «Um carácter indescritível».)

610 Descreve o aroma do café! — Porque é que não se consegue? faltam-nos as palavras? E faltam-nos as palavras *para* dizer *o quê*? — Mas donde provém a ideia de que esta descrição tem que ser possível? Já alguma vez sentiste a falta de uma tal descrição? Tentaste descrever o aroma do café e não conseguiste?

(Eu gostaria de dizer: «O que estes sons dizem é magnífico, mas não sei o que é.» Estes sons são um gesto de poder, mas não posso pôr nada ao seu lado para o explicar. Um inclinar da cabeça profundamente sério. James: «Faltam-nos as palavras.» Porque é que as não introduzimos? O que é que tem que acontecer para o podermos?)

611 «Querer é apenas também uma experiência» gostaríamos de dizer (a «vontade» é apenas uma «imagem mental»). Vem quando vem e eu não posso produzi-lo.

Não posso produzi-lo? — Como *o quê*? O que é que posso então produzir? Com que é que comparo querer, quando digo isto?

612 Por exemplo: do movimento do meu braço eu não diria que vem quando vem. Este é o domínio no qual podemos dizer, com sentido, que uma coisa não nos acontece simplesmente, mas sim que nós a *fazemos*. «Não preciso de esperar até que o meu braço se levante — eu posso levantá-lo». E aqui contrasto o movimento do meu braço com, digamos, o abrandamento da pulsação acelerada do meu coração.

613 No sentido no qual eu sou de todo capaz de produzir qualquer coisa (como dores de estômago, comendo excessivamente), assim também sou capaz de produzir um acto de querer. Neste sentido eu produzo o acto de querer ir nadar ao saltar para a água. Eu queria, de facto, dizer o seguinte: não me é possível não-querer o querer; isto é, não tem qualquer sentido falar em querer-querer. «Querer» não é o nome de uma acção; logo, também não é o nome de uma acção voluntária. E a origem da minha expressão errónea está em querer pensar o querer como um produzir imediato, não-causal. No fundo desta ideia jaz uma analogia enganadora; o nexo causal parece ser estabelecido por um mecanismo que liga duas partes distintas da máquina. Se o mecanismo é alterado, a ligação pode ser interrompida.

(Basta pensar nas alterações a que normalmente um mecanismo está exposto; mas não do género de os dentes de uma roda dentada fundirem ou entrarem uns nos outros, etc).

614 Se movimento o meu braço «voluntariamente», não me sirvo de um instrumento para produzir o movimento. O meu desejo também não é um tal instrumento.

615 «Querer, se não é uma espécie de desejar, tem que ser a própria acção. Não pode parar diante da acção». Se é a acção, então é-o no sentido usual do termo; logo, falar, escrever, ir, levantar uma coisa, imaginar uma coisa. Mas também: tentar, experimentar, esforçar-se para falar, para escrever, para levantar uma coisa, para imaginar uma coisa, etc.

616 Se ergo o meu braço então *não* desejei: possa ele erguer-se. A acção voluntária exclui este desejo. Pode-se no entanto dizer. «Espero desenhar o círculo sem um erro». E assim exprime-se o desejo: possa a mão movimentar-se desta e daquela maneira.

617 Se entrelaçamos os nossos dedos de uma certa maneira, então, às vezes, sucede não estarmos em condições de movimentar um determinado dedo, quando isso nos é exigido por uma pessoa, que apenas *aponta* para o dedo, que o põe à frente dos nossos olhos.

Se ela lhe toca, então somos capazes de o movimentar. Gostaríamos de descrever esta experiência da seguinte maneira: não estamos em condições de *querer* movimentar o dedo. O caso é completamente diferente daquele em que não estamos em condições de movimentar o dedo porque alguém o segura. É-se então inclinado a descrever o primeiro caso da seguinte maneira: antes de o dedo ser tocado a vontade não pode intervir. Só quando se sente o dedo, é que a vontade pode saber onde é que tem que intervir. — Mas esta formulação conduz a erro. Gostaríamos de dizer: «Como hei-de saber onde vou agarrar com a vontade, se a sensação não mostra onde é?». Mas, então, como é que se sabe, quando a sensação está presente, para onde é que a vontade tem que ser dirigida?

Que neste caso o dedo estava como que paralisado, até sentirmos que alguém lhe toca, mostra-o a experiência; não podia ter sido visto a priori.

618 Aqui concebe-se o sujeito volitivo como algo destituído de massa (destituído de inércia); como um motor que em si próprio não tem que vencer a resistência da inércia. Logo, que apenas se move, mas não é movido. Isto é, pode dizer-se: «Eu quero, mas o meu corpo não me obedece», mas não se pode dizer «a minha vontade não obedece». (Santo Agostinho).

Mas no sentido em que não posso falhar o acto de querer, nesse sentido também não posso tentá-lo.

619 E poder-se-ia dizer: «Eu só posso *querer* na medida em que não posso nunca tentar querer.»

620 *Fazer* parece, em si próprio, não ter qualquer volume de experiência. Parece um ponto sem extensão, a ponta de uma agulha. É esta agulha que parece ser realmente o agente e os acontecimentos do mundo fenomenal apenas a consequência deste fazer. «Eu faço» parece ter um sentido determinado, independente de toda a experiência.

621 Mas não esquecemos qualquer coisa? Se «ergo o meu braço», o meu braço ergue-se. E o problema surge: o que é o resto que fica se eu subtrair ao facto de que eu ergo o meu braço, o facto de que o meu braço se ergue?

(São, então, as sensações cinestésicas o meu querer?)

622 Quando ergo o meu braço, a maioria das vezes não *tento* erguê-lo.

623 «Quero absolutamente alcançar aquela casa». Mas se não existe qualquer dificuldade — *posso* ainda tentar absolutamente alcançar aquela casa?

624 Num laboratório, debaixo da influência de uma corrente eléctrica, uma pessoa de olhos fechados diz «Movimento o meu braço para cima e para baixo» — embora o braço não se movimente. Nós dizemos «Ela tem a sensação especial deste movimento». — Fecha tu agora os olhos e movimenta o teu braço, de um lado para o outro. Enquanto o fazes procura convencer-te que o teu braço está parado, e que tu tens apenas certas sensações estranhas nos músculos e nas articulações!

625 «Como é que sabes que ergueste o teu braço»? — «Eu sinto-o». Então aquilo que reconheces como tendo sido erguer o teu braço é a sensação? E tens a certeza que reconheces esta sensação correctamente? — Tu tens a certeza que ergueste o braço; não é isto o critério, a medida do reconhecimento?

626 «Quando eu toco este objecto com a minha bengala, tenho a sensação táctil na ponta da bengala e não na mão que a segura». Se uma pessoa diz «Eu não tenho dores na mão, tenho dores no pulso», a consequência desta afirmação é o médico examinar então o pulso. Que diferença é que faz eu dizer que sinto a dureza do objecto na ponta da bengala ou na palma da mão? É o que eu então digo o mesmo que: «É como se eu tivesse nervos na ponta da bengala?» *Até que ponto* é assim? — Em todo o caso eu sinto-me inclinado a dizer: «Sinto a dureza etc. na ponta da bengala.» E aqui per-

tence o facto de que, ao tocar no objecto, eu olho para a ponta da bengala e não para a minha mão; que eu descrevo aquilo que sinto com as palavras «Sinto qualquer coisa de duro, de redondo» e não com as palavras «Sinto uma pressão contra as pontas dos dedos polegar, médio e indicador...». Se uma pessoa me pergunta «o que é que sentes agora nos dedos que seguram a sonda»? Então posso responder: «Não sei — sinto que *há lá* qualquer coisa dura, áspera.»

627 Considera esta descrição de um acto voluntário: «Eu tomo a decisão de tocar a campainha às 5 horas; e, quando soam as 5 horas, o meu braço faz este movimento.» É esta a descrição correcta e não *esta*: «... soam as 5 horas, ergo o meu braço?» Gostaríamos de acrescentar à primeira descrição o seguinte: «E vejam! Quando soam as 5 o meu braço ergue-se:» e este «vejam» é precisamente o que pode ser eliminado. Eu *não* digo: «Vejam, o meu braço ergue-se!» quando eu o ergo.

628 Poder-se-ia, então, dizer: o movimento voluntário caracteriza-se pela ausência de surpresa. E agora não quero que se pergunte «Mas *porque* é que não há aqui surpresa».

629 Quando se fala acerca da possibilidade de uma pré-cognição do futuro, esquece-se sempre o facto da previsibilidade dos movimentos voluntários.

630 Considera os dois jogos de linguagem seguintes:

a) Uma pessoa dá uma ordem a outra de fazer determinados movimentos com os braços, ou de colocar o seu corpo em determinadas posições. (Professor de ginástica e o aluno). Eis uma variante deste jogo de linguagem: o aluno dá-se a si próprio ordens e a seguir executa-as.

b) Uma pessoa observa certos processos regulares, por exemplo: a reacção de diversos metais aos ácidos, e a partir daqui faz previsões acerca das reacções que em determinados casos se verificarão.

Há entre estes dois jogos de linguagem um parentesco óbvio e também uma diferença de fundo. Em ambos poder-se-ia chamar «previsões» às palavras pronunciadas. Mas compara o adestramento que leva à primeira técnica com o adestramento para a segunda!

631 «Agora vou tomar dois géneros de pó; em meia hora terei de vomitar». — Nada é esclarecido por eu dizer que, no primeiro caso, eu sou o agente e, no segundo, simplesmente o observador. Ou: que no primeiro caso eu vejo a conexão causal de dentro, e no segundo de fora. E afirmações semelhantes.

Também não é apropriado dizer que uma previsão do primeiro género é tão pouco infalível como uma do segundo.

Não foi fundamentado em observações do meu comportamento que eu disse que iria tomar uns pós. Os antecedentes desta proposição foram outros, quero eu dizer os pensamentos, as acções, etc., que conduziram a ela. E só leva a erro dizer: «O único pressuposto essencial da tua asserção foi justamente a tua decisão.»

632 Não quero dizer que no caso da expressão de vontade «Vou tomar o pó» a previsão é a causa e a sua verificação o efeito. (Isto talvez pudesse ser decidido por uma investigação fisiológica). Mas isto, pelo menos, é verdade: que muitas vezes podemos prever as acções de uma pessoa a partir da expressão exterior da decisão. Um jogo de linguagem importante.

633 «Foste antes interrompido; ainda sabes o que querias dizer»? — Se eu sei e digo que sim, significa isso que eu já o tinha pensado antes, apenas não o tinha dito? Não. A não ser que tomes a certeza com a qual eu prossigo a frase interrompida como critério de que o pensamento já estava então completo. — Mas na situação e nos meus pensamentos já havia muito para ajudar a conclusão da frase.

634 Se eu continuo a frase interrompida e digo que era *assim* que eu então a queria continuar, então este processo é semelhante a construir uma linha de pensamento a partir de uns apontamentos breves.

E não *interpreto* então estes apontamentos? Havia, naquelas circunstâncias, apenas *uma* continuação possível? Certamente que não. Mas eu não *escolhi* entre interpretações. *Recordei-me* de que queria dizer isto.

635 «Eu queria dizer...». — Recordas-te de diversos pormenores. Mas mesmo conjuntamente não revelam esta intenção. É como se uma cena tivesse sido fotografada, só ficando visíveis alguns pormenores dispersos: aqui uma mão, ali um traço de um rosto, um chapéu — o resto é escuro. E agora é como se eu soubesse, com toda a certeza, o que é que a fotografia representa. Como se eu fosse capaz de ler o escuro.

636 Estes «pormenores» não são irrelevantes no sentido em que outras circunstâncias, que eu igualmente posso recordar, o são. Mas a pessoa a quem eu digo «por um momento eu queria dizer...» não fica com isto a conhecer os pormenores e também não tem que os adivinhar. Por exemplo, ela não tem que saber que já abri a boca para começar a falar. Ela pode «imaginar-se» o processo desta maneira. (E esta faculdade faz parte de compreender a minha afirmação).

637 «Eu sei exactamente o que é que eu queria dizer»! E, no entanto, não o disse. — E, no entanto, não o deduzo de um processo qualquer que teve então lugar e que me ficou na memória.

E também não *interpreto* a situação de então e a sua pré-história. Não faço acerca dela nem uma reflexão nem um juízo.

638 Como sucede, que, apesar de tudo, eu esteja inclinado a ver uma interpretação ao dizer «Quis enganá-lo por um momento»?

«Como é que podes estar certo de que o querias enganar por um momento? Não eram as tuas acções e os teus pensamentos demasiado rudimentares?»

Então não pode a evidência ser demasiado escassa? Sim, quando a examinamos parece ser extraordinariamente escassa; mas não é porque se deixa fora de consideração a história desta evidência? Se eu tive, por um momento, a intenção de fazer crer a uma pessoa que eu estava doente, tem que haver uma pré-história para essa minha intenção.

A pessoa que diz «Por um momento...» descreve apenas um processo momentâneo?

Mas a história completa também não era a evidência, fundamentado na qual eu disse «Por um momento...»

639 Gostaríamos de dizer que uma opinião *se desenvolve*. Mas aí reside também um erro.

640 «Este pensamento liga-se a pensamentos que eu já uma vez tive». — Como é que uma pessoa faz isto? Por uma sensação de ligação? Mas como é que pode a sensação ligar realmente os pensamentos? — Aqui a palavra «sen-

sação» leva a erro. Mas às vezes é possível dizer com certeza «Este pensamento está relacionado com aqueles pensamentos anteriores», sem no entanto se estar em condições de mostrar qual é a relação. Isto talvez seja conseguido mais tarde.

641 «Se eu tivesse dito as palavras *Agora quero enganá-lo,* eu não teria estado mais certo da minha intenção do que estive». — Mas se tivesses dito aquelas palavras, tê-las-ia necessariamente intencionado com toda a seriedade? (É assim que a expressão mais explícita da intenção não é evidência suficiente da intenção).

642 «Nesse momento, odiei-o» — o que é que se passou? Pensamentos, sensações, acções? E se eu reconstruísse para mim esse momento faria uma determinada cara, pensaria em certas situações, respiraria de uma certa maneira, despertaria em mim determinados sentimentos. Poderia imaginar um diálogo, toda uma cena em que ardesse este ódio. E eu poderia interpretar esta cena com o sentimento aproximado de uma cena real. Para isso ser-me-ia, claro, útil, já ter vivido cenas semelhantes.

643 Se eu me envergonho da cena, envergonho-me do todo: das palavras, do tom envenenado, etc.

644 «Eu não me envergonho do que fiz, mas da intenção com que o fiz». E não estava a intenção *também* no que eu fiz? O que é que justifica a vergonha? A história inteira da cena.

645 «Por um momento eu quis...», isto é, tive uma sensação determinada, uma experiência interior; e recordo-a. — Bem, então recorda-a *rigorosamente certa*! Então parece que a «experiência interior» desaparece outra vez. Em vez dela recordam-se pensamentos, sensações, movimentos, conexões com situações anteriores.

É como se tivesse alterado a focagem de um microscópio, e o que está agora em foco não se via anteriormente.

646 «Bem, isso só mostra que focaste erradamente o teu microscópio. Devias ter olhado para uma certa camada do preparado e agora estás a olhar para uma outra.»

Há nisso algo de correcto. Mas supõe que eu me recordo (com uma determinada focagem das lentes) de *uma* sensação; como é que eu tenho o direito de dizer que é aquilo a que eu chamo «intenção»? Podia ser, por exemplo, que cada uma das minhas intenções fosse acompanhada por uma certa cócega.

647 Qual é a expressão natural de uma intenção? — Olha para um gato que se aproxima de um pássaro ou para um animal que quer fugir.

(A conexão com proposições acerca de sensações.)

648 «Não me lembro mais das minhas palavras, mas lembro-me exactamente da minha intenção; eu queria sossegá-la com as minhas palavras». O que é que a minha recordação me mostra? O que é que me traz à consciência? E se não fizesse mais do que sugerir-me essas palavras! E talvez ainda outras, que pintem a situação ainda mais exactamente. — («Não me lembro mais das minhas palavras, mas lembro-me do espírito das minhas palavras».)

649 «Assim, uma pessoa que não aprendeu uma linguagem não pode ter certas recordações?» Certamente — não pode ter recordações verbais, não pode verbalizar desejos ou medos, etc. E recordações, etc., verbais não são apenas as representações coçadas das experiências *realmente* vividas; pois não é a linguagem também uma vivência?

650 Dizemos que o cão receia que o seu dono lhe bata; mas não dizemos que receia que o seu dono lhe bata amanhã. Porque não?

651 «Lembro-me que teria ainda com prazer, ficado um pouco mais». Que imagem deste desejo é que me ocorre à consciência? Nenhuma. O que vejo na minha memória não autoriza uma conclusão acerca dos meus sentimentos. E, no entanto, recordo-me com bastante clareza de que os havia.

652 «Mediu-o de alto a baixo com um olhar hostil e disse...». O leitor desta narrativa compreende isto; não tem no seu espírito a menor dúvida. Agora tu dizes o seguinte «Claro, ele acrescenta o sentido, adivinha o sentido». — Em geral, não! Em geral o leitor não pensa em coisa alguma, não adivinha coisa alguma. — Mas também é possível que o olhar hostil e as palavras se revelem, mais tarde, ter sido uma simulação, ou que o leitor ficará em dúvida se o são ou não, e que portanto tem que realmente adivinhar uma interpretação. — Mas, então, adivinha acima de tudo uma conexão contextual. Diz-se a si próprio qualquer coisa como: Estas pessoas que aqui são tão hostis, são na realidade amigos, etc., etc.

(«Se queres compreender a proposição, tens que intuir o seu sentido psíquico, os estados de consciência que lhe são inerentes.»)

653 Reflecte no caso seguinte: Eu digo a uma pessoa que fui por um certo caminho, seguindo um plano que eu tinha previamente preparado. Mostro-lhe este plano, e o plano consiste em riscos no papel; mas não sou capaz de explicar até que ponto é que estes riscos constituem o plano do meu percurso; não sou capaz de lhe dizer por que regra é que o plano tem que ser interpretado. E, no entanto, segui os riscos do papel com todos os sinais característicos de estar a ler um mapa. A um desenho deste género poderia chamar um plano «privado»; ou, ao fenómeno que descrevi, «seguir um

plano privado». (Mas seria muito fácil compreender mal esta expressão).

Poderia eu agora dizer: «Que eu nessa altura queria proceder desta e daquela maneira lei-o nas minhas intenções como se estivesse a ler um plano, embora não haja um plano?» Mas isto quer apenas dizer que *estou agora inclinado a dizer*: «Eu leio a intenção de proceder desta maneira em certos estados de consciência de que me recordo.»

654 O nosso erro consiste em procurar uma explicação onde devemos ver os factos como «o fenómeno primordial». Isto é, onde devíamos dizer: *este jogo de linguagem joga-se.*

655 Não se trata de uma explicação do jogo de linguagem através das nossas vivências, mas da constatação de um jogo de linguagem.

656 *Para que é que* eu digo a uma pessoa que tive anteriormente este e aquele desejo? — Vê o jogo de linguagem como aquilo que é *primordial*! E considera as sensações, etc., como consideras um ponto de vista, uma interpretação do jogo de linguagem!

Poder-se-ia perguntar: Como é que os homens evoluíram para produzir expressões verbais às quais chamamos «relato de um desejo passado» ou de uma intenção passada?

657 Imaginemos que esta expressão verbal toma sempre a forma: «Eu disse para mim pró-

prio: *se eu pudesse ficar um pouco mais!*» A finalidade desta comunicação podia ser dar as minhas reacções a conhecer a outra pessoa.

(Compara a gramática de «intencionar» com a de «querer dizer».)

658 Imagina que exprimimos sempre a intenção de uma pessoa de modo a dizer: «É como se ela dissesse para si própria *eu hei-de...*» — É esta a imagem. E agora quero eu saber o seguinte: Qual é o uso da expressão «é como dizer uma coisa para si próprio»? Porque o seu significado não é: dizer uma coisa para si próprio.

659 Porque é que eu quero, além do que fiz, comunicar ainda uma intenção? — Não porque a intenção ainda fosse uma coisa que tivesse então acontecido, mas sim porque quero comunicar uma coisa acerca de *mim*, o que já excede o que então aconteceu.

Quando eu lhe digo o que é que eu queria fazer, abro-lhe a minha vida interior. — Mas não é fundamentada num acto de introspecção, mas sim por meio de uma reacção (podia chamar-se-lhe uma intuição).

660 A gramática da expressão «eu quis então dizer...» é aparentada com a da expressão «eu teria podido continuar». Num caso recorda-se a intenção, num outro a compreensão.

661 Eu lembro-me que a minha intenção era *ele*. Lembro-me de um processo ou de um estado? — Quando começou? Como decorreu? Etc.

662 Numa situação apenas um pouco diferente, uma pessoa em vez de, em silêncio, fazer um sinal com o dedo indicador, teria dito a outra: «Diz ao N. que venha falar comigo.» Agora pode dizer-se que as palavras «Eu queria que N. viesse falar comigo» descrevem o que era então o meu estado de consciência; e também posso *não* dizê-lo.

663 Quando eu digo «a minha intenção era *ele*» pode ocorrer-me uma imagem à consciência, do que era então o seu aspecto, etc.; mas a imagem é apenas como uma ilustração de uma história. Só da ilustração muito pouco se poderia concluir; só depois de se conhecer a história se sabe o que a imagem significa.

664 No uso de uma palavra podia distinguir-se uma «gramática de superfície» de uma «gramática profunda». Aquilo que no uso de uma palavra é imediatamente registado por nós é o seu modo de aplicação na *construção da frase*, por assim dizer a parte do seu uso que se pode captar com o ouvido. — E agora compara a gramática profunda da palavra «intencionar» com aquilo que a sua gramática de superfície nos deixaria conjecturar. Não é de admirar que se ache difícil saber-se onde se está.

665 Imagina que uma pessoa, com a expressão facial da dor, aponta para a sua cara e diz «abracadabra!». — Nós fazemos-lhe a pergunta: «O que é que queres dizer?» E a sua resposta é: «Quero dizer que tenho dores de dentes.» O teu pensamento imediato é: como é que, com aquela palavra, se pode «*querer dizer* dores de dentes»? Ou o que significa, então, com aquela palavra, *querer dizer* dores de dentes? E, no entanto, num outro contexto, terias afirmado que a actividade mental de *querer dizer* isto e aquilo é, justamente, o que é mais importante no uso da linguagem.

Mas como é então? Não posso dizer «Com a expressão «abracadabra» quero eu dizer dores de dentes»? Com certeza; mas isto é uma definição, não é uma descrição do que se passa em mim ao pronunciá-la.

666 Imagina que tens dores e que, ao mesmo tempo, ouves no quarto ao lado um piano a ser afinado. Tu dizes: «Já vai acabar». Faz de facto diferença se queres dizer as dores ou a afinação do piano! — Claro que faz; mas em que é que consiste esta diferença? Eu concordo com o seguinte: em muitos casos, a querer dizer corresponde uma direcção da linha da atenção, tal como um olhar, um gesto ou um fechar de olhos a que se poderia chamar um «olhar para dentro».

667 Pensa que uma pessoa simula ter dores e diz: «Já vai melhorar». Não se pode dizer

que ela quer dizer a dor? E, no entanto, ela não concentra a sua atenção em qualquer dor. — E que dizer de quando eu digo, finalmente, «Já acabou»?

668 Mas não se pode mentir também dizendo «Já vai acabar», querendo com isso dizer a dor, mas respondendo à pergunta «O que é que querias dizer» com as palavras «Queria dizer o barulho no quarto ao lado»? Em casos deste género diz-se qualquer coisa como «Eu ia responder..., mas, reflectindo um momento, respondi...».

669 Ao falar podemos referir-nos a um objecto, apontando para ele. Apontar é aqui uma parte do jogo de linguagem. E assim parece-nos que se fala de uma sensação quando, ao falar, se dirige a atenção para ela. Mas onde reside a analogia? A analogia reside no facto de se poder apontar para uma coisa *com a vista e com o ouvido.*

E também pode suceder que *apontar* para o objecto, do qual se fala, seja, em certas circunstâncias, irrelevante para o jogo de linguagem, para os pensamentos.

670 Imagina que telefonas a uma pessoa e lhe dizes: «Esta mesa é demasiado alta», ao mesmo tempo que apontas para a mesa com o dedo. Que papel é que o teu gesto de apontar desempenha aqui? Posso eu dizer; eu *quero dizer* a mesa em questão, apontando para ela? Para

quê apontar? Para quê estas palavras e mais o que de resto as pode acompanhar?

671 E para que é que aponto com a audição interior? Para o som que me chega aos ouvidos, para o silêncio quando não ouço *nada*?

A audição interior como que procura uma impressão auditiva, e por isso não pode apontar para ela mas para o *lugar* onde a procura.

672 Se à atitude receptiva se chama um «apontar» para uma coisa, então não aponta para a sensação que recebemos por seu intermédio.

673 A atitude mental não «acompanha» a palavra no mesmo sentido em que um gesto a acompanha.

(Tal como uma pessoa pode viajar sozinha e, no entanto, ser acompanhada pelos meus desejos de uma boa viagem; ou como um quarto pode estar vazio e no entanto cheio de luz.)

674 Diz-se, por exemplo, «Realmente não quis dizer agora a minha dor, não lhe dei suficiente atenção»? Ponho a mim próprio a pergunta: O que é que eu quis dizer com esta palavra? A minha atenção estava dividida entre a minha dor e o barulho no quarto ao lado?»

675 «Diz-me, o que é que se passou em ti ao pronunciares as palavras...»? — A esta pergunta a resposta não é «Eu quis dizer...»!

676 «Com essa palavra, quis dizer isto» é uma comunicação que é usada diferentemente de uma comunicação sobre um estado afectivo da alma.

677 Mas por outro lado: «Quando praguejas, se tinhas realmente a intenção de o fazer?» Isto significa o mesmo do que: «Estavas realmente irritado?» — E a resposta pode ser fundamentada num acto de introspecção e muitas vezes é do seguinte género: «Não tinha uma intenção muito séria», «Disse-o meio a brincar, meio a sério, etc.» Aqui há diferenças graduais a observar.

E, no entanto, também se diz: «Estava meio a pensar nele quando disse isso.»

678 Em que consiste este querer dizer (a dor ou a afinação do piano)? Não encontramos uma resposta, porque as respostas que nos ocorrem, à primeira vista, não servem para nada. — «E, no entanto, nessa altura, eu *quis dizer* isto e não aquilo». Sim, mas com isso repetes com ênfase uma proposição que ninguém tinha contradito.

679 «Mas podes tu duvidar se quiseste dizer *isso*»? — Não; mas também não posso ter a certeza, também não posso sabê-lo.

680 Quando me dizes que praguejaste intencionando N, a mim é-me indiferente se ao fazê-lo olhaste para a sua imagem, se o imagi-

naste, se pronunciaste o seu nome, etc. Deste facto as conclusões que me interessam não têm nada a ver com isso. Mas, por outro lado, podia ser que uma pessoa me desse a explicação que praguejar *só faz efeito* se se imagina a pessoa ou se se pronuncia o seu nome em voz alta. Mas não se diria: «O essencial é como a pessoa que roga a praga *intenciona* a sua vítima.»

681 É claro que também não se pergunta: «Tens a certeza que *o* praguejaste, que a conexão com ele foi estabelecida?»

Mas é esta conexão tão fácil de fazer que se pode estar certo dela, que se pode saber que não passou ao lado? — Bem, pode suceder-me que eu queira escrever a *uma* pessoa e, na realidade, escreva a outra? E como é que isso pode suceder?

682 «Tu disseste *Já vai acabar.* — Pensavas no barulho ou na tua dor?» Se ele responde «Pensava na afinação do piano», é porque está a constatar a existência da conexão entre as suas palavras e a afinação do piano ou está agora a realizar essa conexão? — Não posso dizer *ambas* as coisas? Se o que ele disse era verdadeiro, não existia então a conexão? E não está ele agora a fazer uma que não existia?

683 Desenho uma cabeça. Tu perguntas: «Quem é que isso é suposto representar?» — Eu: «É suposto ser N.» Tu: «Mas não se parece com

ele, parece-se mais com M.» — Quando eu disse que o meu desenho representa N fiz uma conexão ou descrevo uma já existente? E, nesse caso, que conexão é que havia?

684 O que é que há a favor de dizer que as minhas palavras descrevem uma conexão já existente? Bem, referem-se a diversas coisas, que não aparecem só quando as palavras aparecem. Dizem, por exemplo, que eu *teria*, então, dado uma determinada resposta, se a pergunta me tivesse sido feita. E se isto é apenas condicional, diz no entanto, ainda alguma coisa acerca do passado.

685 «Procura o A» não significa «Procura o B»; mas, ao obedecer a ambas as ordens, posso fazer exactamente o mesmo.

Dizer que tem que necessariamente passar-se qualquer coisa de diferente nos dois casos seria semelhante a afirmar o seguinte: as proposições «Hoje é o dia dos meus anos» e «O dia dos meus anos é a 26 de Abril» referem-se necessariamente a dias diferentes, uma vez que não fazem ambas o mesmo sentido.

686 «Sem dúvida que quis dizer o B; não pensei de todo no A»!

«Eu queria que B viesse falar comigo para...».

Tudo isto sugere uma conexão mais vasta.

687 Em vez de «Tinha-o em mente» pode sem dúvida muitas vezes dizer-se «Pensei nele»; outras vezes também «Sim, falámos dele». Então pergunta-te em que consiste «falar dele»!

688 Pode dizer-se em certas circunstâncias: «Enquanto falava, tive a sensação de que o dizia *a ti*.» Mas eu não diria isto, se estivesse a falar contigo.

689 «Penso em N». «Falo de N». Como é que falo dele? Digo qualquer coisa como «Hoje tenho que visitar N». — Mas isto não é suficiente! Com «N» podia eu querer dizer pessoas diferentes que têm todas este nome. — «Então, tem que existir uma outra conexão das minhas palavras com o N, porque, de contrário, não o teria *de facto* tido em mente».

Com certeza, essa conexão existe. Apenas não é como tu a concebes, isto é, como realizada através de um *mecanismo psíquico*.

(Compare-se «Tê-lo em mente» com «Tê-lo como alvo».)

690 E o que dizer do caso em que eu faço uma observação aparentemente inocente, e a acompanho de um furtivo olhar de lado para uma pessoa; uma outra vez, falo abertamente acerca de uma pessoa presente, que vejo à minha frente, e uso o seu nome — penso realmente nela de uma *maneira especial*, ao dizer o seu nome?

691 Se eu desenho de memória, para mim, a cara de N, pode dizer-se que o *intenciono* com o meu desenho. Mas de que processo, que ocorra durante o acto de desenhar (ou antes ou depois), é que eu posso dizer que é o intencionar?

Gostaríamos com certeza de dizer: ao intencioná-lo, teve N em mente. Mas como é que uma pessoa faz isso, ao recordar-se da cara de uma outra pessoa?

Quero eu dizer, como é que se recorda *dela*?

Como é que a chama?

692 É correcto que uma pessoa diga: «Quando te dei esta regra, queria eu dizer que tu, neste caso, devias...?» Mesmo que, ao dar a resposta, não tenha de todo pensado neste caso? É com certeza correcto. «Querer dizer» não significa pensar nisso. Mas a questão agora é esta: como podemos julgar se uma pessoa quis dizer isto? — Um critério é, por exemplo, o facto de ela dominar uma determinada técnica da Aritmética e da Álgebra, e ter ensinado a outra pessoa a fazer o desenvolvimento de uma série da maneira usual.

693 «Se eu ensino a uma pessoa a construção da série... quero com isso dizer que ela é suposta escrever... como sendo o centésimo termo». Correcto; é isso o que queres dizer. E, como é óbvio, sem necessariamente pensares no termo. Isso mostra-te quão diferente

é a gramática do verbo «querer dizer» da gramática do verbo «pensar». E não há nada de mais distorcido do que chamar a querer dizer uma actividade mental! A menos que se esteja disposto a criar confusão. (Também se poderia falar de uma actividade da manteiga, quando ela sobe de preço; e se com isso não se criam problemas, então também é uma maneira de falar inofensiva).

FIM DA I PARTE

DAS

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

II

PARTE

1

1 (1) Pode-se imaginar um animal com fúria, com medo, triste, alegre, assustado. E com esperança? E porque não?

O cão crê que o seu dono está à porta. Mas pode ele também crer que o seu dono chega depois de amanhã? — Então *o que é que* ele não pode? — Como é que eu decido? — Que resposta é que devo dar?

É só capaz de ter esperança quem é capaz de falar? Só quem domine o uso de uma linguagem? Isto é: os fenómenos da esperança são modificações desta complicada forma de vida. (Se um conceito tem em vista as características da escrita cursiva dos homens, então não tem qualquer aplicação a seres que não escrevem).

2 «Desgosto» descreve-nos um paradigma que recorre com diversas variações no desenrolar da nossa vida. Se a expressão corporal de tristeza e de alegria de uma pessoa mudasse com o tiquetaque de um relógio, então não

---

(1) Para facilidade de referência é acrescentada esta numeração à tradução portuguesa. (N. do T.).

teríamos o decurso característico do paradigma da tristeza ou da alegria.

3 «Durante um segundo sentiu uma dor violenta». — Porque é que soa estranho dizer «Durante um segundo ela teve um desgosto profundo». Só porque parece estranho?

4 Mas não sentes *agora* o desgosto? («Mas não jogas *agora* xadrez»)? A resposta pode ser afirmativa; mas isso não torna o conceito de desgosto mais semelhante ao conceito de sensação. — A pergunta era uma pergunta temporal e pessoal; não queríamos levantar a questão lógica.

5 «Tenho que te dizer: estou cheio de medo». «Tenho que te dizer: é-me horroroso». Isto pode ser dito num tom *sorridente*.

E queres dizer que ele não o sente? De que outra maneira o pode *saber*? — Mas mesmo que seja uma informação, ele não a descobre nas suas sensações.

6 Pensa nas sensações produzidas pelos *gestos* de uma pessoa se horrorizar: as palavras «é-me horroroso» são já um destes gestos; e quando, ao pronunciá-las, as ouço e as sinto, então, isto pertence ao conjunto de todas essas sensações. Então porque é que os gestos sem palavras são supostos fundamentar os gestos por palavras?

ii

1 Com as palavras «Ao ouvir essa palavra ela significou para mim...» uma pessoa refere-se a um *ponto no tempo* e a um *modo de aplicação da palavra*. (O que não compreendemos é, claro, esta combinação).

E a expressão «Eu quis então dizer...» refere-se a um *ponto no tempo* e a uma *acção*.

Eu falo das *referências* essenciais da asserção para as distinguir das outras particularidades da expressão verbal. E à asserção são essenciais as referências que nos dessem a ocasião de traduzir um género de expressão, que de resto nos é estranho, na nossa forma usual.

2 Uma pessoa que não estivesse em condições de dizer que a palavra «como» pode ser um verbo e uma conjunção, ou que não fosse capaz de construir frases em que ela ocorre uma vezes de uma maneira e outras vezes de outra, não seria capaz de resolver exercícios simples de gramática. Mas não é exigido de um aluno na escola que *conceba* a palavra, fora de um contexto, desta e daquela maneira, ou então que nos relate como a concebeu.

3 As palavras «a rosa é vermelha» não fazem sentido quando a palavra «é» tem o sentido de «é igual a». Significa isto que quando tu pronuncias aquela frase e intencionas «É» como sinal de igualdade, o sentido se desintegra.

4 Pegamos numa frase e explicamos a uma pessoa o sentido de cada uma das suas palavras; com isso ela aprende a usá-las e também a usar a frase. Se, em vez da frase, tivessemos escolhido uma série de palavras sem sentido, então ela não teria aprendido *o seu* uso. E se se explica a palavra «é» como sinal de igualdade, então não aprende a usar a frase «a rosa é vermelha».

E, no entanto, a «desintegração do sentido» tem a sua razão de ser. Reside neste exemplo: Podia dizer-se a uma pessoa: Se queres cumprimentar uma pessoa expressivamente com a palavra «viva» não deves estar a pensar em ovos.

5 A vivência de um sentido e a vivência de uma imagem mental. «Em ambos os casos é uma vivência», gostaríamos de dizer, «apenas algo de diferente. Um conteúdo diferente é apresentado à consciência, está diante dela». Qual é o conteúdo do acto de visualização? A resposta é uma imagem ou uma descrição. E qual é o conteúdo do acto de imaginação? A resque resposta posso dar. — Se a afirmação de que «em ambos os casos se tem um acto» tem algum sentido, então é o sentido de que

ambos os conceitos se relacionam como os de «vermelho» e «azul»; o que é errado.

6 Pode-se segurar a compreensão de um sentido como se pode segurar uma imagem mental? Se me ocorre, de repente, o sentido de uma palavra, pode este ficar imóvel na minha consciência?

7 «O plano inteiro ocorreu-me instantaneamente e ficou assim cinco minutos na minha consciência». Porque é que isto soa estranho? Gostaríamos de acreditar que a ocorrência instantânea e a presença prolongada não podiam ter sido a mesma coisa.

8 Eu exclamei «Agora já sei!». Foi um palpite súbito; e, então, já era capaz de apresentar o plano com todos os seus pormenores. O que é que era suposto ficar imóvel? Talvez uma imagem. Mas «Agora já sei» não significa «tenho uma imagem».

9 Uma pessoa a quem tenha ocorrido o sentido de uma palavra, e que a seguir não o *esqueceu*, pode utilizar a palavra desta e desta maneiras.

Uma pessoa a quem o sentido ocorreu, *sabe* agora qual é o sentido da palavra, e ter-lhe o sentido ocorrido foi o começo do saber. Como é, então, semelhante a um acto de imaginação?

10 Quando eu digo «O Senhor João Inglês não é inglês» quero dizer com a primeira ocorrência de «Inglês» um nome próprio e com a segunda um universal. Então tem que se passar qualquer coisa de diferente na minha consciência, num caso e no outro? (A não ser que eu apenas «papagueie» a frase). — Experimenta intencionar o primeiro «Inglês» como um universal e o segundo como um nome próprio! — Como é que se faz isso? Quando *eu* o faço pestanejo com esforço e procuro para cada uma das palavras projectar na minha consciência o sentido correcto. — Mas, então, também projecto os sentidos das palavras que uso habitualmente?

11 Se eu pronuncio a frase com os sentidos trocados, sinto desintegrar-se o sentido da frase. — Bem, para *mim* desintegra-se mas não para a outra pessoa, a quem faço a minha comunicação. Então, que mal faz? — «Mas justamente ao pronunciar-se a frase da forma habitual passa-se algo de distintamente *diferente*». — Não se passa essa «projecção do sentido».

iii

1 O que é que torna a minha imagem mental dele numa imagem mental dele?

Não é a semelhança da imagem.

À afirmação «Vejo-o agora vividamente diante de mim» pode-se fazer a mesma pergunta que se faz a respeito da imagem mental. O que torna esta afirmação numa afirmação acerca dele? — Nada que esteja nela ou que seja simultâneo com ela («que esteja atrás dela»). Se queres saber o que ela intencionou, pergunta-lhe!

(Mas também pode ser que me ocorra a imagem de um rosto, que eu consiga desenhar, e que não saiba a quem pertence, onde é que a vi.)

2 Mas se uma pessoa ao imaginar ou, em vez de imaginar, fizer um desenho, mesmo que seja com o dedo no ar? (A isto poderia chamar-se a «imagem visual motora»). Poder-se-ia perguntar «Quem é que isso representa»? Isto seria decidido pela sua resposta. — É, de facto, como se tivesse dado uma descrição em palavras: e esta pudesse substituir a imagem mental.

iv

1 «Creio que ela sofre». — Creio eu também que ela não é um autómato? Só com alguma resistência é que eu poderia pronunciar a palavra em ambos os contextos.

(Ou é antes assim: creio que ele sofre; estou certo que ele não é um autómato? Absurdo!)

2 Pensa que eu digo de um amigo: «Ele não é um autómato.» — O que é aqui comunicado e para quem é isto uma comunicação? Para uma *pessoa*, que encontra a outra em circunstâncias habituais? Que informação é que isto lhe *poderia* dar? (Sim, no máximo, que o meu amigo se comporta sempre como uma pessoa, e não às vezes como uma máquina).

3 «Creio que ele não é um autómato» só por si não tem qualquer sentido.

A minha atitude em relação a ele é uma atitude em relação a uma alma. Não sou da *opinião* que ele tem uma alma.

4 A religião ensina que a alma pode subsistir quando o corpo se desintegra. Compreendo eu então o que a religião ensina? — Claro que compreendo, eu posso ter dessa ideia diversas imagens visuais. Já se fizeram pinturas sobre

estes temas. E porque seriam estas pinturas apenas uma reprodução imperfeita do pensamento expresso em palavras? Porque não podem desempenhar *a mesma* função da doutrina expressa em palavras? E o essencial é a função.

5 Se a imagem do pensamento a ocorrer na cabeça nos parece difícil de recusar, então porque não muito mais a imagem do pensamento a ocorrer na alma?

6 O corpo do homem é a melhor imagem da sua alma.

7 E o que dizer de uma expressão como: «Quando o disseste, compreendi-o com o meu coração», que se diz apontando para o coração? Não se tem a *intenção* de fazer este gesto? Claro que se tem a intenção de o fazer. Ou está-se consciente de utilizar *apenas* uma imagem? Certamente que não. — Não é uma imagem da nossa escolha, não é uma comparação, e por isso não é uma expressão em sentido figurado.

V

1 Pensa que estávamos a observar o movimento de um ponto (de um ponto de luz num mostrador, por exemplo). Conclusões importantes de diversos géneros podiam ser tiradas do comportamento deste ponto. E a diversidade de maneiras com que ele pode ser observado! — Por exemplo: a trajectória do ponto, determinadas medidas (por exemplo a amplitude e o comprimento de onda), a velocidade, a lei da variação da velocidade, as coordenadas ou as posições, os pontos em que ela varia descontinuamente, a curvatura da linha de trajectória nestes pontos, e muitas outras coisas. — E cada um destes *traços* no seu comportamento podia ser o único que nos interessasse. Por exemplo, neste movimento podia ser-nos tudo indiferente menos o número de curvas descritas pelo ponto num determinado período de tempo. — E se não nos interessa apenas *um* destes traços, mas sim muitos mais, então cada um deles poderia dar-nos, cada um à sua maneira e diferente de todos os outros, uma informação especial. E o mesmo se passa com o comportamento do homem, com as diversas características deste comportamento que nós observamos.

2 Então a Psicologia trata do comportamento, não trata da alma?

O que é que nos relata o psicólogo? — o que é que ele observa? Não observa o comportamento do homem, em especial as exteriorizações deste? Mas *estas não* tratam do comportamento.

3 «Reparei que ele estava de mau humor». É isto um relato acerca do comportamento ou do estado de consciência? («O céu parece ameaçador»; trata-se aqui do presente ou do futuro)? De ambos; não lado-a-lado, mas sim de um *através* do outro.

4 O médico pergunta: «Como é que ele se sente?» A enfermeira responde: «Ele está a gemer». Um relato acerca do comportamento. Mas tem que necessariamente existir para ambos a questão de saber se este gemer é realmente genuíno, realmente a expressão de qualquer coisa? Não poderiam, por exemplo, tirar a seguinte conclusão «Se está a gemer, temos que lhe dar mais analgésico» sem ter que ocultar um termo médio? Não é o essencial a função que para eles desempenha a descrição do comportamento?

5 «Mas, então, eles adoptam justamente um pressuposto tácito». Mas o processo do nosso jogo de linguagem assenta, então, sempre num pressuposto tácito.

6 Eu descrevo uma experiência psicológica: o aparelho, as perguntas postas pelo investigador, as acções e as respostas do sujeito sobre quem a experiência é feita — e agora digo que isto é uma cena numa peça de teatro. — Então muda-se tudo. Dir-se-á o seguinte: Se num livro de Psicologia, esta experiência fosse identicamente descrita, então a descrição do comportamento seria compreendida como uma expressão de fenómenos psíquicos, porque se parte do *pressuposto* de que o sujeito da experiência não está a brincar connosco, não aprendeu as respostas de cor, etc. — Partimos, então, de um pressuposto?

Diríamos, realmente: «É claro que eu parto do pressuposto que...?» Ou só não o dizemos porque a outra pessoa já o sabe?

7 Não há um pressuposto onde há uma dúvida? A dúvida pode faltar por completo. O duvidar tem um fim.

8 É como a relação entre o objecto físico e as impressões dos sentidos. Temos aqui dois jogos de linguagem e as suas relações entre eles são de um género complicado. Se pretendes pôr estas relações numa fórmula *simples*, então vais errado.

vi

1 Suponhamos que uma pessoa diz: cada palavra que conhecemos bem, por exemplo, a palavra de um livro, traz consigo, ao nosso espírito, uma coroa de fumo à sua volta, o halo das aplicações, vagamente sugeridas. — Do mesmo modo em que, num quadro, cada uma das figuras fosse rodeada de cenas delicadas, nebulosamente desenhadas, como numa outra dimensão e nós víssemos aqui as figuras em outros contextos. — Mas então tomemos esta suposição a sério! — E logo se verá que não serve para explicar a *intenção*.

Se de facto sucede que as possibilidades da aplicação de uma palavra nos ocorrem à consciência, semi-audíveis, ao falarmos, ou ao ouvirmos uma pessoa, então se isto se passa, é apenas válido para *nós*. Mas nós entendemo-nos uns com os outros, sem saber se eles também têm estas vivências.

2 Então o que é que objectaríamos a uma pessoa que nos comunicasse que *no seu caso*, compreender é um processo interior? — O que é que objectaríamos, se ela dissesse que, no seu caso, saber jogar xadrez é um processo interior? — Objectaríamos que nada do que se passa nela nos interessa, quando queremos

saber se ela sabe jogar xadrez. — E se a isto ela nos respondesse que é isso exactamente o que nos interessa, nomeadamente, se ela sabe jogar xadrez, então teríamos que chamar a sua atenção, por um lado, para os critérios que demonstrariam o seu saber e por outro para os critérios para os «estados interiores».

Mesmo que uma pessoa só tivesse uma capacidade se, e apenas quando, tivesse uma determinada sensação, a sensação não seria a capacidade.

3 A denotação não é a vivência ao ouvir ou ao pronunciar a palavra, e a conotação da frase não é o complexo destas vivências. — (Como é que a conotação da frase «Ainda não o vi» é constituída a partir da denotação das suas palavras)? A frase é constituída por palavras, e isso é suficiente.

4 Gostaríamos de dizer que cada palavra pode, em diversos contextos, ter diversas características; mas tem, no entanto, sempre *uma* característica — uma cara. Olha para nós. Mas num *quadro*, uma cara também olha para nós.

5 Tens a certeza que existe uma sensação-de-se, *unívoca*?; não haverá diversas? Experimentaste pronunciar a palavra em contextos bastante diferentes? Por exemplo: quando ela recebe toda a ênfase da frase, e quando é a palavra seguinte que a recebe?

6 Supõe que encontramos uma pessoa que, acerca das suas sensações verbais, nos diz que as palavras «se» e «mas» lhe dão *a mesma* sensação. — Estamos autorizados a não acreditá-la? Acharíamos estranho. Gostaríamos de dizer «Ele não joga o nosso jogo». Ou até: «Trata-se de um outro tipo.»

Não acreditaríamos que ele compreende as palavras «se» e «mas» como nós as compreendemos, se ele as *usasse* como nós?

7 Avalia-se erradamente o interesse psicológico da sensação-de-se, se ele é considerado como o correlato óbvio de uma denotação; torna-se antes necessário vê-lo noutro contexto, no contexto das circunstâncias especiais em que então ocorre.

8 Se uma pessoa não pronuncia a palavra «se», nunca tem a sensação-de-se? Em todo o caso é estranho que só esta causa produza esta sensação. E é assim de todo com a «atmosfera» de uma palavra: porque é que se considera tão óbvio, que só *esta* palavra tenha esta atmosfera?

9 A sensação-de-se não é uma sensação que acompanha a palavra «se».

10 A sensação-de-se devia ser comparada com a «sensação» especial que nos dá uma frase de uma peça de Música. (Às vezes descreve-se esta sensação ao dizer-se «Aqui é como se se

tirasse uma conclusão» ou «eu diria então «logo...» ou «gostaria de fazer aqui um gesto» e a seguir faz-se o gesto).

11 Mas pode-se separar esta sensação da frase? Porque a sensação não é a própria frase, uma vez que uma pessoa pode ouvi-la sem ter esta sensação.

12 É, então, semelhante à «expressão» com que a frase é tocada?

13 Nós dizemos que esta passagem nos dá uma sensação completamente especial. Podemos cantá-la e fazer ao mesmo tempo um certo gesto, sentir talvez também qualquer coisa de especial. Mas estas coisas que acompanham a frase — o gesto, a sensação — num outro contexto não as reconheceríamos. São completamente vazias, excepto quando cantamos esta passagem.

14 «Eu canto esta passagem com uma expressão muito determinada». Esta expressão não é uma coisa que se possa separar da passagem. É um outuro conceito. (Um outro jogo).

15 Só há uma vivência se a passagem for tocada assim (*assim*, como estou agora a fazer, por exemplo; uma descrição só o poderia *sugerir*).

16 A atmosfera que é inseparável da coisa não é uma atmosfera.

Coisas que estão intimamente associadas, que *seriam* associadas, parecem ajustar-se umas às outras. Mas como é que parece? Como é que se manifesta que parece ajustar-se? Talvez assim: não podemos conceber que o homem que tinha este nome, esta cara, esta letra, tivesse produzido não *estas* obras, mas, talvez, outras completamente diferentes (outras de um outro grande autor).

Não podemos concebê-lo? Mas experimentamo-lo?

17 Podia ser assim: oiço dizer que uma pessoa pinta um quadro: «Beethoven ao compor a Nona Sinfonia». Posso facilmente imaginar o que poderia ver-se neste quadro. Mas como seria se uma pessoa quisesse representar o aspecto de Goethe ao compor a Nona Sinfonia? Aqui já não saberia imaginar nada que não fosse embaraçosamente risível.

vii

1 Considera agora o caso de pessoas que, ao acordar, nos narrassem certos acontecimentos (que tinham estado aqui e ali, etc.). Ensinavamos-lhes a prefixar a expressão «sonhei», à sua narrativa. Depois pergunto-lhes, às vezes, «sonhaste alguma coisa a noite passada»? e recebo uma resposta afirmativa ou negativa, umas vezes a narrativa de um sonho, outras vezes nenhuma. É este o jogo de linguagem. (Parti aqui do pressuposto que eu próprio não sonho. Mas também eu nunca tenho a sensação de uma presença invisível e outras pessoas têm-na, e a estas posso fazer perguntas acerca das suas experiências).

Tenho agora que adoptar um pressuposto sobre se as pessoas são ou não enganadas pela sua memória? Sobre se, realmente, durante o sono, viram estas imagens diante de si ou se só lhes ocorrem depois de acordarem? E que sentido tem esta pergunta? E que interesse?! Fazemos alguma vez esta pergunta quando uma pessoa nos narra o seu sonho? E, se não fazemos a pergunta, é por estarmos certos de que a sua memória não a terá enganado? (Supõe que era uma pessoa com uma memória particularmente má.—)

2 E quer isto dizer que é destituído de sentido fazer de todo a pergunta: acontece realmente o sonho durante o sono ou é o sonho um fenómeno da memória? Dependerá da aplicação da pergunta.

3 «Parece que a palavra recebe na consciência o seu sentido» — isto não é como se eu dissesse: «Parece que no Benzol os átomos de carbono estão nos cantos de um hexágono?» Mas isto não é uma aparência; é uma imagem.

4 A evolução dos animais superiores e do homem e o acordar da consciência num estádio determinado. A imagem é mais ou menos esta: as vibrações do éter atravessam o espaço que é, apesar disso, escuro. Mas um dia o homem abre o órgão da visão e faz-se luz.

A nossa linguagem descreve primordialmente uma imagem. O que há a fazer com esta imagem, como é que se aplica, fica no escuro. Mas é óbvio que isto tem que ser investigado, se queremos compreender o sentido da nossa asserção. A imagem parece poupar-nos esse trabalho; já sugere uma determinada aplicação. É com isto que nos engana.

viii

1 «As minhas sensações cinestésicas informam-me do movimento e da posição dos meus membros.»

Deixo o meu dedo indicador fazer um leve movimento pendular de pequena amplitude. Mal o sinto, ou não o sinto de todo. Talvez um pouco na ponta do dedo, uma ligeira tensão. (Mas não na articulação). E esta sensação informa-me do movimento? Porque eu sou capaz de descrever o movimento exactamente.

2 «Tens, no entanto que senti-la, porque, de outro modo, não saberias (sem olhar) como é que o teu dedo se move». Mas saber significa apenas ser capaz de o descrever. — Eu posso ser capaz de especificar a direcção da qual provém uma certa ressonância, por ela afectar mais um ouvido que outro; mas eu não sinto isso nos ouvidos; é esse o seu efeito — eu *sei* de que direcção provém a ressonância; por exemplo, olho nessa direcção.

3 O mesmo se passa com a ideia de que tem que ser uma característica da sensação de dor dar-nos informação sobre o ponto do corpo em que ocorre, e que tem que ser uma carac-

terística da imagem da memória dar-nos informação sobre o momento da sua ocorrência.

4 Uma sensação *pode* informar-nos do movimento ou da posição de um membro. (Uma pessoa que não soubesse, como a pessoa normal sabe, se o seu braço está estendido, podia deixar-se convencer por uma dor violenta no seu cotovelo). — E desta maneira podem também as características de uma dor dar-nos informação sobre a posição da ferida. (Como uma fotografia tornar-se amarela nos informa sobre a sua idade).

5 Qual é o critério para determinar que uma impressão sensorial me dá informação acerca de forma e de cor?

6 *Que* impressão sensorial? Bem, *esta*; descrevo-a com palavras, ou com uma imagem.

E agora: o que é que sentes, quando os teus dedos estão nesta posição? — «Como é que se explica o que se sente? É uma coisa inexplicável, especial». Mas tem que ser possível ensinar o uso das palavras.

7 Eu procuro a diferença gramatical.

8 Deixemos por um momento a sensação cinestésica! — Eu quero descrever a uma pessoa uma sensação e levanto o braço, ou ponho a cabeça numa determinada posição, e digo-lhe: «Faz *assim*, depois logo sentes». É isto

então uma descrição de uma sensação? E quando é que direi que ela compreendeu a sensação que eu tinha em mente descrever? Para isso ela terá ainda que fazer uma *segunda* descrição da sensação. E que género de descrição deve ser?

9 Eu digo «Faz *assim*, depois logo sentes». Não pode haver aqui uma dúvida? E não tem que haver uma dúvida, quando o que se quer dizer é uma sensação?

10 *Isto* parece ser *assim; isto* tem um gosto *assim; isto* produz uma sensação *assim*. «Isto» e «assim» têm que ser explicados de maneiras diferentes.

11 Uma «sensação» tem para nós bastante interesse. Inclui por exemplo, o seu «grau», a sua «posição», a possibilidade de sobrepor uma sensação a outra. (Quando o movimento é muito doloroso, de tal modo que a dor se sobrepõe a qualquer outra sensação no mesmo ponto, torna-se, então, incerto se fizeste realmente o movimento? Poderia levar-te a procurares com os olhos, para te convenceres do movimento)?

ix

1 Quem observa um desgosto em si próprio, com qual dos sentidos é que o observa? Com um sentido especial; como o que *sente* o desgosto? Sente uma pessoa um desgosto de uma maneira diferente quando o observa? E quem é que ela observa? Aquele que só lá está enquanto ela o observa?

«Observar» não produz o observado. (Isto é uma constatação conceptual).

Ou: Eu não «observo» *aquilo* que só surge pela observação. O objecto da observação é outro.

2 Uma sensação táctil que ainda ontem era dolorosa, hoje já não é.

Hoje só sinto a dor quando penso naquela pessoa. (Isto é: em certas circunstâncias).

O meu desgosto já não é o mesmo: uma recordação, que ainda há um ano me era insuportável, hoje já não o é.

Isto é o resultado de uma observação.

3 Quando é que se diz que uma pessoa observa? Mais ou menos quando se põe numa posição favorável para receber certas impressões, para (por exemplo) descrever a informação que recebe.

4 Se uma pessoa fosse adestrada a produzir um determinado som ao ver uma coisa vermelha, a produzir um outro ao ver uma coisa amarela, e assim sucessivamente para as outras cores, com isso ainda não estaria a descrever objectos a partir da sua cor. Embora nos pudesse ser útil para uma descrição. Uma descrição representa uma distribuição num espaço (no tempo, por exemplo).

5 Deixo o meu olhar percorrer o quarto em redor, de repente pára num objecto de um surpreendente tom de vermelho e digo «Vermelho»! — com isto não fiz uma descrição.

6 As palavras «tenho medo» são uma descrição de um estado de consciência?

7 Eu digo «tenho medo», uma outra pessoa pergunta «O que foi isso? Um grito de angústia? Ou queres dizer como te sentes? Ou estás a fazer uma consideração acerca do teu estado presente»? — Poderia sempre dar-lhe uma resposta clara? Nunca?

8 Podem conceber-se coisas muito diferentes, por exemplo: «Não, não! Não tenho medo!»

«Tenho medo. Infelizmente tenho que confessá-lo».

«Ainda tenho um pouco de medo, mas já não tanto como antes».

«No fundo, ainda tenho medo embora não o queira confessar a mim próprio.»

«Torturo-me a mim próprio a pensar em todas as espécies de temores.»

«Tenho medo — agora que já não devia tê-lo.»

A cada uma destas frases corresponde um determinado tom de voz, a cada uma delas um determinado contexto.

Podíamos pensar na existência de pessoas que pensassem por assim dizer, com muito mais precisão que nós e que, onde nós usamos *uma* palavra, usam elas diversas.

9 Perguntamo-nos: «O que é que significa realmente *tenho medo*, a que é que me refiro?». E, claro, não encontramos uma resposta, ou encontramos apenas uma resposta insuficiente.

A questão é esta: «Em que género de contexto ocorre?»

10 Não encontro uma resposta quando quero responder à pergunta «A que é que me refiro»? «Em que é que penso quando o digo»? Repetindo a expressão do medo e concentrando-me em mim próprio, como se observasse a minha consciência pelo canto do olho. De qualquer maneira, num caso concreto, posso perguntar: «Porque é que eu disse isso, o que é que eu queria dizer com isso?» E também podia dar a resposta a esta pergunta, mas não fundamentado na observação dos fenómenos concomitantes do acto de falar. E a minha res-

posta alargaria a minha primeira afirmação, como uma paráfrase.

11 O que é o medo? O que é «ter medo»? Se eu o quisesse definir com *um* gesto de ostensão, *representaria uma cena* de ter medo.

12 E a esperança? Também podia ser assim representada? Mal. E a crença?

13 Descrever o meu estado de consciência (por exemplo, de medo) faço-o num determinado contexto. (Como só num determinado contexto uma determinada acção é considerada uma experiência).

É então tão espantoso que eu use a mesma expressão em jogos diferentes? E às vezes também como que entre os jogos?

14 E falo então sempre com uma intenção bem determinada? — E é por causa disso aquilo que digo destituído de sentido.

15 Se, num discurso fúnebre, se diz: «Estamos de luto por...», então esta é a expressão do luto; não é uma informação dada às pessoas presentes. Mas numa oração junto ao túmulo estas palavras já seriam uma espécie de informação.

16 O problema de facto é este: o grito, que ninguém chama uma descrição, que é mais primitivo que qualquer descrição, tem exacta-

mente a mesma função que a descrição de um estado de consciência.

17 Um grito não é uma descrição. Mas há transições. E as palavras «tenho medo» podem estar mais perto ou mais longe de serem um grito. Podem estar muito perto ou podem também estar muito afastadas.

18 Não dizemos incondicionalmente de uma pessoa que ela se *lamenta*, porque ela diz que tem dores. Logo, as palavras «eu tenho dores» podem ser um lamento e podem ser outra coisa.

19 Mas se «tenho medo» não é sempre, mas apenas às vezes, semelhante a um lamento, então, porque tem *sempre* de ser uma descrição de um estado de consciência?

X

1 Como é que chegamos a usar uma expressão como «eu creio...»? Tornamo-nos conscientes de um fenómeno (de crença)?

Descobrimos a crença por auto-observação e pela observação de outras pessoas?

2 O paradoxo de Moore pode ser formulado da seguinte maneira: a asserção «creio que as coisas se passam assim» é usada como a afirmação «as coisas passam-se assim»; e, no entanto a suposição de que eu creio que as coisas se passam assim não é como a suposição de que as coisas se passam assim.

3 Assim, parece que a afirmação «eu creio» não é a afirmação daquilo que a suposição «eu creio» supõe!

4 Do mesmo modo a frase declarativa «eu creio que vai chover» tem um sentido semelhante, isto é, uma aplicação semelhante a «vai chover», mas eu cri, então, que «ia chover» não tem um sentido semelhante a «então choveu».

«Mas *eu cri* tem q̃ dizer no passado o q̃ *eu creio* diz no presente»! — Mas $\sqrt{-1}$ tem q̃ significar para -1 o q̃ $\sqrt{1}$ significa para 1! Isto não diz nada.

5 «No fundo descrevo com as palavras *eu creio*... o meu estado de consciência — mas esta descrição é aqui indirectamente uma afirmação do facto que é acreditado». — Tal como descrevo, em certas circunstâncias, uma fotografia, para descrever aquilo que ela reproduz.

Mas, então, ainda tenho que ser capaz de dizer que a fotografia reproduz bem. Assim também: «Creio que chove e a minha crença é de confiança, logo estou seguro dela». — Neste caso a minha crença seria uma espécie de impressão sensorial.

6 Posso desconfiar dos meus próprios sentidos, mas não da minha própria crença.

Se houvesse um verbo que significasse «crer falsamente», não teria uma forma com sentido na primeira pessoa do presente do indicativo.

7 Não consideres óbvio, mas sim como algo de muito notável, que os verbos «crer», «desejar», «querer», mostram ter todas as formas gramaticais que «cortar», «mastigar», «correr» também têm.

8 O jogo de linguagem de relatar pode ser aplicado de tal maneira que o relato não dá à pessoa que o recebe informação sobre o seu conteúdo, mas antes sobre o relator.

É essa a situação, por exemplo, quando um professor examina um aluno. (Pode-se

tirar uma medida para ver se o metro funciona).

9 Suponhamos que eu introduzo uma expressão, por exemplo, «eu creio» da seguinte maneira: esta expressão deve ser prefixada a um relato, onde tem a função de dar informação acerca do relator. (A expressão não tem que necessariamente sugerir incerteza. Lembra-te que a incerteza de uma afirmação também pode ser expressa impessoalmente: «Ele poderia vir hoje.») — «Eu creio..., e não é assim» seria uma contradição.

10 «Eu creio...» esclarece o meu estado de consciência. Desta afirmação é possível tirar conclusões acerca do meu comportamento. Há aqui também uma *semelhança* com as expressões de emoção, disposição, etc.

11 Mas se «creio que é assim» esclarece o meu estado de consciência, então também a afirmação «é assim» esclarece. Porque o símbolo «eu creio» não o pode fazer; só pode, no máximo, sugerir.

12 Uma linguagem na qual «creio que é assim» só é expresso pelo tom de voz da afirmação «é assim». Em vez de «ele crê» diz-se nesta linguagem «ele está inclinado a dizer...» e há também a suposição (o conjuntivo) «Suponhamos que eu estou inclinado etc.», mas não há uma expressão «eu estou inclinado a dizer».

Nesta linguagem não haveria o paradoxo de Moore; em vez dele, haveria um verbo a que faltaria uma forma. Mas isto não nos deve surpreender. Pensa que posso predizer a minha *própria* acção futura com uma expressão de intenção.

13 Eu digo de uma outra pessoa «ela parece crer...» e outras pessoas dizem-no de mim. Então porque é que nunca o digo de mim próprio, mesmo quando as outras pessoas o dizem de mim *com razão?* — Então não me vejo e não me oiço a mim próprio? — Pode-se dizê-lo.

14 «Uma pessoa sente a convicção em si própria, não a deduz das suas próprias palavras ou do seu tom de voz». A verdade é esta: uma pessoa não deduz a sua própria convicção das suas próprias palavras; nem deduz as acções que resultam desta convicção.

15 «Assim parece que a afirmação *eu creio* não é a afirmação daquilo que ocorre na suposição». Estou, pois tentado a olhar para uma outra conjugação do verbo na primeira pessoa do presente do indicativo.

16 Eu penso o seguinte: crer é um estado de consciência. Tem uma duração; e independentemente do decurso da sua expressão numa frase, por exemplo. Então é uma espécie de disposição da pessoa que crê. Numa outra pessoa a crença é-me revelada pelo seu compor-

tamento; pelas suas palavras. E, de facto, tanto uma expressão como «eu creio...» como uma simples afirmação. — Como é, então, o meu próprio caso? Como é que eu reconheço a minha própria disposição? — Aí teria, como outra pessoa, que olhar para mim próprio, ouvir as minhas palavras e tirar conclusões delas!

17 Em relação às minhas próprias palavras tenho uma atitude completamente diferente do que em relação às palavras das outras pessoas.

Eu podia ter encontrado aquela conjugação se eu pudesse dizer: «pareço crer».

18 Se eu ouvisse as palavras que saem da minha boca, poderia dizer que uma outra pessoa falava pela minha boca.

19 «A julgar pelo que eu digo, creio *isto*». É possível conceber circunstâncias em que estas palavras tivessem sentido.

E então uma pessoa podia também dizer «Está a chover e não o creio» ou «a mim parece-me que o meu ego o crê, mas não é verdade». Ter-se-ia para isso que imaginar um comportamento que sugerisse que dois seres falavam pela minha boca.

20 Na *suposição* adoptada a linha de pensamento é traçada de uma maneira diferente da que pensas.

Nas palavras «Suponhamos que eu creio...» já pressupões toda a gramática da palavra

«crer», cujo uso corrente tu dominas. — Não supões um estado de coisas que, por assim dizer, te está univocamente diante dos olhos numa imagem, de modo a que então possas colar a esta suposição uma afirmação diferente da usual. — Não saberias de todo o que é aqui suposto (isto é, o que, por exemplo, se seguiria de uma tal suposição) se a aplicação de «crer» não te fosse já conhecida.

21 Pensa na expressão «eu digo...» por exemplo em «eu digo que hoje vai chover», cujo sentido é simplesmente o mesmo de «Hoje vai...». Por outro lado, «ele diz que hoje...» significa «ele crê que hoje...». Mas, por outro lado, «Supondo que eu digo que...» *não* significa: supondo que hoje vai... .

22 Aqui tocam-se diversos conceitos e correm na mesma direcção durante um troço do caminho. Mas justamente não se deve acreditar que todas as linhas são *círculos*.

23 Considera a desproposição: «Pode estar a chover, mas não chove».

E aqui temos que nos impedir de dizer que: «Pode estar a chover» significa, de facto: creio que vai chover. — Então, porque não ao contrário? E esta significa aquela?

24 Não consideres uma afirmação hesitante como uma afirmação de hesitação.

xi

1 Duas aplicações da palavra «ver».

Uma: «O que é que vês ali?» — «Vejo *isto*» (segue-se uma descrição, um desenho, uma cópia). A outra: «Vejo uma semelhança em ambas as caras», e a pessoa a quem eu comunico isto pode estar a ver as caras tão distintamente como eu.

Importante aqui é a diferença categórica entre ambos os «objectos» de ver.

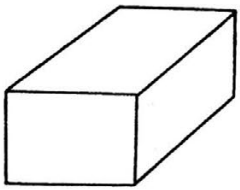
2 Uma pessoa era capaz de desenhar ambas as caras com exactidão; a outra era capaz de notar a semelhança no desenho a qual a primeira não era capaz de ver.

3 Estudo uma cara e, de repente, reparo na sua semelhança com uma outra. *Vejo* que não se mudou, e, no entanto, vejo-o de outra maneira. A esta experiência chamo «reparar num aspecto».

4 As suas causas são de interesse para os psicólogos.

5 A nós interessa o conceito e a sua posição entre os conceitos empíricos.

6 É pensável que num livro escolar, por exemplo, apareça em diversos pontos a seguinte figura:



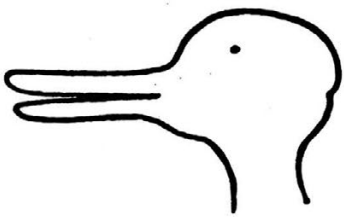
No texto que acompanha esta figura uma vez fala-se de uma coisa outra vez fala-se de outra: uma vez de um cubo de vidro, outra vez na inversão de uma caixa aberta, uma vez de uma grade de arame com esta forma, uma vez de três tábuas que formam um ângulo no espaço. De cada vez o texto dá uma interpretação da figura.

Mas também podemos *ver* a figura uma vez de uma maneira e outra vez de outra. — Interpretamo-la e *vêmo-la* como a *interpretamos*.

7 A isto gostaríamos talvez de dar a seguinte resposta: a descrição da experiência imediata, da experiência visual por meio de uma interpretação, é uma descrição indirecta. «Eu vejo a figura como sendo uma caixa» significa: tenho uma determinada experiência visual que é acompanhada pela interpretação da figura

como caixa, ou com a percepção de uma caixa. Mas, se fosse assim, eu devia sabê-lo. Devia poder relacionar-me com a experiência directa e não apenas indirectamente. (Tal como eu não tenho que necessariamente falar de vermelho como sendo a cor do sangue).

8 A figura que se segue e que eu cito do livro de Jastrow (1) será designada nos parágrafos seguintes com a cabeça C-P. A figura pode ser vista como sendo a cabeça de um coelho ou a cabeça de um pato.



9 E tenho que distinguir entre «a visão contínua» de um aspecto e a «iluminação súbita» de um aspecto.

10 A figura podia ter-me sido mostrada e eu nunca ver nela outra coisa a não ser um coelho.

---

(1) *Fact and Fable in Psychology.*

11 Torna-se aqui útil introduzir o conceito de figura de um objecto. Por exemplo, a figura

seria uma «figura de rosto».

12 E eu comporto-me em relação a ela, em muitos aspectos, como em relação a um rosto humano. Posso estudar a sua expressão, reagir a ela como reagiria à expressão de um rosto humano. Uma criança pode falar com figuras de pessoas ou figuras de animais, pode tratá-las como trata as bonecas.

13 Eu podia então ter visto a cabeça C-P desde o princípio simplesmente como uma figura de coelho. Isto é, perguntado: «o que é isto»? ou «O que é que vês aqui»? Teria respondido «uma figura de coelho».

Se me tivesse sido a seguir perguntado o que é uma figura de coelho, então, teria apontado, para dar uma explicação, a toda a espécie de imagens de coelhos e talvez até coelhos reais, teria falado da vida destes animais ou simulado os seus gestos.

14 Em relação à pergunta «O que é que vês aqui», eu não teria respondido «Agora vejo como figura de coelho». Teria simplesmente descrito a percepção; tal como se tivesse dito «aqui vejo um círculo vermelho».

Todavia uma outra pessoa teria podido dizer de mim: «ele vê a figura como uma figura — C».

15 Dizer «agora vejo isso como...» teria tido para mim tão pouco sentido como, ao olhar para uma faca e um garfo, ter que dizer: «agora vejo isso como uma faca e como um garfo». Não se compreenderia esta afirmação. — Tão pouco como esta: «Para mim isso é agora um garfo» ou «Isso também pode ser um garfo.»

16 Também aquilo que à mesa se reconhece como sendo o talher, não se *toma por* um talher; tal como ao comer também não se procura mover a boca, nem se fazem tentativas para a mover.

17 A quem diz «agora para mim isto é um rosto pode fazer-se a pergunta: «A que metamorfose é que estás a aludir?»

18 Eu vejo duas imagens; numa está a cabeça C-P rodeada de coelhos, na outra de patos. Não reparo que são a mesma. *Segue-se* daqui que de ambas as vezes *vi* coisas diferentes? — Dá-nos uma razão para usar aqui esta expressão.

19 «Vi-o de uma maneira completamente diferente, nunca o teria reconhecido»! Isto é uma exclamação. E tem também uma justificação.

20 Nunca teria pensado em sobrepor as duas cabeças, compará-las *desta maneira*. Porque é fácil compará-las de outra maneira.

A cabeça, *vista desta maneira*, não tem a menor semelhança com a cabeça vista *desta maneira*, embora sejam congruentes.

21 Mostram-me uma figura de coelho e perguntam-me o que isso é; eu respondo: «é um C». Não respondo: «agora é um C». Relato a minha percepção. — Mostram-me a cabeça C-P e perguntam-me o que isso é; então *posso* dizer «É uma cabeça C-P». Mas também posso reagir a esta pergunta de uma maneira completamente diferente. — A resposta que é uma cabeça C-P é de novo um relato da minha percepção; a resposta «agora é um C» não é. Se eu tivesse dito «é um coelho», não teria reparado na ambiguidade e teria dado um relato da minha percepção.

22 A mutação de aspecto. «Tu dirias, então, que a figura agora se transformou completamente»!

Mas o que é diferente: a minha impressão? O meu ponto de vista? — Posso dizer isso? Eu *descrevo* a transformação como descrevo uma percepção, exactamente como se o

objecto se tivesse transformado diante dos meus olhos.

23 Eu podia dizer «agora estou a ver *isto*» (por exemplo, ao apontar para uma outra imagem). Esta proposição tem a forma de um relato de uma nova percepção.

A expressão da mutação de aspecto é a expressão de uma *nova* percepção, ao mesmo tempo que é a expressão da percepção que não se mudou.

24 Subitamente descubro na imagem a solução do «puzzle». Onde antes estavam ramos, está agora uma forma humana. A minha impressão visual transformou-se também, e reconheço agora que tem não só cor e forma mas também uma «organização» completamente determinada; — como era antes? como é agora? — Se a represento por uma cópia exacta — e não é isso uma boa representação? — não se revela qualquer transformação.

25 E acima de tudo não digas «A minha impressão visual não é o *desenho*, é *isto*, que não posso mostrar a ninguém». — Sem dúvida que a impressão visual não é o desenho, mas também não é da mesma categoria das coisas que trago em mim.

26 O conceito da «imagem interior» conduz a erro, porque o paradigma para este conceito é a «imagem exterior»; e, no entanto, as aplica-

ções das palavras que exprimem estes conceitos não são mais semelhantes do que as das palavras «numeral» e «número». (Quem quiser dizer que o número é o «numeral ideal» pode produzir uma confusão semelhante).

27 Para quem a impressão visual é um objecto interior, a «organização» da impressão visual é da mesma categoria das cores e das formas. Com isso, este objecto interior torna-se numa quimera; numa estranha e vaga construção. Porque a semelhança com a imagem foi prejudicada.

28 Se eu sei que existem diversos aspectos da representação esquemática do cubo, então eu posso, para saber o que uma outra pessoa vê, além da cópia, construir um modelo do que é visto, ou deixá-la ver um modelo; mesmo que *ela* não saiba para que é que eu exijo duas explicações.

Com a mutação de aspecto o caso é diferente. Aquilo que anteriormente parecia, talvez, ou era, uma especificação inútil a partir da cópia, torna-se na única expressão possível da nossa experiência.

29 E isto destrói a comparação da «organização» com a cor e a forma em impressões visuais.

30 Quando vi a cabeça C-P como C, então vi o seguinte: vi estas formas e estas cores (espe-

cifica-as com exactidão) e além disso ainda uma coisa assim — e aqui aponto para um conjunto de diversas imagens de coelhos. — Isto mostra a diferença dos conceitos.

«Ver como...» não faz parte da percepção. E por isso é como um acto de ver e ao mesmo tempo não é.

31 Olho para um animal; perguntam-me: «O que é que tu vês.» Eu respondo: «um coelho. — Olho para uma paisagem; de repente um coelho corre à distância. Eu exclamo *um coelho*!»

Ambas as expressões, o relato e a exclamação, são expressão da percepçção e da experiência visual. Mas a exclamação é-o num sentido diferente do relato. Escapa-se de nós. — Relaciona-se com a experiência do mesmo modo que o grito com a dor.

32 Mas como a expressão é a descrição de uma percepção, então é possível chamar-lhe também expressão de pensamento. — Quem olha para o objecto, não tem que necessariamente pensar nele; mas quem tem a experiência visual, cuja expressão é a exclamação, *pensa* também naquilo que vê.

33 E por isso a iluminação súbita de um aspecto parece ser meio experiência visual meio pensar.

34 Subitamente uma pessoa vê diante de si aparecer uma coisa que não reconhece (pode ser um objecto que lhe seja bastante conhecido, mas numa posição fora do habitual, iluminado de outra maneira); o não-reconhecimento dura talvez alguns segundos. É correcto dizer que ela tem uma experiência visual diferente da da pessoa que reconhece o objecto instantaneamente?

35 Não podia então uma pessoa, para quem a forma percepcionada é desconhecida, descrevê-la tão *exactamente* como eu, que a conheço? E não é esta a resposta? — Sem dúvida, em geral não será assim. Até a sua descrição será completamente diferente. (Por exemplo, eu direi: «o animal tinha orelhas compridas»; ela diz: «há dois apêndices compridos» e desenha-os).

36 Eu encontro uma pessoa que já não vejo há muitos anos; vejo-a distintamente mas não a reconheço. Subitamente reconheço-a e vejo nos traços mudados da sua cara, a cara que eu conhecia. Julgo que agora faria dela um retrato diferente, se fosse capaz de pintar.

37 Se eu reconheço uma pessoa minha conhecida numa multidão, uma pessoa para a qual talvez tenha olhado durante algum tempo na sua direcção — constitui isto uma forma especial de ver? É ver e pensar? Ou uma fusão de ambos, como eu quase gostaria de dizer?

A questão é a seguinte: *Porque* é que se quer dizer isto?

38 A mesma expressão, que é também um relato da percepção visual, é agora a exclamação do reconhecimento.

39 Qual é o critério da experiência visual? Qual é que deve ser o critério?

A representação «do conteúdo da percepção visual».

40 O conceito da representação da percepção visual, tal como o da cópia, é muito flexível, e *com ele* o conceito de percepção visual. Ambos estão intimamente relacionados. (E isto *não* significa que sejam semelhantes).

41 Como é que se sabe que os seres humanos vêem no espaço, a três dimensões? Eu pergunto a uma pessoa como é o terreno (ali) que ela está a ver. «Tem *esta* forma»? (e mostro-a com a mão). — «Sim». — «Como é que sabes»? — «Não está nevoeiro e eu vejo com toda a clareza». — Não se dão razões para esta *conjectura*. É-nos natural representar o que vemos com três dimensões, no espaço, enquanto a representação a duas dimensões, no plano, ou por um desenho ou por palavras, exige um treino e um ensino especiais. (A peculiaridade do desenho infantil).

42 Vê uma pessoa um sorriso, que ela no entanto, não reconhece como um sorriso, que o não compreende, de uma maneira diferente da pessoa que o compreende? — Por exemplo: imita-o de maneira diferente.

43 Segura o desenho de uma cara de cabeça para baixo; não és capaz de reconhecer a expressão facial. És capaz, talvez, de ver que sorri mas não exactamente *como* sorri. Não és capaz de imitar o sorriso ou de descrever as suas características mais exactamente.

E, no entanto, a imagem invertida de uma pessoa pode representar a cara da pessoa com a maior exactidão.

44 A figura (a) 

é a inversão da figura (b) 

tal como a figura (c) Alegria

é a inversão de (d) Alegria

Mas entre a minha impressão de (c) e de (d) existe uma outra diferença — gostaríamos de dizer — do que entre as impressões de (a) e de (b). Por exemplo: (d) parece mais nítido que (c). (Compara com uma observação de Lewis Carroll), (d) é fácil de copiar, (c) é difícil.

45 Imagina a cabeça C-P escondida num labirinto de traços. Agora, de súbito, reparo nela

e, de facto, simplesmente como cabeça de coelho. Mais tarde olho para a mesma imagem e, de súbito, reparo nas mesmas linhas, mas agora como cabeça de pato — e aqui não preciso de saber que de ambas as vezes era a mesma figura. Se, mais tarde, vir mudar o aspecto, posso dizer que vejo os aspectos C e P de uma maneira completamente diferente de quando os reconheci separadamente no labirinto dos traços? Não.

Mas a mutação produz uma surpresa que o reconhecimento não produz.

46 Quem procura numa figura (1) uma outra figura (2), e a seguir a encontra, então, vê (1) de uma nova maneira. É capaz não só de dar dela um novo género de descrição, mas também o facto de ter reparado em (2) constitui uma nova experiência visual.

47 Mas não tem que necessariamente suceder que a pessoa diga: «a figura (1) tem agora um aspecto completamente diferente; também não tem qualquer semelhança com a primitiva, embora seja congruente com ela!»

48 Há aqui muitos fenómenos relacionados entre si juntamente com toda a espécie de conceitos.

49 É então a cópia da figura uma descrição *imperfeita* da minha experiência visual? Não. — Depende das circunstâncias se outras, e en-

tão quais, especificações mais exactas são necessárias. — *Pode* ser uma descrição imperfeita quando deixa uma pergunta por responder.

50 É claro que se pode dizer: há certas coisas que tanto caem 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 simultâneamente a de uma imagem de pato e a de uma imagem de coelho.

51 «O que eu realmente *vejo* tem que ser aquilo que, pelo efeito do objecto, acontece em mim». — Aquilo que acontece em mim é então uma espécie de cópia, qualquer coisa para que eu próprio também posso olhar, que posso ter diante de mim; quase que como uma *materialização*.

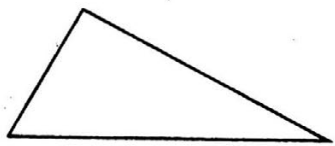
E esta materialização é algo de espacial e tem que se deixar completamente descrever em conceitos espaciais. Por exemplo: (se é uma face) pode sorrir, mas o conceito de simpatia não está incluído na sua representação, é *estranho* a esta representação (embora lhe possa servir).

52 Se me perguntas o que eu vi, talvez seja capaz de fazer um esboço, que o represente; mas se me perguntas que percurso fez o meu olhar, na maioria dos casos, serei de todo incapaz de me recordar.

53 Tem-se uma impressão confusa do conceito de «ver». Bem, é um conceito confuso. — Olho para a paisagem; deixo os meus olhos vaguear, vejo toda a espécie de movimentos, uns claros outros vagos; *isto* grava-se em mim muito claramente, *aquilo* só vagamente. Quão fragmentado nos pode aparecer aquilo que vemos! E agora repara no que é uma «descrição da percepção visual». — Mas é a isso justamente que se chama uma descrição da percepção visual. Não há *um* caso *genuíno*, regular, desta descrição — e o que resta é simplesmente vago, aguarda ainda uma explicação ou tem que ser apenas posto de lado, como lixo.

54 Corremos aqui o enorme perigo de querer fazer distinções subtis. — Passa-se o mesmo quando se quer explicar o conceito de um corpo físico a partir da «percepção visual real». — E antes de *aceitar* o jogo de linguagem quotidiano e designar por falsas as teorias *falsas*. O jogo de linguagem primitivo, que é ensinado às crianças, não precisa de justificação; as tentativas de justificação precisam de ser rejeitadas.

55 Como um exemplo das mutações de aspecto usaremos os aspectos de um triângulo.



O triângulo pode ser visto: como um orifício triangular; como um corpo; como um desenho geométrico; que está apoiado na base; que está pendurado no seu vértice superior; que é um monte; uma cunha, uma seta; um indicador; como um corpo que caiu que devia ter o cateto mais curto como base; como uma metade de um paralelogramo, e muitas outras coisas.

56 «Podes uma vez pensar *nisto*, outra vez *naquilo*, uma vez ver como *isto*, outra vez como *aquilo*, e então uma vez ver *assim* outra vez ver *assim*». — Assim *como*? Não há mais especificações.

57 Mas como é que é possível que uma pessoa *veja* uma coisa segundo uma *interpretação*? A pergunta sugere um facto estranho; como se uma coisa fosse forçada numa forma a que de facto não se ajusta. Mas aqui não houve lugar para qualquer pressão ou coacção.

58 Se te parece que, para uma tal forma, não há um lugar ao lado das outras, então tens que procurá-lo numa outra dimensão. Se aqui não há lugar então, há lugar noutra dimensão.

(Neste sentido também não há, na recta real, lugar para os números imaginários. E isto significa que a aplicação do conceito de número imaginário é menos semelhante à de número real do que é revelada pelo aspecto do *cálculo*. Tem que se descer à aplicação; então

encontra-se para aquele conceito um lugar *insuspeitado* e diferente.)

59 O que dizer da seguinte explicação: «sou capaz de ver uma coisa como sendo aquilo de que ela pode ser uma imagem?»

Isto significa, de facto, que os aspectos, durante a mutação de aspectos, são *aqueles* que a figura, em certas circunstâncias, podia ter *continuamente* numa imagem.

60 Numa pintura um triângulo pode *estar de pé*, numa outra estar pendurado, numa terceira representar um objecto caído. — De tal modo que eu, o observador, não digo: «isto também pode representar uma coisa que caíu», mas «o copo caíu e está em pedaços». É assim que reagimos à imagem.

61 Podia eu dizer como é que uma imagem tem que ser constituída para produzir este efeito? Não. Há, por exemplo, maneiras de pintar que a mim, de uma forma imediata, nada me dizem, mas que a outras pessoas dizem muito. Creio que o hábito e a educação contribuem para isso.

62 O que quer dizer que eu na imagem «*vejo que a esfera flutua no ar*»?

Trata-se de esta descrição me ser a mais imediata, a mais óbvia? Não; isso podia sê-lo por diversos motivos. Podia ser, por exemplo, a tradicional.

Mas qual é a expressão para o facto de que eu não só compreendo a imagem assim (ou sei o que é que ela representa), mas também *a vejo assim*? — Uma dessas expressões é justamente: «a esfera parece flutuar», «vê-se que a esfera flutua», ou também, com um tom de voz especial: «flutua!»

Isto exprime, então, tomar uma coisa por outra, mas esta expressão não é usada como tal.

63 Não nos perguntamos aqui quais são as causas e o que é que produz esta impressão num caso especial.

64 E *é* uma impressão especial? — «De facto, eu vejo uma coisa diferente, quando vejo a esfera a flutuar do que quando a vejo simplesmente imóvel». — Isto, de facto, significa que esta expressão é justificada! (Porque, tomada literalmente, é apenas uma repetição).

65 (E, no entanto, a minha impressão também não é a de uma esfera realmente a flutuar. Há degenerescências de «ver no espaço». O carácter espacial de uma fotografia e o carácter espacial do que vemos com o estereoscópio).

66 «E é na verdade uma outra impressão»? — Para responder a esta pergunta gostaria de me perguntar se de facto existe em mim qualquer coisa de diferente. E como é que me posso convencer disso? — Eu *descrevo* o que vejo diferentemente.

67 Há certos desenhos que se vêem sempre como figuras do plano, outros desenhos muitas vezes ou quase sempre como figuras no espaço.

Aqui gostaríamos de dizer: a impressão visual dos desenhos vistos no espaço é uma impressão visual a três dimensões; por exemplo, para o esquema do cubo, a impressão visual é um cubo. (Porque a descrição da impressão visual é a descrição de um cubo).

68 E então é estranho que a nossa impressão visual para certos desenhos tenha duas dimensões e para outros tenha três. É de perguntar: «Onde é que isto acaba?»

69 Quando eu vejo a imagem de um cavalo a galope, *sei* meramente que é este o género de movimento que se quis representar? É uma superstição o facto de eu o *ver* na imagem a galopar? — E galopa também a minha impressão visual?

70 O que é que me comunica a pessoa que diz «agora vejo-o como...»? Que consequências tem esta comunicação? Que posso fazer com ela?

71 Frequentemente as pessoas associam cores com vogais.

Podia ser que para algumas pessoas a mesma vogal, ao ser muitas vezes pronunciada sucessivamente, mudasse de cor.

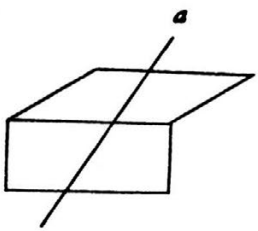
Por exemplo: *a* é, para uma pessoa, «ora azul — ora vermelha».

Podia ser que a afirmação «agora vejo-o como...» não nos dissesse mais do que «agora *a* é para mim vermelho».

(Ligada a observações fisiológicas, esta transformação também nos podia ser importante.)

72 Agora ocorre-me que, em conversas sobre temas de Estética, se usam as palavras: «Tu tens de ver *assim*, assim é que era a intenção do autor;» «Quando vires *assim*, vês onde está o erro»; «Tu tens que ouvir estes compassos como se fossem uma introdução»; «Tens que ouvir nesta escala;» «Tu tens que frasear *desta* maneira» (e esta observação tanto pode referir-se a tocar como a ouvir).

A figura



é suposta representar um degrau convexo e ser usada para a demonstração de certos processos do espaço a três dimensões. Nela traçamos a recta *a* pelo ponto médio de ambas as superfícies. Se uma pessoa visse a figura a três dimensões apenas momentaneamente,

e mesmo assim umas vezes como um degrau côncavo, outras vezes convexo, então ser-lhe-ia talvez difícil seguir a nossa demonstração. E se para ela o aspecto bidimensional alterna com um tridimensional, então, tudo se passa aqui como se eu lhe mostrasse, durante a demonstração, objectos completamente diferentes.

73 O que é que significa eu dizer, ao considerar um desenho de geometria descritiva: «Eu sei que esta linha aparece aqui outra vez, mas não sou capaz de a ver *assim*? Significa simplesmente que não estou habituado a operar com o desenho, que não sei bem «orientar-me?» — Bem, estar-se habituado é certamente um dos nossos critérios. O que nos convence da percepção tridimensional que alguém tem do desenho é uma certa maneira de «se saber orientar». Por exemplo: certos gestos que sugerem as relações tridimensionais, distinções muito finas de comportamento.

Na imagem vejo que a seta atravessa o animal. Atingiu-lhe a garganta e sai-lhe pela nuca. A imagem é uma silhueta. *Vês* a seta ou *sabes* apenas que ambas as partes são supostas representam partes de uma seta?

(Compara com a figura de Köhler que representa a interpretação dos hexágonos.)

74 «Mas isto não *é ver*»! — «Isto é ver»! — Ambas as expressões têm que se deixar justificar conceptualmente.

75 «Isso é de facto ver»! *Até que ponto* é que é ver?

76 «Inicialmente o fenómeno é surpreendente mas encontrar-se-á certamente para ele uma explicação fisiológica».

O nosso problema não é causal, é um problema conceptual.

77 Se a imagem do animal ferido pela seta ou a dos hexágonos que se interpenetram me fosse mostrada apenas por um momento e eu tivesse de descrevê-la a seguir, *isso* seria a minha descrição; se eu tivesse de a desenhar, produziria certamente uma cópia cheia de erros, mas ela teria ainda uma espécie de animal atravessado por uma seta, ou dois hexágonos que se interpenetram. Isto é: há certos erros que eu *não* faria.

78 A primeira coisa que me salta à vista nesta imagem é: são dois hexágonos.

Agora olho para eles e pergunto-me: «Vejo-os realmente *como* hexágonos?» — e vejo-os continuamente, enquanto estão diante dos meus olhos? (Pressuponho que, com isso não mudaram de aspecto). — E eu gostaria de responder: «Não penso continuamente neles como hexágonos.»

79 Uma pessoa diz-me: «Eu vi isso imediatamente como dois hexágonos. E foi *tudo o que* eu vi.» Mas como é que eu compreendo isto?

Eu penso que à pergunta «O que é que vês»? Ela teria respondido imediatamente com esta resposta; penso também que ela não a teria considerado como uma de entre diversas respostas possíveis. É como a resposta «Uma cara» ao mostrar-lhe a figura.

80 A melhor descrição que eu posso dar daquilo que me é mostrado apenas por um momento é *isto*:...

«A impressão era a de um animal empinado». Assim conseguimos uma descrição perfeitamente determinada. — Foi isso *ver*, ou foi um pensamento?

81 Não procures analisar a experiência em ti próprio!

82 Também podia ter sido que eu primeiramente tivesse visto a imagem como qualquer coisa de diferente e a seguir me tivesse dito: «Ah são dois hexágonos!» Logo, tinha havido uma mutação de aspecto da figura. Mas demonstra isso que eu a *vi* como algo de determinado?

83 «Trata-se de uma experiência visual *autêntica*»? A questão é esta: até que ponto é que o é?

84 É *difícil* de ver que se trata aqui de determinações conceptuais. Um *conceito* impõe-se-te. (Isso não deves esquecer.)

85 Quando é que eu falaria de um mero saber, não de ver? — Talvez quando uma pessoa trata a imagem como um desenho mecânico, que a *lê* como uma fotocópia. (Distinções subtis de comportamento. — Porque são *importantes*? Porque têm consequências importantes).

86 «Para mim é um animal atravessado por uma seta». Eu trato-o como se o fosse; esta é a minha *atitude* perante a figura. É este um dos sentidos de lhe chamar «ver».

87 Posso no mesmo sentido dizer: «para mim, são dois hexágonos»? Não no mesmo sentido, mas num sentido semelhante.

88 Tens que pensar no papel que certas imagens, como um quadro de um pintor importante, (por oposição a um desenho mecânico), desempenham na nossa vida. E este papel não é, de modo algum, uniforme.

Comparar com: às vezes põe-se uma frase célebre na parede. Mas não um teorema de Mecânica. (A nossa relação com ambos).

89 Da pessoa que vê o desenho como sendo este animal, espero coisas muito diferentes das que espero daquela que apenas sabe o que o desenho é suposto representar.

90 Talvez tivesse sido melhor a seguinte expressão: nós *consideramos* a fotografia, a pintura pendurada na parede como o próprio objecto (homem, paisagem, etc.) que é representado nelas.

91 Não necessariamente. Podíamos facilmente conceber pessoas que não tivessem esta relação com as imagens mencionadas. Por exemplo, pessoas que se sentissem repelidas por fotografias, porque para elas um rosto sem cor, talvez mesmo um rosto numa escala reduzida lhes parecer inumano.

92 Se eu agora digo: «Consideramos um retrato como sendo uma pessoa» — quando e por quanto tempo é que o fazemos? *Sempre*, quando de todo o vemos (e não o vemos como sendo uma outra coisa)?

Podia responder afirmativamente e assim determinar o conceito de considerar como um retrato. — A questão é se há também um outro conceito, relacionado com este, igualmente importante; nele, ver uma coisa como sendo outra, só ocorre quando eu uso a imagem como objecto (o objecto que está representado).

93 Eu podia dizer: enquanto vejo uma imagem ela não está sempre *viva*. «Da parede, o retrato dela sorri para mim». Isto não tem necessariamente que ser sempre que olho para o retrato.

94 A cabeça C-P. É de fazer a pergunta: Como é possível que o olho, um *ponto*, olhe nesta direcção? — «Vê como ele *olha*»! (E ao dizê-lo «olhamos» também). Mas não se diz e não se faz isto todo o tempo que se olha para a imagem. E então o que é este «Vê como ele olha»! — é a expressão de uma sensação?

95 (Com todos estes exemplos não procuro, de modo algum, ser completo. Não é uma classificação de conceitos da Psicologia. Só servem para pôr o leitor em condições de se orientar numa nuvem de confusão conceptual.)

96 «Agora vejo-o como um...» é do mesmo género que «Tento vê-lo como um...» ou «ainda não consigo ve-lo como um...». Mas eu não posso tentar ver a imagem convencional de um leão *como* um leão, como não sou capaz de ver um F como sendo a letra F. (Mas posso, por exemplo, vê-la como sendo uma forca).

97 Não te faças a pergunta: «Como é que sei *no meu caso*?» — «Pergunta: O que é que eu sei dos outros?»

98 Como se joga, então, o jogo: «Também podia ser *assim*?» (Aquilo que a figura também

podia ser — e é assim que ela pode ser vista — não é simplesmente uma outra figura. Quem diz «eu vejo  como sendo  » podia ainda com isso querer dizer coisas muito diversas).

99 As crianças jogam este jogo. Por exemplo, dizem de uma caixa que é uma casa; e a seguir é consistentemente interpretada como sendo uma casa. Tecem nela uma invenção.

100 E a criança *vê* agora a caixa como sendo uma casa? «Ela esquece completamente que é uma caixa; para ela é, de facto, uma casa». Para isso há determinados sinais). Também não seria então correcto dizer que ela a *vê* como uma casa?

101 E quem fosse capaz de jogar este jogo e numa determinada situação, com uma expressão especial, exclamasse: «Agora é uma casa!», estaria a exprimir o facto de ter visto um aspecto.

102 Se eu ouvisse uma pessoa falar acerca da cabeça C-P e *agora*, ela falasse de uma certa maneira, acerca da expressão especial desta cara de coelho, eu diria que agora ela está a ver a imagem como um coelho.

103 Mas a expressão da voz e a dos gestos é como se o objecto se tivesse transformado,

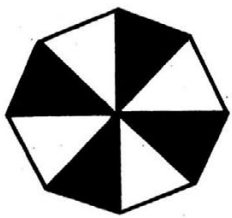
e que finalmente se tivesse tornado nisto ou naquilo.

Deixo que me toquem um tema repetidas vezes e de cada vez os *tempi* são mais lentos. Por fim digo: «*Agora* está correcto» ou «Só *agora* é que é uma marcha», «Só *agora* é que é uma dança». — *Neste* tom de voz exprime-se o facto de se ouvir um aspecto.

104 «Distinções subtis de comportamento». — Se a minha compreensão do tema se exprime no facto de eu o assobiar com a expressão correcta, então aqui está um exemplo destas distinções subtis.

105 Os aspectos do triângulo: é como se uma *imagem visual* estabelecesse contacto com uma impressão visual e durante algum tempo permanecesse em contacto.

106 Mas nisso, estes aspectos distinguem-se por exemplo, dos aspectos concavos e convexos do degrau. E também dos aspectos da figura



(à qual chamarei «cruz dupla»): uma cruz branca em fundo preto e uma cruz preta em fundo branco.

107 Tens que reflectir no facto de que a descrição dos aspectos que alternam entre si é, em cada caso, de um género diferente.

108 (A tentação de dizer: «agora vejo-o *assim*» apontando a mesma coisa nas palavras «o» e «assim»). Elimina sempre o objecto privado com a seguinte premissa: o objecto privado muda constantemente, mas tu não reparas nisso porque a tua memória te engana constantemente.

109 Ambos aqueles aspectos da cruz dupla (vou chamar-lhes os aspectos A) podem ser relatados simplesmente apontando, por exemplo, alternadamente para uma cruz branca isolada ou para uma cruz preta isolada.

Seria pensável que isto fosse a reacção primitiva de uma criança, ainda antes de saber falar.

(Ao relatar os aspectos A aponta-se para uma parte da cruz dupla. — Não seria possível descrever desta maneira o aspecto C e o aspecto P.)

110 Só «vê os aspectos C e P» quem já conhece as formas daqueles animais. Não há uma condição análoga a esta para os aspectos A.

111 Uma pessoa pode simplesmente considerar a cabeça C-P como sendo a imagem de um coelho, a cruz dupla como sendo a imagem de uma cruz preta, mas não considerar a simples ima-

gem do triângulo como sendo a imagem de um objecto caído. Para se ver este aspecto do triângulo é preciso *imaginação*.

112 Os aspectos A não são essencialmente aspectos tridimensionais; uma cruz preta em fundo branco não é essencialmente uma cruz que tem uma superfície branca como plano de fundo. Seria possível ensinar a uma pessoa o conceito de uma cruz preta sobre um fundo de outra cor, sem lhe mostrar outra coisa além de cruzes pintadas em folhas de papel. O «plano de fundo» é aqui simplesmente o espaço à volta da figura da cruz.

Os aspectos A não estão relacionados da mesma maneira com uma possível ilusão visual como o estão os aspectos tridimensionais do desenho do cubo ou do degrau.

113 Posso ver o esquema do cubo como uma caixa; mas também uma vez como uma caixa de papel, outra vez como uma caixa de lata? E o que é que devo dizer se uma pessoa me assegura que *ela* é capaz de o fazer? — Aqui posso traçar a linha de fronteira do conceito.

Mas pensa na expressão «sensibilizado» ao considerar-se um quadro. («Sente-se a macieza desse material»). (O *saber* no sonho. «E eu *sabia* que no quadro estava o...»).

114 Como é que se ensina a uma criança (por exemplo em Aritmética) as expressões «Agora junta *estes* pontos»! ou «Agora *estes* perten-

cem juntos»? É claro que as expressões «juntar» e «pertencer juntos» tinham de ter tido para a criança, inicialmente, um sentido diferente do de *ver* uma deste modo ou daquele. E isto é uma observação sobre conceitos, não é uma observação sobre métodos de ensino.

115 Um *género* de aspectos poder-se-ia chamar «aspectos da organização». Ao mudar-se o aspecto, passam partes da imagem a pertencer juntas, que previamente não pertenciam.

116 No triângulo posso ver *isto* como vértice, *isto* como base, agora *isto* como vértice e *isto* como base. — É claro que a um aluno que acaba justamente de se familiarizar com o conceito de vértice, de base, etc., a expressão «agora vejo *isto* como vértice» ainda não pode dizer nada. — E isto não é da minha parte uma proposição empírica.

Só diríamos que uma pessoa «agora vê *assim*» se ela está em condições de fazer, sem dificuldade, certos usos da figura.

O substracto desta experiência é dominar uma técnica.

117 Mas que estranho que é, que isto seja a condição lógica de uma pessoa ter a experiência disto e daquilo. Não dizes que só «tem dores de dentes» quem estiver em condições de fazer isto e isto. — Donde se conclui que não podemos estar aqui a lidar com o mesmo conceito de experiência. É um conceito diferente, embora aparentado.

118 Só de uma pessoa que *é capaz* disto e daquilo, que o aprendeu, que o domina, é que tem sentido dizer que tem *disso* uma vivência.

E se isto te parece ter um tom risível então reflecte que o *conceito* de ser é aqui modificado. (Uma reflexão semelhante é necessária para eliminar em matemática a sensação de vertigem).

Nós falamos, fazemos afirmações e só *mais tarde* fazemos uma ideia do que é a vida destas palavras.

119 Então como é que eu podia ver que esta postura do corpo exprimia hesitação, antes de eu saber que se trata de uma postura e não da anatomia do animal?

Mas não significa isto simplesmente que eu não podia utilizar *este* conceito, que não se refere *apenas* ao que é visual, na descrição da percepção visual? — Não podia eu, apesar de tudo, ter um conceito puramente visual duma postura de hesitação, ou da expressão facial da timidez?

120 Um tal conceito seria camparável aos conceitos musicais de «maior» e «menor» que têm de facto um valor emocional, mas que, isoladamente, podem ser usados para a descrição da percepção de uma estrutura.

121 O epíteto «triste» aplicado a um rosto esboçado a traços largos, por exemplo, carac-

teriza a organização dos traços numa forma oval. O mesmo epíteto aplicado a uma pessoa tem um outro sentido (embora aparentado com este) (Mas isto *não* significa que uma expressão facial triste seja *semelhante ao* sentimento da tristeza)!

122 Reflecte também no seguinte: as cores vermelha e verde só posso ver mas não posso ouvir — mas a tristeza, na medida em que a posso ver, também a posso ouvir.

123 Pensa na expressão seguinte: «A melodia que ouvi era um lamento!» E agora pensa na seguinte pergunta «*Ouves* o lamento»?

124 E se eu respondo: «Não, não ouço o lamento; só o sinto», o que é que se consegue com isto? Nem sequer se consegue especificar o órgão dos sentidos ao qual esta «sensação» está associada.

Aqui algumas pessoas responderiam: «Com certeza que há, eu ouço-o!» — Outras pessoas diriam: «Realmente não o ouço».

Mas é possível constatar diferenças conceptuais.

125 Reagimos a uma expressão facial de uma maneira diferente da de uma pessoa que a não reconhece como tímida (no *pleno* sentido da palavra). — Mas eu *não* quero dizer que sentimos esta reacção nos músculos e nas arti-

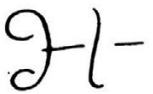
culações e que isto constitui a «sensação». — Não, aqui temos um conceito *de sensação* modificado.

126 De uma pessoa pode dizer-se que ela é cega para *a expressão* de uma face. Mas é então por isso a sua acuidade visual deficiente?

Mas claro que isto não é uma questão de fisiologia. O fisiológico é aqui um símbolo do lógico.

127 A pessoa que sente a seriedade de uma melodia, de que é que tem uma percepção? De nada que possa ser descrito com a reprodução do que é ouvido.

128 Posso conceber que um certo símbolo arbitrário, p. ex.,



seja uma letra de um alfabeto estrangeiro qualquer, escrita com a mais rigorosa correcção. Mas também posso conceber que tenha sido escrita com alguns erros e, de facto, com erros de diversos géneros: p. ex., apressadamente, ou com a deselegância típica da escrita infantil, ou com um ornato burocrático. Podia afastar-se de uma letra correctamente escrita de diversas maneiras. — E, de acordo com a

história com a qual a rodeio, posso ver nela diversos aspectos. E há aqui um parentesco com a «viver o sentido de uma palavra».

129 Eu gostaria de dizer que o que vem aqui à luz só fica enquanto dura um certo envolvimento com o objecto sob consideração. («Vê como ele olha»). Gostaria de dizer — e é assim? Faz-te a ti próprio a pergunta: «Durante quanto tempo me surpreende?» «Durante quanto tempo é que para mim é *novo*»?

130 O aspecto apresenta uma fisionomia que depois desaparece. É quase como se fosse um rosto que eu primeiro *imito* e que depois aceito sem o imitar. — E não é isto suficiente como explicação? — Mas não é demais?

131 «Por alguns minutos eu reparei na semelhança entre ele e o seu pai, mas depois deixei de reparar. Isto pode-se dizer se o seu rosto se mudou, e só por pouco tempo se assemelha ao do seu pai. Mas isto também pode querer dizer que, depois de alguns minutos, a semelhança deixou de me impressionar.

132 «A partir do momento em que foste impressionado pela semelhança entre ambos, por quanto tempo é que ficaste consciente dessa semelhança»? Como é que se poderia responder a esta pergunta? — «Logo a seguir deixei de pensar nela» ou «De tempos a tempos, voltava a impressionar-me com a semelhança» ou

«ocorreu-me à consciência algumas vezes: mas como são semelhantes» ou «eu admirei a semelhança entre eles pelo menos durante um minuto». É este o género de resposta.

133 Gostaria de fazer a pergunta «Enquanto vejo um objecto (p. ex. este armário) estou *sempre consciente* das suas três dimensões, da sua profundidade»? *Sinto-a*, por assim dizer, continuamente? Mas faz a pergunta na terceira pessoa. — Quando é que dirias que uma pessoa está continuamente consciente da profundidade de um objecto? Quando é que dirias o contrário? — Podíamos perguntar-lhe, — mas como é que ela aprendeu a responder a esta pergunta? — Ela sabe o que significa «sentir uma dor ininterruptamente». Mas isso aqui só a levaria à confusão (como me leva a mim).

Se ela agora diz que está continuamente consciente da profundidade do objecto — acredito no que ela diz? E se disser que só está consciente dela de tempos em tempos (p. ex., quando fala a seu respeito) acredito *nisso*? A mim parece-me que estas respostas repousam em fundamentos falsos. Será diferente se ela disser que o objecto lhe parece umas vezes liso, outras vezes com três dimensões.

134 Uma pessoa conta-me o seguinte: «eu reparei na flor, mas estava a pensar noutra coisa e não me tornei consciente da cor que ela tinha». Compreendo eu esta afirmação? — Sou capaz de pensar um contexto em que ela faça

sentido; seria, mais ou menos, o seguinte: «Então subitamente, eu vi a cor e reconheci que era a cor que...».

Ou também: «Se me tivesse ido embora, não seria capaz de dizer que cor ela tinha».

«Está a olhar para ela, mas sem a ver». Isto existe. Mas qual é o critério para o determinar? Há aqui uma multiplicidade de casos.

135 «Agora olhei mais para a forma do que para a cor». Não te deixes enganar por este género de expressões. Acima de tudo não penses: O que se pode ter passado nos olhos ou no cérebro?

136 Sou impressionado pela semelhança; depois a impressão dissolve-se.

Só me impressionou por alguns minutos, depois deixou de me impressionar.

O que é que aconteceu? De que é que me posso recordar? Ocorre-me a minha expressão facial; podia imitá-la. Se uma pessoa que me conhecesse tivesse visto a minha cara, teria dito: «Agora houve qualquer coisa na cara dele que te impressionou». Também me ocorre aquilo que digo, numa tal ocasião, em voz alta ou para mim, em voz baixa. E é tudo. E é isto ser-se impressionado? Não. São os fenómenos que acompanham ser-se impressionado; são «o que se passa».

137 É ser-se impressionado olhar + pensar? Não. Aqui *cruzam-se* muitos dos nossos conceitos.

138 («Pensar» e «falar interiormente» — não digo falar *para* si próprio — são conceitos diferentes.)

139 A cor da impressão visual corresponde à cor do objecto (este mata-borrão parece-me ser cor-de-rosa e é cor-de-rosa), a forma da impressão visual corresponde à forma do objecto (parece-me ser rectangular e é rectangular) — mas a percepção que tenho quando um aspecto surge não é o de uma propriedade do objecto, é o de uma relação interna entre ele e outros objectos.

140 É quase como se «ver o sinal neste contexto» fosse a ressonância de um pensamento. «A ressonância de um pensamento na visão» gostaríamos de dizer.

141 Pensa numa explicação fisiológica de uma vivência como a seguinte: Ao considerar a figura o meu olhar percorre continuamente o seu objecto, ao longo de uma linha determinada. A linha corresponde a uma determinada forma de oscilação das pupilas durante o acto de olhar. Pode suceder que um tal género de movimento se transforme noutro e que ambos alternem entre si (Aspectos A). Certas formas de movimento são fisiologicamente impossíveis; p. ex. eu não sou capaz de ver o esquema do cubo como dois prismas que se interpenetram, etc. É esta a explicação fisiológica. — «Sim, agora sei que se trata de um género de

percepção visual». — Agora introduziste um critério novo, um critério fisiológico para determinar uma percepção visual. E isso pode encobrir o primitivo problema, mas não pode resolvê-lo. — Mas a finalidade deste parágrafo era trazer diante dos olhos o que é que acontece quando se oferece uma explicação fisiológica. O conceito psicológico paira sobre esta explicação, sem que esta o alcance. E com isso a natureza do nosso problema torna-se mais clara.

142 Vejo de cada vez uma coisa diferente ou interpreto apenas o que vejo de maneira diferente? Estou inclinado a responder com a primeira parte da disjunção. Mas porquê? — Interpretar é pensar, é uma acção; ver é um estado.

143 Bom, os casos em que *interpretamos* são fáceis de reconhecer. Se interpretamos fazemos hipóteses, que pode suceder que sejam falsas. — «Eu vejo esta figura como um...» pode ser tão pouco verificado como «vejo um vermelho brilhante». Logo, há uma semelhança na aplicação de «*ver*» em ambos os contextos. Só não penses que sabias antecipadamente o que significa aqui «*estado* de ver»! Pede que te *ensinem* o sentido através do uso.

144 Alguns aspectos de ver parecem-nos enigmáticos porque todo o fenómeno da visão não nos parece suficientemente enigmático.

145 Quem considera uma fotografia de pessoas, casas, árvores, não repara na falta do seu aspecto tridimensional. Não seria fácil descrever a fotografia como um agregado de manchas de cor no plano, mas o que vemos no estereoscópio parece tridimensional ainda de outra maneira.

146 (É absolutamente óbvio que com dois olhos vemos «as três dimensões». Se ambas as imagens visuais se fundem numa, podemos esperar que daí resulte uma imagem difusa.)

147 O conceito do aspecto está aparentado com o conceito de imaginação. Ou: o conceito «agora vejo isto como...» está aparentado ao de «agora imagino isto».

Não é preciso imaginação para se ouvir uma frase como sendo uma variação sobre um tema determinado? E, no entanto, há aqui uma percepção.

148 «Se imaginares isto, mudado desta maneira, tens esta outra coisa». Pode-se fazer uma demonstração mentalmente.

149 Ver um aspecto e imaginar estão sujeitos à vontade. Existe a ordem «Imagina *isto*» e «Agora vê a figura *assim*», mas não existe a ordem «agora vê a folha da árvore como sendo verde».

150 Põe-se agora a questão seguinte: poderia haver pessoas a quem faltasse a faculdade de

ver uma coisa *como* sendo outra? E como seria? Que consequência teria? — Seria este defeito comparável à cegueira cromática, ou à falta de ouvido absoluto?

Vamos designá-lo por «cegueira aspectual» e reflectir sobre o seu significado. (Uma investigação conceptual). A pessoa com cegueira aspectual não verá a mutação dos aspectos A. E também se supõe que não reconhece que a cruz dupla contém uma cruz preta e uma cruz branca? Também não será capaz de executar uma ordem como «mostra-me, entre estas figuras, aquelas que contêm uma cruz preta»? Não. Seria capaz de a executar mas não é de supor que diga «agora está uma cruz preta em fundo branco».

É também de supor que seja cega para a semelhança entre duas caras? — E também para a igualdade ou para a quase igualdade entre elas? Isso não quero deixar estipulado. É de supor que seja capaz de executar ordens do género «Traz-me uma coisa que se pareça com *isto*».

151 Não é ela suposta ver o esquema do cubo como um cubo? — Daí não se segue que ela não o reconheça como a representação de um cubo (p. ex., o desenho de uma trabalho). Mas para ela o esquema não mudaria de um aspecto para outro. — Pergunta: Em certas circunstâncias é ela suposta *tomar* o esquema *por* um cubo, como nós o fazemos? — Se não é, então isto não se poderia chamar bem uma cegueira.

A pessoa que sofre de cegueira aspectual tem com as imagens uma relação diferente da nossa.

152 (Podemos facilmente conceber anomalias deste género.)

153 A cegueira aspectual está aparentada com a falta de «ouvido musical».

154 A importância deste conceito reside na conexão entre os conceitos de «ver um aspecto» e «viver o sentido de uma palavra». Porque nós queremos pôr a pergunta: «O que é que falta à pessoa que não *vive* o sentido de uma palavra?»

Por exemplo: o que é que faltaria à pessoa que não compreendesse o pedido de pronunciar a palavra «como» e intencioná-la como um verbo? Ou a uma pessoa que não sentisse que uma palavra, quando é pronunciada dez vezes a seguir, perde o seu sentido e se torna num mero som?

155 Por exemplo: no tribunal pode ter que se tratar da questão de determinar com que intenção é que uma palavra foi dita. E isto pode ser deduzido a partir de certos factos. — É uma questão de *intenção*. Do mesmo modo, pode considerar-se significativa a maneira como uma pessoa viveu uma certa palavra, p. ex., «banco»?

156 Eu tinha combinado com uma pessoa uma linguagem secreta: nela «torre» significa «banco». Eu digo-lhe «agora vai à torre» ela compreende-me e procede correctamente; mas tem a sensação de que a palavra «torre» nesta aplicação lhe parece estranha, que ainda não «incorporou» o sentido.

157 Se eu sinto o que leio numa poesia ou num conto, então acontece qualquer coisa em mim, que não acontece quando eu passo os olhos apenas pela informação. — A que processos é que eu estou a aludir? As frases *soam* diferentemente. Tenho que dar uma atenção rigorosa à entoação. Às vezes uma palavra tem a entoação falsa, está sublinhada de mais, ou de menos. Eu reparo nisso e o meu rosto exprime-o. Mais tarde poderia falar acerca dos pormenores da minha leitura. p. ex., acerca da incorrecção do meu tom de voz. Às vezes ocorre-me uma imagem, como se fosse uma ilustração. Isto parece ajudar-me a ler com a expressão correcta. E podia ainda mencionar muitas outras coisas. — Posso também dar uma entoação a uma palavra que destaca o seu sentido do resto, como se a palavra fosse uma imagem da coisa. (E, claro, isto pode ser determinado pela estrutura da frase).

158 Se, ao ler expressivamente, pronuncio esta palavra, então ela fica completamente impregnada do seu sentido. — «Como é que isso pode ser, se o sentido de uma palavra é o seu uso»?

Bem, eu tinha uma intenção metafórica, com a minha expressão. Mas não no sentido de eu ter escolhido a metáfora, mas sim no sentido em que ela se me impôs. — Mas a aplicação metafórica da palavra não pode cair em conflito com a sua aplicação primitiva.

159 Talvez se pudesse explicar porque é que se me sugere precisamente *esta* imagem. (Pensa só na expressão e no sentido da expressão: «a palavra justa»).

160 Mas se a frase me pode parecer ser uma pintura verbal, em que na frase cada palavra é por si uma imagem, então, não é tão de admirar que uma palavra, isolada e pronunciada sem qualquer finalidade, possa parecer trazer consigo um sentido determinado.

161 Para lançar alguma luz sobre estas coisas, pensa agora no género de ilusão seguinte. Vou passear com uma pessoa conhecida nos arredores da cidade. Durante o nosso diálogo torna-se óbvio que eu concebo a cidade como estando à nossa direita. Não só eu não tenho *qualquer* razão consciente para ter adoptado esta suposição, como também um momento de reflexão bastaria para me convencer de que a cidade está um pouco à nossa esquerda. Perguntado *por que* concebo a cidade *nesta* direcção, começo por não ser capaz de dar qualquer resposta. Não tinha *qualquer razão* para acreditar nisso. E embora não veja qual-

quer razão, parece-me que vejo certas causas psicológicas. E de facto trata-se de associações e de memórias. Por exemplo, esta: passeávamos ao longo de um canal e em tempos, em circunstâncias semelhantes, segui ao longo de um canal; nessa altura a cidade estava à nossa direita. — Eu poderia tentar encontrar as causas da minha convicção infundamentada por meios como que psicanalíticos.

162 «Mas que vivência tão estranha é esta?» Claro que não é mais estranha que qualquer outra; é só de um género diferente daquelas outras vivências que consideramos como sendo as mais fundamentais, como as impressões dos sentidos, por exemplo.

163 «Para mim é como se soubesse que a cidade está deste lado». — Para mim é como se o nome «Schubert» se ajustasse ao rosto e às obras de Schubert.

164 Podes dizer para ti próprio a palavra «roda» e uma vez intencionar o imperativo do verbo outra vez o substantivo. Agora diz «Roda» e a seguir «Pára a roda». A *mesma* vivência acompanha a palavra de ambas as vezes? Tens a certeza?

165 Se a minha sensibilidade auditiva me mostra que eu naquele jogo vivo a palavra uma vez *assim* outra vez *assim* — não me mostra isso também que muitas vezes, no decurso de

um diálogo, *não* tenho *qualquer* vivência? Que eu de facto tive *esta* ou *esta* intenções e que mais tarde cheguei mesmo a dizê-lo não está, claro, em questão.

166 Mas resta então a questão por que é que nós, neste *jogo* de viver uma palavra, também falamos de «sentido» e de «intencionar». — É uma pergunta de um outro género. — O fenómeno característico deste jogo de linguagem é que, nesta situação, usamos esta expressão: pronunciamos a palavra com *este* sentido e transferimos esta expressão daquele jogo de linguagem para este.

Chama-lhe um sonho. Não muda nada.

167 Dados ambos os conceitos de «gordo» e «magro» estarias mais inclinado para dizer que a quarta-feira é gorda e a terça-feira é magra? Ou o contrário? (Eu inclino-me decididamente para a primeira). «Gordo» e «magro» têm aqui um sentido diferente do habitual? — Têm uma outra aplicação. — Devia eu, de facto, ter usado estas palavras? Certamente que não. — Eu quero usar *aqui estas* palavras (com os sentidos que me são conhecidos). — Acerca das causas deste fenómeno nada digo. Podiam ser associações dos dias da minha infância. Mas isto é uma hipótese. Seja qual for a explicação, a inclinação está presente.

168 Perguntado O que é que querias dizer com «gordo» e «magro»? Poderia exlicar o sentido

destas palavras apenas da maneira habitual. *Não* poderia explicá-las com os exemplos de terça e quarta-feiras.

169 Poder-se-ia falar aqui do sentido «primário» e «secundário» de uma palavra. E só a pessoa para quem a palavra tem aquele sentido, pode usá-la nesse sentido.

170 Só a quem aprendeu a calcular — por escrito ou oralmente — é que se pode tornar compreensível, por meio deste conceito, o que é o cálculo mental.

171 O sentido secundário não é um sentido «transferido». Se eu digo «A vogal *e* para mim é amarela», não tenho a intenção de usar «amarela» no sentido de uma transferência, porque eu não posso exprimir o que quero dizer de nenhuma outra maneira a não ser por meio de «amarelo».

172 Uma pessoa diz-me: «Espera por mim no banco». Pergunta: *ao pronunciares a palavra* «banco», intencionaste este banco? — Esta pergunta é do género da pergunta seguinte: «Ao ires ao seu encontro, formaste a intenção de lhe dizer isto e isto»? A pergunta refere-se a um tempo determinado (ao tempo de ir ao seu encontro, como na primeira pergunta ao tempo da elocução) — mas não a uma *vivência* que tenha ocorrido durante esse tempo. Intencionar a palavra de uma maneira é tão pouco

uma vivência como formar a intenção de dizer uma coisa.

O que é que as distingue de uma vivência? Não tem um conteúdo vivencial. Porque os conteúdos (p. ex., as imagens mentais) que as acompanham não são intencionar uma palavra de uma maneira ou formar a intenção de dizer uma coisa.

173 A intenção *com a qual* se actua não «acompanha» a acção, tão pouco como o pensamento «acompanha» a fala. O pensamento e a intenção não são «divisíveis» nem «indivisíveis»; também não se podem comparar um único som que soe durante a acção ou ao acto de falar, nem a uma melodia.

174 «Falar» (em voz alta ou interiormente) e «pensar» não são conceitos do mesmo género, ainda que estejam intimamente relacionados.

175 A vivência de falar e a intenção não têm o mesmo *interesse*. (A vivência podia talvez dar informação a um psicólogo acerca da intenção «inconsciente»).

176 «Nesta palavra pensamos ambos nele». Suponhamos que cada um de nós tinha dito para si próprio as mesmas palavras — e MAIS que isto não pode ser. — Mas estas palavras não seriam apenas um *germe*? Têm que pertencer a uma linguagem e a um contexto para

serem realmente a expressão do facto de se estar a pensar naquele homem.

177 Mesmo que Deus tivesse olhado para dentro das nossas almas, não teria sido capaz de ver de quem é que estávamos a falar.

178 «Nesta palavra, porque é que olhaste para mim? Pensaste em...»? — Logo, neste momento há uma reacção que é explicada pelas palavras «pensei em...» ou «subitamente lembrei-me de...».

179 Com esta afirmação referes-te ao momento da elocução. É diferente se te referes a este ou a um outro momentos.

A mesma explicação de uma palavra não se refere a um acontecimento no momento da elocução.

180 O jogo de linguagem «eu digo (ou disse) com esta intenção» (explicação retroactiva da palavra) é completamente diferente do de «então pensei em...». *Este* está aparentado com «fez-me lembrar».

181 «Já me lembrei hoje três vezes de que tenho de lhe escrever». Que importância tem o que então se passou em mim? — Mas por outro lado, que importância, que interesse, tem em si próprio um tal relato? Permite certas inferências.

182 «Ao ouvir estas palavras, *ele* ocorreu-me ao espírito. — Qual é a reacção primitiva com a qual começa este jogo de linguagem e que a seguir pode ser traduzida nestas palavras? Como se explica que as pessoas usem estas palavras?

A reacção primitiva podia ser um olhar, um gesto, mas também uma palavra.

183 «Porque é que olhaste para mim e abanaste a cabeça»? — Queria dar-te a entender que tu... Isto não é suposto exprimir uma regra do simbolismo, mas sim a finalidade da minha acção.

184 Intencionar não é um processo que acompanha a palavra. Porque nenhum *processo* podia ter as consequências que intencionar tem.

(Julgo que, analogamente, se poderia dizer um cálculo não é uma experiência, porque nenhuma experiência podia ter as consequências especiais que uma multiplicação tem).

185 Há processos concomitantes do fenómeno de falar que são importantes e que faltam ao fenómeno de se falar sem pensar e assim o caracterizam. Mas *eles* não são o pensar.

186 «Agora já sei»! O que é que se passou? — Então não o sabia ao assegurar que agora já sei?

Não estás a ver correctamente.

(Para que é que serve o sinal?)

E podia dizer-se que «saber» acompanhou a exclamação?

187 Podia haver pessoas para quem a ideia da fisionomia familiar de uma palavra, a sensação com ela associada que incorpora em si o seu sentido, fosse completamente estranha. (Faltar-lhes-ia a afeição as palavras). — E como é que se exprimem estes sentimentos? — Na maneira como escolhemos e valorizamos as palavras.

188 Como é que encontro a palavra «correcta»? Como é que escolho uma palavra entre muitas? Às vezes é como se as comparasse quanto a diferenças subtis de cheiro: *esta* é demasiado..., ...*esta* demasiado... — é isto o que é correcto. Mas nem sempre tenho que julgar; podia apenas dizer «ainda não está bem». Estou insatisfeito, procuro mais. Finalmente encontro-a. «*Esta* é que é»! Umas *vezes* sou capaz de dizer porquê. E é justamente isto o que aqui se entende por procurar, por encontrar.

189 Mas a palavra que te ocorre não «vem» de uma maneira especial? Dá atenção. — Dar uma rigorosa atenção não me serve de nada. Com ela só poderia descobrir o que se passa *em mim neste momento.*

E como é que eu posso, justamente agora, ouvir a sua ocorrência? Teria que esperar até que uma outra palavra me ocorresse de novo. Mas o estranho é que parece que eu não teria

necessariamente que esperar pela oportunidade, mas sim que podia ensaiá-la, mesmo que não estivesse realmente a acontecer... E como? — Representando-a, como numa peça de teatro. — Mas, desta maneira, o que é que eu posso vir a saber a seu respeito? O que é que eu imito? Os fenómenos concomitantes característicos. Essencialmente: gestos, caras, tom de voz.

190 É possível — e é importante — dizer *muito* acerca de uma subtil distinção estética. A primeira coisa que ocorre dizer pode ser «Esta palavra ajusta-se, *esta* não» — ou coisa semelhante. Mas agora podem discutir-se todas as conexões ramificadas que cada palavra traz consigo. Não termina com aquele primeiro juízo, porque o que decide é o *campo* de uma palavra.

191 «Tenho a palavra debaixo da língua». Ao dizer isto, que se passa na minha consciência? Não é disso que se trata. O que quer que se passa, não é o que se queria dizer com aquela expressão. Mais interessante é o que se passava no meu comportamento. — «Tenho a palavra debaixo da língua» diz-te: a palavra que pertence aqui deixou de me ocorrer, mas tenho a esperança de a encontrar brevemente. De resto, aquela expressão verbal produz o mesmo que um certo comportamento em silêncio.

192 O que William James de facto quer dizer é o seguinte: «Que vivência tão estranha! A palavra ainda não está lá e, no entanto, em certo sentido, já está lá, — ou qualquer coisa está lá cujo desenvolvimento *só pode* levar a esta palavra». Mas isto não é de todo uma vivência. *Interpretado* como uma vivência, parece realmente estranho. Exactamente como a intenção, interpretada como o acompanhamento da acção, ou ainda — 1 interpretado como número cardinal.

193 As palavras «tenho-a debaixo da língua» são tão pouco a expressão de uma vivência como o são as palavras «Agora já sei continuar». — Precisamos delas em *determinadas situações*, e estão rodeadas de um comportamento de um género especial e também de algumas vivências características. Em particular, muitas vezes segue-se-lhe o *encontrar* da palavra. (Pergunta-te: «como seria se as pessoas nunca encontrassem a palavra que têm debaixo da língua?»)

194 Falar em silêncio, «interiormente», não é um fenómeno meio oculto, do qual só através de um véu pudessemos ter uma percepção. Não é *de todo* oculto, mas o conceito de falar em silêncio pode confundir-nos facilmente porque ele corre uma boa parte do caminho ao lado do conceito de um processo «exterior» sem no entanto coincidir com ele.

(A questão de saber se, ao falar-se interiormente, os músculos da laringe são inervados, e questões semelhantes, pode ter imenso interesse mas não pertence à nossa investigação).

195 O parentesco íntimo entre «falar interiormente» e «falar» exprime-se no facto de se poder dizer em voz alta o que tinha sido dito interiormente e ainda no facto de falar interiormente poder *acompanhar* uma acção exterior. (Posso cantar interiormente ou ler em silêncio ou fazer cálculo mental e, ao mesmo tempo, com a mão, bater o compasso).

196 «Mas falar interiormente é de facto uma actividade determinada, que eu tenho que aprender»! Sem dúvida; mas o que é aqui «agir» e o que é aqui «aprender»?

Deixa que as aplicações das palavras te ensinem qual é o seu sentido. (Analogamente, em Matemática, pode-se muitas vezes dizer: deixa que a demonstração te ensine o que é que tem que ser demonstrado).

197 «Então, não calculo *realmente*, se o faço por cálculo mental»? — Tu distingues, no entanto, o cálculo mental do cálculo do qual se pode ter uma percepção. Mas só podes aprender o que é o «cálculo mental» ao aprenderes o que é «calcular»; só podes aprender a fazer cálculo mental ao aprenderes a calcular.

198 Pode falar-se interiormente com muita «nitidez» quando se reproduz o tom de voz das frases faladas, por meio de um sussurro (com os lábios fechados). Os movimentos da laringe também ajudam. Mas o que é notável é que então se *ouve* interiormente o que se diz e não apenas, por assim dizer, se *sente* o seu esqueleto na laringe. (Porque é possível conceber que houvesse pessoas que calculassem em silêncio por meio de movimentos de laringe, tal como nós podemos calcular com os dedos).

199 Uma hipótese como a de que, durante o cálculo mental, se passam tais e tais coisas no nosso corpo, só tem para nós interesse na medida em que aponta para o uso possível da expressão «disse a mim próprio...»; nomeadamente o de permitir inferir o processo fisiológico a partir da expressão.

200 Que aquilo que uma pessoa diz para si interiormente me permanece oculto *decorre* do conceito de «falar interiormente». Apenas «oculto» não é aqui a expressão correcta; porque, se é para mim oculto, então deve ser para ela manifesto, *ela* tem que *sabê-lo*. Mas ela não o «sabe»; a dúvida que eu tenho, ela não a tem.

201 «O que uma pessoa diz para si própria, interiormente, permanece-me oculto» também podia querer dizer, que eu não sou capaz de, na maior parte, o *adivinhar*; nem mesmo dedu-

zi-lo (ainda que fosse possível) a partir dos movimentos da sua laringe, por exemplo.

202 «Eu sei o que quero, o que desejo, o que acredito, o que sinto...» (etc., para os restantes verbos psicológicos) ou é uma asserção absurda da parte *de* um filósofo ou *não* é um juízo *a priori*.

203 «Eu sei...» pode querer dizer «eu não duvido...» mas não quer dizer que as palavras «eu duvido...» sejam *destituídas de sentido*, não querem dizer que a dúvida esteja logicamente excluída.

204 Diz-se «eu sei» onde também podia dizer-se «eu creio» ou «eu presumo»; onde se pode chegar a uma decisão. (Mas se objectas contra mim que muitas vezes se diz «Mas eu sei se tenho dores ou não», «Só tu podes saber o que sentes» e coisas semelhantes, tens que ter em conta a ocasião e a finalidade destas formas de expressão. «Guerra é guerra»! também não é um exemplo da lei da identidade).

205 E possível pensar o caso em que eu me *pudesse* convencer de ter duas mãos. Mas normalmente *não* sou capaz. «Mas só precisas de pô-las diante dos olhos». — Se eu *agora* duvido de que tenho duas mãos, então também não tenho que confiar nos meus olhos. (Então também podia perguntar a um amigo).

206 Com isto está relacionado o facto de a proposição «A Terra existia há milhões de anos» ter um sentido mais claro que a proposição «A Terra existe há cinco minutos». Porque a uma pessoa que afirmasse esta proposição eu perguntaria: «A que observações se refere esta proposição e que observações a refutariam?» — enquanto que, no primeiro caso, eu sei a que círculo os problemas e observações que a primeira proposição pertence.

207 «Uma criança recém-nascida não tem dentes» «Um ganso não tem dentes» — «Uma rosa não tem dentes». A última proposição, gostaríamos de dizer, é obviamente verdadeira! É de facto mais segura que um ganso não ter dentes. — E, no entanto, não é assim tão claro, porque onde é que a rosa podia ter dentes? O ganso não tem dentes nos maxilares. E, claro, também não os tem nas asas; mas ninguém quer dizer isso, ao dizer que o ganso não tem dentes. — E o que dizer de uma pessoa que afirmasse o seguinte: a vaca mastiga a sua ração e com ela dá estrume à rosa, logo a rosa tem dentes na boca de um animal. Isto não seria absurdo por não se saber de antemão onde se podem procurar os dentes da rosa. (Conexão com «dores no corpo de outrem»).

208 Eu posso saber o que é que uma outra pessoa pensa, não aquilo que eu penso.

É correcto dizer «eu sei o que pensas», é falso dizer «eu sei o que penso». (Toda uma nuvem de

Filosofia está condensada numa pequenina gota de gramática).

209 «O pensar de uma pessoa é uma actividade que tem lugar no interior da consciência, numa reclusão em comparação com a qual a reclusão física parece ser lugar em público.»

Se houvesse pessoas que continuamente, através da observação da laringe, fossem capazes de ler o que outras pessoas dizem para si próprias em silêncio, estariam então inclinadas a usar a imagem da reclusão total?

210 Se eu falasse em voz alta comigo próprio, numa língua que as outras pessoas não compreendessem, então os meus pensamentos ficar-lhes-iam ocultos.

211 Supunhamos que existe uma pessoa que adivinha sempre correctamente o que eu penso para mim próprio, interiormente. (Como é que ela o consegue é indiferente). Mas qual é o critério para determinar que ela adivinhava *correctamente*? Bem, eu sou uma pessoa que ama a verdade e confesso que ela adivinhou correctamente. — Mas não me podia eu enganar? Não pode a minha memória enganar-me? Quando eu digo — sem mentir — aquilo que pensei, não pode a minha memória enganar-me? — E assim parece que não se trata de todo «do que se passou no meu interior». (Estou aqui a fazer uma construção auxiliar).

212 Os critérios para determinar a verdade da minha *confissão*, de que pensei isto e aquilo não são os critérios para determinar a verdade da *descrição* de um processo. E a importância da verdade da confissão não reside no facto de ela reproduzir correcta e seguramente um processo. Reside muito mais nas consequências especiais que se deixam deduzir desta confissão, verdade da qual é garantida pelos critérios especiais da veracidade.

213 (Supondo que os sonhos nos podem dar informação importante acerca da pessoa que sonhou, então o que nos dá essa informação é a narrativa verídica do sonho. A questão de saber se a memória engana a pessoa que sonhou, quando ela, depois de acordar, narra o sonho, não se pode levantar, a não ser que se introduza um critério completamente novo para determinar a «concordância» da narrativa com o sonho, um critério que distinga a verdade da veracidade.)

214 Há um jogo de «adivinhar pensamentos». Uma variante deste jogo seria o seguinte: Digo uma coisa a A numa linguagem que B não compreende. B tem que adivinhar o sentido do que eu disse a A. — Uma outra variante: escrevo uma frase que tu não podes ver. Tens que adivinhar as palavras ou o sentido. — Ainda uma outra: construo um «Jig-Saw-Puzzle»; tu não me podes ver e tens de adivinhar de tempos a tempos os meus pensamentos e dizê-los em

voz alta. Por exemplo, dizes: «Mas onde é que está esta peça?» — «*Agora* já sei como é que esta peça se ajusta» — «Não faço a mínima ideia do que é que pertence aqui» — «O céu é sempre a parte mais difícil», etc. — sem que, no entanto, seja necessário que *eu* fale comigo próprio, quer em voz alta, quer interiormente.

215 Tudo isto seria advinhar pensamentos; e se, de facto, isto não sucede, isto não torna o pensamento mais oculto do que o processo físico do qual não temos uma percepção.

216 «O *interior* está-nos oculto» — o futuro está-nos oculto. — Mas pensa o astrónomo desta maneira quando calcula um eclipse do sol?

217 Da pessoa que eu vejo, com uma causa óbvia, torcer-se com dores, não penso que os seus sentimentos me estão ocultos.

218 Também dizemos que uma pessoa nos é transparente. Mas aqui é importante que uma pessoa possa ser para outra um completo enigma. Tem-se essa experiência quando se chega a uma terra estranha, com tradições completamente diferentes; tem-se essa experiência, mesmo que se domine a língua local. Não se *compreende* as pessoas. (E não é porque não se sabe o que elas dizem para si próprias). Não nos conseguimos encontrar nelas.

219 «Não posso saber o que se passa nela» é, acima de tudo, uma *imagem*. É a expressão convincente de uma convicção. Não fornece as razões da convicção. *Elas* não estão ao alcance da mão.

220 Se um leão fosse capaz de falar, nós não seríamos capazes de o compreender.

221 Pode conceber-se um advinhar da intenção semelhante ao advinhar de pensamentos; mas também podemos conceber advinhar aquilo que uma pessoa de facto *fará*.

Dizer «Só ele pode saber que intenção está a ter», é absurdo: dizer «Só ele pode saber o que fará» é falso. Porque a previsão contida na expressão verbal da minha intenção (p. ex., «assim que baterem as cinco horas, vou para casa») não tem que resultar verdadeira; e uma outra pessoa pode saber o que, de facto, irá acontecer.

222 Duas observações, no entanto, são importantes: que a outra pessoa, em muitos casos, não seja capaz de prever as minhas acções, enquanto eu as prevejo na minha intenção; e que a minha previsão (na expressão verbal da minha intenção) não repousa na mesma base que a sua previsão da minha acção; e as conclusões a tirar destas previsões são completamente diferentes.

223 Posso estar tão certo da sensação de uma pessoa como de um facto qualquer. Mas com isso as proposições «ele está gravemente deprimido», «25 × 25 = 625» e «tenho 60 anos» não se tornaram em instrumentos idênticos. A explicação que se sugere a si própria é que a certeza é diferente quanto ao *género*. Parece aludir a uma diferença psicológica. Mas a diferença é lógica.

224 «Mas se tens a *certeza*, não fechas justamente os olhos apenas diante da dúvida?» — Eles estão fechados.

225 Estou menos certo de que esta pessoa tem dores que de que 2 × 2 são 4? E assim aquela é uma certeza matemática? — «A certeza matemática» não é um conceito psicológico.

O género de certeza é o género de jogo de linguagem.

226 «Só ele sabe os seus motivos» — isto exprime o facto de *lhe* perguntarmos pelos motivos. — Se ele é sincero, dir-nos-á quais são; mas eu preciso mais do que sinceridade para advinhar os seus motivos. Há aqui um parentesco com o caso de *saber*.

227 Deixa que te pareça *surpreendente* que haja uma coisa como o nosso jogo de linguagem de confessar o motivo de uma acção.

228 A incontável diversidade de todos os jogos de linguagem quotidianos não nos chega à

consciência porque a roupagem da nossa linguagem torna tudo igual.

O novo (o espontâneo, o «específico») é sempre um jogo de linguagem.

229 Qual é a diferença entre motivo e causa? — Como é que se encontra o motivo, como é que se encontra a causa?

230 Existe também a pergunta «É esta uma maneira fidedigna de julgar os motivos de uma pessoa»? Mas para poder fazer esta pergunta já temos necessariamente que saber o que significa «julgar um motivo»; e não aprendemos a fazê-lo ao saber o que é o «motivo» e ao saber o que é «julgar».

231 Fazemos um juízo sobre o comprimento de uma barra, e podemos procurar e encontrar um método para fazer este juízo de uma maneira ainda mais exacta ou ainda mais fidedigna. Então—dizes tu—*aquilo* sobre que se faz aqui o juízo é independente do método adoptado para fazer estes juízos. O que *é* comprimento não pode ser explicado por meio do método da determinação do comprimento — Quem pensa desta maneira comete um erro. Qual? — Dizer: «A altura do Monte Branco depende da maneira como eu o subir» seria estranho. E queremos comparar a proposição «medir o comprimento com exactidão cada vez maior» com estarmos cada vez mais perto de um objecto. Mas em certos casos é claro e noutros

não é, o que se deve entender por «estar cada vez mais perto do comprimento de um objecto». O que se entende por «determinar o comprimento» não se aprende ao aprender o que é *comprimento* e o que é *determinar*; mas antes o sentido da palavra «comprimento» aprende-se, entre outras coisas, ao aprender-se o que é a determinação do comprimento.

(Por isso a palavra «metodologia» tem um sentido duplo. «Investigação metodológica» pode chamar-se a uma investigação física, mas também a uma investigação conceptual.)

232 Muitas vezes gostaríamos de dizer da certeza e da crença que são tonalidades do pensamento; e é verdade: encontram a sua expressão no tom de voz. Mas não penses neles como «sentimentos» que acompanham o que dizemos ou o que pensamos.

Não perguntes: «O que é que se passa em mim quando tenho a certeza de...? mas antes: como é que se exterioriza a «certeza de que é assim» na maneira como o homem age?

233 «Sem dúvida que podes ter uma certeza completa acerca do estado de consciência de uma outra pessoa, mas esta é sempre uma certeza subjectiva, não é uma certeza objectiva». — Ambas estas palavras aludem a uma diferença entre jogos de linguagem.

234 Pode surgir uma disputa sobre o resultado correcto de um cálculo (por exemplo, de uma

adição muito comprida). Mas uma tal disputa ocorre apenas raramente e é de curta duração. Ela pode ser decidida, como se diz, «com segurança».

Em geral entre matemáticos não se discute o resultado de um cálculo (Este é um facto importante). — Se fosse doutra maneira, se, por exemplo um deles estivesse convencido de que um algarismo se tinha mudado imperceptivelmente, ou que a memória o tinha enganado, ou enganado um outro matemático, etc. — então não existiria o nosso conceito de «certeza matemática».

235 Mesmo assim ainda se poderia dizer o seguinte: «De facto, nunca poderemos *saber* qual é o resultado de um cálculo, mas o cálculo tem, todavia, sempre um resultado determinado. (Deus sabe qual é o resultado). No entanto, a Matemática é a ciência da mais alta certeza, mesmo que só tenhamos dela uma imagem um pouco crua».

236 Mas quero eu talvez dizer que a certeza da Matemática assenta na confiança que se pode depositar na tinta e no papel? *Não*. (Isso seria um «circulus vitiosus»). — Eu não disse *porque* é que não se discute entre matemáticos o resultado de um cálculo, mas apenas que não se discute.

237 É, de facto, verdade que, com certos géneros de papel e de tinta, não seria possível cal-

cular, se, nomeadamente, estivessem sujeitos a certas mudanças estranhas — mas o facto que se mudam só podia, por sua vez, ser estabelecido pela memória e pela comparação com outros meios de efectuar o cálculo. E estes, por sua vez, como é que se verificam?

238 O que tem que ser postulado, o que é dado, poderíamos dizer, são as *formas de vida.*

239 Tem sentido dizer que, em geral, os homens concordam quanto aos seus juízos acerca de cores? Como seria, se fosse diferente? — Este diria que a flor é vermelha, aquele que é azul, etc. — Mas com que direito se poderia então chamar às palavras «vermelho» e «azul» destes homens as nossas «palavras de cor»?

Como é que aprenderiam a usar aquelas palavras? E é o jogo de linguagem que eles aprendem ainda aquilo a que chamamos o uso dos «nomes das cores»? Há obviamente aqui diferenças de grau.

240 Mas esta reflexão tem também que ser válida para a Matemática. Se não houvesse a concordância completa, então as pessoas também não aprenderiam a técnica que nós aprendemos. A sua técnica seria mais ou menos diferente da nossa, até ser irreconhecivelmente diferente.

241 «A verdade matemática é então independente do facto de as pessoas a conhecerem ou

não»! — Com certeza: as proposições «Os homens acreditam que $2 \times 2 = 4$» e «$2 \times 2 = 4$» não têm o mesmo sentido. Esta é uma proposição matemática, aquela, se de todo tem um sentido, pode, talvez, querer dizer que os homens descobriram a proposição matemática. Ambas têm uma aplicação completamente diferente. — E o que é que poderia querer dizer o seguinte: «Se todos os homens acreditarem que $2 \times 2 = 5$, 2×2 será ainda igual a 4»? — Como é que seria se todos os homens acreditassem que $2 \times 2 = 5$? — Posso conceber que tivessem um outro cálculo ou uma outra técnica à qual nós não chamaríamos «calcular». Mas seria *falso*? (É a coroação de um Rei *falsa*? Para seres diferentes de nós, poderia parecer uma cerimónia altamente estranha).

242 A Matemática é, sem dúvida, em certo sentido, uma Ciência, mas também é uma *praxis*. E só excepcionalmente é que pode haver «lances falsos». Porque se passassem a ser a regra, então o jogo em que eram lances falsos seria eliminado.

243 «Aprendemos todos a mesma tabuada da multiplicação». — Isto podia ser uma observação acerca do ensino da Aritmética nas nossas escolas, mas também podia ser uma observação acerca do conceito da tabuada da multiplicação. («Numa corrida de cavalos, os cavalos, correm, em geral, tão depressa quanto podem»).

244 Existe cegueira cromática e processos de a verificar. Em geral, reina uma completa concordância nas proposições acerca de cores das pessoas diagnosticadas normais. Isto caracteriza o conceito de proposição acerca de cor.

245 Em geral não existe esta concordância acerca da questão de determinar se a exteriorização de um sentimento é ou não autêntica.

246 Eu tenho *a certeza*, de que ela não está a simular; mas uma terceira pessoa não a tem. Consigo eu sempre convencê-la? E, se não consigo, devo dizer que ela faz um erro de pensamento ou um erro de observação?

247 «Não compreendes coisa alguma» diz-se a uma pessoa que duvida daquilo que nós reconhecemos ser claramente autêntico, mas que somos incapazes de demonstrar.

248 Acerca da autenticidade da expressão do sentimento, existe um juízo de «especialista»? Há, de facto, pessoas com «melhor» e pessoas com «pior» juízo.

Em geral, do juízo das pessoas que melhor conhecem a alma humana, resultam prognoses mais correctas.

Mas pode-se aprender a conhecer a alma humana? Sim; algumas pessoas podem aprender a conhecê-la. Não através de um curso, mas sim através da *experiência*. — E pode para isso ter-se um professor? Certamente. De tem-

pos a tempos, o professor faz *o aceno* correcto. — E é este, aqui, o aspecto de «ensinar» e «aprender». — O que se aprende não é uma técnica; aprende-se a fazer juízos correctos. Também há regras, mas elas não chegam a formar um sistema e só pessoas com experiência podem utilizá-las correctamente. Ao contrário das regras de cálculo.

249 Difícil aqui é exprimir a indeterminação, correctamente e sem a falsificar.

250 «A autenticidade da expressão não se pode demonstrar; é preciso senti-la». — Com certeza, mas o que é que se passa a seguir ao reconhecimento da autenticidade? Se uma pessoa diz: «Voilà ce que peut dire un cœur vraiment épris» (1) e se consegue convencer outra do seu ponto de vista — que outras consequências é que isto tem? Ou não tem quaisquer consequências e o jogo *acaba* com uma pessoa a ter agrado com o que a outra pessoa tem desagrado?

Há, de facto, *consequências*, mas são de um género mais difuso. A experiência, isto é, uma observação variada, pode dizer-nos quais são; e também não é possível formulá-las geralmente; mas apenas em casos dispersos é possível fazer um juízo correcto, útil, verificar uma conexão útil. E as observações mais gerais

(1) Em francês no original (N. do T.).

produzem, no máximo, o que parece ser os destroços de um sistema.

251 Através da evidência uma pessoa pode convencer-se de que uma outra se encontra neste e naquele estado de consciência, por exemplo, que não está a simular. Mas aqui também há uma evidência «imponderável».

252 A pergunta é: «o que é que produz a evidência imponderável?»

Supõe que havia evidência imponderável para a estrutura química (interior) de uma substância; a evidência imponderável teria ainda no entanto que ser, demonstravelmente, evidência, através de certas consequências *ponderáveis*.

(Uma pessoa pode convencer-se com evidência imponderável que esta pintura é autêntica... Mas isso também *pode* ser demonstrado documentalmente como sendo correcto.)

253 À evidência imponderável pertencem as subtilezas do olhar, do gesto e do tom de voz.

254 Posso ser capaz de reconhecer o olhar autêntico da pessoa que ama e ser capaz de o distinguir de um olhar simulado (e é claro que aqui pode haver uma confirmação «ponderável» do meu juízo). Mas posso ser completamente incapaz de descrever a diferença. E isso não é porque as línguas que eu conheço careçam de um vocabulário para eu fazer a

descrição. Então, porque é que eu não introduzo palavras novas para o fazer? — Se eu fosse um pintor de imenso talento, então seria pensável que eu representasse, em pintura, o olhar autêntico e o simulado.

255 Põe-te a pergunta: Como é que uma pessoa aprende a ter «olho» para uma coisa? E como é que é possível usá-lo?

256 A simulação é, claro, um caso especial de uma pessoa produzir (por exemplo) uma expressão de dor sem ter a dor. Se isto é de todo possível, porque é que tem de haver então simulação — este padrão tão especial no fio da nossa vida?

257 Uma criança tem muito a aprender até ser capaz de simular. (Um cão não pode ser hipócrita, mas também não pode ser sincero). Sim, podia dar-se o caso em que nós diríamos: «Esta pessoa *crê* estar a simular».

1 Se a estrutura conceptual se pode esclarecer a partir dos factos da natureza, não devíamos, então, em vez da Gramática, interessarmo-nos por aquilo que, na Natureza, é o seu fundamento?— A nós também nos interessa a correspondência entre os conceitos e os factos da natureza de grande generalidade. (Aqueles que, devido à sua grande generalidade, nem sequer nos ocorrem). Mas o nosso interesse não se apoia nestas causas possíveis da estrutura conceptual; não estamos a fazer ciência da natureza; também não estamos a fazer história natural, uma vez que também podemos inventar aspectos de história natural para ilustrar as nossas discussões.

2 Eu não digo, no sentido de uma hipótese, que se os factos da natureza fossem de outra maneira, os homens teriam conceitos diferentes. O que eu digo é que uma pessoa que acredita que certos conceitos são absolutamente os conceitos correctos e que quem tivesse outros não compreenderia o que nós compreendemos, então essa pessoa pode conceber certos factos da natureza de carácter muito geral de uma maneira diferente daquela a que estamos habituados; outras estruturas conceptuais ser-

-lhe-ão mais compreensíveis do que aquelas a que estamos habituados.

3 Compara um conceito com um estilo de pintura: então é apenas o nosso estilo o único que é arbitrário? Podemos escolher um a nosso prazer? (Por exemplo, o dos egípcios). Ou trata-se apenas do feio e do bonito?

xiii

1 Se eu digo «Ela estava aqui há cerca de meia hora», recordando este facto, esta proposição não descreve uma vivência presente. *Vivências* de recordação são fenómenos concomitantes de recordar.

2 Recordar não tem um conteúdo vivencial. — Não se consegue reconhecer isto por introspecção? Não mostra justamente a introspecção que nada se encontra, quando eu procuro ver um conteúdo? — Mas a introspecção podia também só mostrá-lo de caso a caso. E a introspecção não me pode mostrar o que a palavra «recordar» significa, logo, *onde* seria de procurar um conteúdo!

A ideia de um conteúdo vivencial do acto de recordar ocorre-me através da comparação dos conceitos psicológicos. É análoga à comparação de dois *jogos*. (No futebol há golos, no ténis não há).

3 Seria possível pensar a seguinte situação: uma pessoa recorda-se, pela primeira vez na sua vida, duma casa e diz «Agora já sei o que é *recordar*, o que é que recordar me *faz*». — Como é que ela sabe que este sentimento é «recordar»? Compara: «agora já sei o que é

ser-se picado (acabava de receber pela primeira vez um choque eléctrico). — Sabe ela que esta sensação é recordar, por ter sido provocada pelo passado? E como é que ela sabe o que é o passado? O homem aprende o conceito de passado ao recordar.

E como é que ela no futuro volta a reconhecer a sensação que recordar lhe provoca?

(Contra isto podia talvez falar-se de uma sensação de «há já muito, muito tempo» uma vez que há um tom, um gesto, que pertence a certas narrativas de tempos já passados.)

xiv

1 A confusão e a desolação da Psicologia não se podem explicar pelo facto de se tratar de uma «ciência jovem»; o seu estado não é, por exemplo, comparável ao da Física, nos seus primeiros tempos. (É mais comparável a certos ramos da Matemática. Teoria dos Conjuntos). Na Psicologia há, de facto, métodos experimentais e *confusão conceptual*. (Como em Matemática, há confusão conceptual e métodos de demonstração).

A existência do método experimental leva-nos a crer que temos os meios para resolver os problemas que nos inquietam; apesar de os problemas e os métodos passarem uns ao lado dos outros.

2 É possível conduzir uma investigação para a Matemática, completamente análoga à nossa investigação da Psicologia. Será tão pouco uma investigação *matemática* como a outra foi uma investigação psicológica. Nela *não* haverá cálculos, não é por exemplo, Logística. Podia merecer o nome de uma investigação dos «Fundamentos da Matemática».

Esta tradução portuguesa do
TRATADO LÓGICO-FILOSÓFICO
e
INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS
de Ludwig Wittgenstein,
foi impressa e encadernada para
a *Fundação Calouste Gulbenkian*,
na Gráfica ACD Print, S.A.
www.acdprint.pt

A tiragem é de 750 exemplares

Março de 2015

Depósito Legal n.º 389009/15

ISBN 978-972-31-0383-0

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

Textos Clássicos

Próxima publicação:

Princípios de Política Económica
Walter Eucken

Cultura Portuguesa

Próxima publicação:

Obras Completas de Francisco Rebelo Gonçalves, Vol. IV

Manuais Universitários

Próxima publicação:

Teoria Geral do Estado, 4.ª Edição Atualizada
Reinhold Zippelius

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 qualidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo 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. ■ LUDWIG WITTGENSTEIN nasceu em Viena em 26 de Abril de 1899. A sua formação lógica e filosófica com Frege e Russell conduziu à formulação do sistema de filosofia que constitui o conteúdo da obra publicada em 1922 e hoje conhecida por TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS. Nesta obra, os mais difíceis problemas da Lógica e da Filosofia são resolvidos e a sua solução é apresentada com um gosto pela forma que torna o livro igualmente uma obra de arte literária. Durante os anos 40 Wittgenstein voltou-se para a criação de um novo sistema de filosofia publicado postumamente na obra com o título de INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS. Nesta obra o domínio da Filosofia é alargado com o primeiro tratamento analítico do conjunto de problemas que hoje constituem a Filosofia da Consciência. Um novo método de escrever Filosofia é também pela primeira vez apresentado. Consiste na transposição de um problema filosófico para o problema das relações entre uma narrativa e as suas partes constituintes. A análise do problema filosófico consiste agora na reflexão sobre a narrativa e as suas partes. Enquanto que pela forma literária o TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS se aproxima do sublime da poesia lírica, as INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS são um monumento da prosa alemã do séc. XX. Wittgenstein foi Professor de Filosofia na Universidade de Cambridge onde morreu em 29 de Abril de 1951. ■ M. S. LOURENÇO escreveu acerca da Filosofia de Wittgenstein a obra ESPONTANEIDADE DA RAZÃO, onde as principais teses do segundo sistema de filosofia de Wittgenstein são sistematicamente apresentadas. Foi Professor de Lógica da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa ■ TIAGO DE OLIVEIRA. Foi Professor Catedrático da Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa.