

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA

CONTEMPORANEA

1. MENTE, CÉREBRO E CIÊNCIA, John Searle
2. TEORIA DA INTERPRETAÇÃO, Paul Ricoeur
3. TÉCNICA E CIÊNCIA COMO «IDEOLOGIA», Jurgen Habermas
4. ANOTAÇÕES SOBRE AS CORES, Ludwig Wittgenstein
5. TOTALIDADE E INFINITO, Emmanuel Levinas
6. AS AVENTURAS DA DIFERENÇA, Gianni Vattimo
7. ÉTICA E INFINITO, Emmanuel Levinas
8. O DISCURSO DE ACÇÃO, Paul Ricoeur
9. A ESSÊNCIA DO FUNDAMENTO, Martin Heidegger
10. A TENSÃO ESSENCIAL, Thomas S. Kuhn
11. FICHAS (ZETTEL), Ludwig Wittgenstein
12. A ORIGEM DA OBRA DE ARTE, Martin Heidegger
13. DA CERTEZA, Ludwig Wittgenstein
14. A MÃO E O ESPÍRITO, Jean Brun
15. ADEUS À RAZÃO, Paul Feyerabend
16. TRANSCENDÊNCIA E INTERLIGIBILIDADE, Emmanuel Levinas
18. IDEOLOGIA E UTOPIA, Paul Ricoeur
19. O LIVRO AZUL, Ludwig Wittgenstein
20. O LIVRO CASTANHO, Ludwig Wittgenstein

O LIVRO CASTANHO

I

Santo Agostinho, ao descrever a sua aprendizagem da linguagem, diz ter sido ensinado a falar aprendendo os nomes dos objectos. É claro que quem diz isto tem em mente o modo como umacriança aprende palavras como «homem», «açúcar», «mesa», etc., e só em segundo lugar pensa em palavras como «hoje», «não», «mas», «talvez».

Suponham que um homem descrevia um jogo de xadrez, sem mencionar a existência e o modo de utilização dos peões. A sua descrição do jogo como fenómeno natural estará incompleta. Por outro lado podemos dizer que ele fez uma descrição completa de um jogo mais simples. Neste sentido, diremos que a descrição da aprendizagem da linguagem, de Santo Agostinho, era correcta para uma linguagem mais simples do que a nossa. Imaginem uma tal linguagem:

1). A sua função é a comunicação entre um pedreiro *A* e o seu aprendiz *B*. *B* tem de entregar a *A* pedras para a construção. Há cubos, tijolos, lajes, vigas e colunas. A linguagem consiste nas palavras «cubo», «tijolo», «laje», «coluna». *A* grita uma destas palavras, e *B* traz-lhe uma pedra de uma certa forma. Imagine-mos uma sociedade na qual este é o único sistema de linguagem. A criança aprende esta linguagem, sendo treinada pelos adultos a usá-la. Utilizo a palavra «treinar» de uma maneira rigorosamente análoga àquela em que falamos de treinar um animal para fazer certas coisas. Isso é feito recorrendo a exemplos, à recompensa, à

punição, e coisas semelhantes. Parte deste treino consiste em apontar para uma pedra de construção, dirigir a atenção da criança para ela e pronunciar uma palavra. Chamarei a esta maneira de proceder, ensino *demonstrativo* de palavras. Na prática do uso desta linguagem, um homem grita as palavras como ordens, o outro age de acordo com elas. Mas a aprendi-zagem e o ensino desta linguagem conterão o seguinte procedimento: A criança apenas «nomeia» objectos, isto é, pronuncia as palavras de uma linguagem, quando o professor aponta para os objectos. De facto, encontrar-se-á um exercício ainda mais simples: a criança repete palavras que o professor pronuncia.

(Nota. Objecção: A palavra «tijolo» na linguagem 1) não tem o mesmo sentido que tem na *nossa* linguagem. Isto é verdadeiro se significa que a nossa linguagem há usos da palavra «tijolo» diferentes dos nossos usos da mesma palavra na linguagem 1). Mas não usaremos, por vezes, a palavra «tijolo!», precisamente desta maneira? Ou deveríamos dizer que quando a usamos, se trata de uma frase elíptica, uma forma abreviada de «traz-me um tijolo»? Será correcto dizer que se dizemos «tijolo!» *queremos com isso dizer* «traz-me um tijolo»? Por que razão deveria eu traduzir a expressão «tijolo!» pela expressão «traz-me um tijolo»? E se são sinónimas, por que razão não poderia eu dizer: se ele diz «tijolo!», quer dizer «tijolo!»...? Ou: por que razão não seria ele capaz de querer dizer precisamente «tijolo!» se ele é capaz de querer dizer «traz-me um tijolo»? A menos que queiram afirmar que enquanto ele diz em voz alta «tijolo!» ele diz sempre, de facto, para consigo, intimamente, «traz-me um tijolo». Mas qual a razão para o afirmarmos? Suponham que alguém perguntava: se um homem dá a ordem «traz-me um tijolo», deverá querer dizê-la como sendo quatro palavras, ou não poderá querer dizer como uma palavra composta, sinónima da palavra única «tijolo!»? E-se tentado a responder: Ele *tem em mente* as quatro palavras se na sua linguagem ele usa essa frase em contraste com outras frases em que estas palavras são usadas, como, por exemplo, «leva daqui estes dois tijolos». Mas e se eu perguntasse: «Mas como pode esta frase ser construída com estas outras frases? Deverá ele tê-las pensado em simultâneo, ou um pouco antes ou depois, ou será suficiente que ele as tenha aprendido em tempos, etc.?» Ao fazermos esta pergunta, torna-se

visível o facto de ser irrelevante qual destas alternativas é verdadeira. E sentimo-nos inclinados a afirmar que a única coisa que na verdade importa é a existência destes contrastes no sistema de linguagem que ele utiliza e o facto de não ser necessário que estejam presentes no seu espírito, seja sob que forma for quando pronuncia a sua frase. Comparem agora esta conclusão com a nossa questão original. Quando a formulámos, parecíamos estar interessados no estado de espírito do homem que diz a frase, ao passo que a ideia de sentido a que finalmente chegámos, não era a de um estado de espírito. Pensamos, por vezes, no sentido dos signos como estados de espírito do homem que os usa, por vezes como o papel que estes signos desempenham num sistema de linguagem. A relação entre estas duas ideias reside no facto de as experiências mentais que acompanham o uso de um signo serem indiscutivelmente provocadas pelo nosso uso do signo, num sistema de linguagem particular. William James fala de sensações específicas que acompanham o uso de palavras como «e», «se», «ou». E não há dúvida de que pelo menos certos gestos se encontram frequentemente relacionados com essas palavras, tal como um gesto de acrescentamento com «e», e um gesto de rejeição com «não». E obviamente há sensações visuais e musculares que se encontram relacionadas com estes gestos. Por outro lado é bastante evidente que estas sensações não acompanham todos os usos das palavras «não» e «e». Se numa outra língua a palavra «mas» significasse o que «não» significa em português, é evidente que não poderíamos comparar os sentidos destas duas palavras comparando as sensações por elas produzidas. Pergunta a ti próprio quais os meios de que dispomos para descobrir as sensações que essas palavras produzem em diferentes pessoas e em diferentes ocasiões. Pergunta a ti próprio: «Quando eu disse, 'Dá-me uma maçã e uma pera e sai do quarto', teria tido a mesma sensação ao pronunciar as duas palavras 'e'»? Mas nós não negamos que as pessoas que usam a palavra «mas» tal como a palavra «não» é usada em português terão, falando de uma maneira geral, acompanhada a palavra «mas», sensações semelhantes às que os portugueses têm quando usam «não». E a palavra «mas» será, de uma maneira geral, acompanhada, nas duas línguas, por diferentes conjuntos de experiências.)

2). Examinemos agora uma extensão da linguagem I). O aprendiz sabe de cor a série de palavras de um a dez. Ao ser-lhe dada a ordem, «cinco lajes!», dirige-se para o local onde as lajes estão guardadas, diz os números de um a cinco e, à medida que os diz, tira uma laje por cada número, e leva-os ao pedreiro. Aqui, ambos os intervenientes usam a linguagem falando. Aprender de cor os numerais será uma das características essenciais da aprendizagem desta linguagem. O uso dos numerais será, de novo, ensinado demonstrativamente. Mas, neste caso, a mesma palavra, por exemplo «três», será ensinada apontando quer para lajes, quer para tijolos, ou colunas, etc. E por outro lado, diferentes numerais serão ensinados apontando para grupos de pedras da mesma forma.

(Observação: Sublinhámos a importância de aprender de cor a série de numerais porque não existia qualquer característica comparável a esta na aprendizagem da linguagem I. E isto mostra-nos que ao introduzirmos numerais introduzimos na nossa linguagem um instrumento de uma *espécie* completamente diferente. A diferença de espécie é muito mais evidente quando completamos um exemplo tão simples, do que quando olhamos para a nossa linguagem de palavras que, num dicionário, parecem ser todas mais ao menos idênticas.

Exceptuando o gesto e o facto de se pronunciarem as palavras, o que é que terão em comum as explicações demonstrativas dos numerais, com as explicações das palavras «laje», «coluna», etc? A maneira como é usado esse gesto nos dois casos é diferente. A diferença é ocultada se se disser: «Num caso apontamos para uma forma, no outro apontamos para um número.» A diferença torna-se evidente e nítida apenas quando contemplamos um exemplo *completo* (isto é, o exemplo de uma linguagem completa e pormenorizadamente organizada.)

3). Introduzimos um novo instrumento de comunicação, — um nome próprio. Este é atribuído a um objecto particular (uma pedra de construção particular) apontando para ele e pronunciando o nome. Se A grita o nome, B traz o objecto. O ensino demonstrativo de um nome próprio é, de novo, diferente do ensino demonstrativo nos casos 1) e 2).

(Observação: Esta diferença não reside, contudo, no acto de apontar e pronunciar a palavra, ou em qualquer acto mental (sentido?) que o acompanhe, mas no papel que a demonstração (apontar e pronunciar) desempenha no conjunto do treino e no uso que dela é feito na prática da comunicação, através desta linguagem. Poderia pensar-se que a diferença poderia ser descrita dizendo que, nos diferentes casos, apontamos para diferentes tipos de objectos. Mas suponham que eu apontava com a minha mão para uma camisola azul. Como se poderá distinguir o apontar para a cor do apontar para a forma? — Sentimo-nos inclinados a dizer que a diferença consiste em que, nos dois casos, *temos a intenção de nos referirmos* a algo diferente. E o «sentido» deve ser aqui entendido como uma qualquer espécie de processo que ocorre enquanto apontamos. O que nos induz, em particular, a adoptar este ponto de vista, é o facto de, quando perguntamos a um homem se ele apontou para a cor ou para a forma, ele ser capaz, pelo menos na maior parte dos casos, de responder a isto, estando certo que a sua resposta é correcta. Se, por outro lado, procuramos dois actos mentais característicos, tais como a intenção de se referir à cor e a intenção de se referir à forma, etc., não somos capazes de descobrir, ou, pelo menos, não descobrimos nenhum, que acompanhe, sempre e respectivamente, o apontar para a cor ou o apontar para a forma. Temos apenas uma ideia *aproximada* do que significa concentrar a atenção na cor em contraste com a forma, ou vice-versa. A diferença, poderia dizer-se, não reside no acto de demonstração, mas antes no que rodeia esse acto, no uso da linguagem.)

4). Ao ser-lhe dada a ordem, «esta laje!», B traz a laje para a qual A aponta. Ao ser-lhe dada a ordem, «Laje, ali!», ele leva a laje para o local indicado. Será a palavra «ali» ensinada demonstrativamente? Sim e não! Quando uma pessoa é treinada no uso da palavra «ali», o professor apontará e pronunciará a palavra «ali». Mas poderá dizer-se que, deste modo, ele dá a um lugar o nome «ali»? Lembrem-se de que o gesto de apontar faz, neste caso, parte da própria prática da comunicação.

(Observações: Sugeriu-se que palavras como «ali», «aqui», «agora», «isto» são os «*verdadeiros nomes próprios*», em contraste com o que habitualmente chamamos nomes próprios, que, do ponto de vista a que me estou a referir, apenas podem

grosseiramente ser assim chamados. Há uma tendência muito espalhada para considerar o que, na vida comum, se chama um nome próprio, unicamente como uma aproximação grosseira ao que idealmente poderia assim ser chamado. Comparem isto com a ideia de «indivíduo» de Russell. Ele refere-se aos indivíduos como sendo os últimos constituintes da realidade, mas afirma que é difícil determinar quais os objectos que são indivíduos. A ideia é a de que uma análise adicional o poderá revelar. Nós, por outro lado, introduzimos a ideia de um nome próprio numa linguagem na qual ele era aplicado ao que, na vida quotidiana, chamamos «objectos», «coisas» («pedras de construção»).

— «O que significa a palavra 'exactidão'? Se te esperam para o chá às 4.30 e tu chegas quando um bom relógio dá as 4.30, será isso verdadeira exactidão? Ou apenas se poderia falar de exactidão se começassem a abrir a porta no preciso momento em que o relógio começassem a dar as horas? Mas como poderá esse momento ser definido e como poderá ser definido o 'começar a abrir a porta'? Seria correcto dizer, que 'é difícil dizer o que é a verdadeira exactidão, visto que apenas conhecemos aproximações grosseiras'?»

5). Perguntas e respostas: A pergunta, «quantas lajes?» *B* conta-as e responde com o numeral.

Chamaremos aos sistemas de comunicação como 1), 2), 3), 4), 5) «jogos de linguagem». Eles são mais ou menos semelhantes ao que na linguagem comum chamamos jogos. É por meio desses jogos que a língua materna é ensinada às crianças e aqui eles têm o mesmo carácter divertido dos jogos. Não consideramos, contudo, os jogos de linguagem como partes incompletas de uma linguagem, mas como linguagens completas em si mesmas, como sistemas completos da comunicação humana. Para manter presente este ponto de vista é, muitas vezes, útil imaginar essa linguagem simples como constituindo o sistema completo de comunicação de uma tribo, num estádio primitivo da sociedade. Pensem na aritmética primitiva dessas tribos.

Quando o jovem, ou o adulto, aprende o que se poderia chamar linguagens técnicas especiais, por exemplo, o uso de tabelas e diagramas, a geometria descritiva, o simbolismo químico, etc., aprende outros jogos de linguagem. (Observação: A imagem que temos da linguagem materna, rodeada por jogos

de linguagem mais ou menos claramente delimitados, as linguagens técnicas.)

6). Perguntar pelo nome. Introduzimos novas formas de pedras de construção; *B* aponta para uma delas e pergunta, «O que é isto?». *A* responde, «Isto é um...». Mais tarde *A* grita esta nova palavra, por exemplo «aduela», e *B* traz-lhe a pedra. Chamaremos às palavras, «Isto é...», em conjunto com o gesto de apontar, explicação ostensiva ou definição ostensiva. No caso 6) explicava-se um nome genérico, de facto, como sendo o nome de uma forma. Mas podemos perguntar, de modo análogo, pelo próprio de um objecto particular, pelo nome de uma cor, de um número, de uma direcção.

(Observação: O nosso uso de expressões como «nomes de números», «nomes de cores», «nomes de materiais», «nomes de nações» pode derivar de duas fontes distintas. Uma consiste no facto de que poderíamos imaginar as funções dos nomes próprios, dos numerais, das palavras que designam cores, etc., como sendo muito mais idênticas do que na realidade o são. Se o fizermos, somos levados a pensar que a função de todas as palavras é mais ou menos idêntica à função do nome próprio de uma pessoa, ou à de nomes genéricos como «mesa», «cadeira», «porta», etc. A segunda fonte consiste em que, se considerarmos quão fundamentalmente diferentes são as funções de palavras como «mesa», «cadeira», etc., das funções dos nomes próprios, e quão diferentes são também das funções, dos nomes de cores, por exemplo, não veremos qualquer razão para não falarmos também, quer de nomes de números, quer de nomes de direcções. Não com a intenção de dizermos coisas como «os números e as direcções são simplesmente formas diferentes de objectos», mas antes com a intenção de realçarmos a analogia que existe na falta de analogia entre as funções das palavras «cadeira» e «Joãozinho», por um lado, e «leste» e «Joãozinho» por outro.)

7). *B* tem uma tabela em que, em frente à imagens de objectos (por exemplo, uma mesa, uma cadeira, uma chávena, etc.), se encontram signos escritos. *A* escreve um dos signos, *B* procura-o na tabela, olhando ou apontando com o dedo para a figura em frente do signo, e vai buscar o objecto que a imagem representa.

Consideremos agora os diversos tipos de signos que introduzimos. Em primeiro lugar, distingamos frases e palavras. Chamarei frase ⁽¹⁾ a todo o signo completo num jogo de linguagem, sendo os signos que a constituem, palavras. (Trata-se, simplesmente, de uma observação geral e grosseira sobre o modo como utilizarei as palavras «proposição» ⁽¹⁾ e «palavra».) Uma proposição pode ser constituída por uma única palavra. Em 1) os signos «tijolo!», «coluna!» são frases. Em 2) uma frase é constituída por duas palavras. Consoante o papel que as proposições desempenham num jogo de linguagem, distinguiremos entre ordens, perguntas, explicações, descrições, e assim por di ante.

8). Se, num jogo de linguagem semelhante a 1), A grita uma ordem: «laje, coluna, tijolo!» a que B obedece trazendo uma laje, uma coluna e um tijolo, poderíamos, neste caso, falar de três proposições, ou apenas de uma. Se, por ou tro lado,

9). a ordem das palavras indica a B qual a ordem pela qual deve trazer as pedras de construção, diremos que A gritou uma proposição constituída por três palavras. Se, neste caso, a ordem assumisse a forma, «Laje, depois coluna, depois tijolo!» diríamos que ela era constituída por quatro palavras (não por cinco). Podemos perceber facilmente uma semelhança no uso das palavras «um», «dois», «três», etc. e, igualmente, no uso das palavras «laje», «coluna» e «tijolo», etc e, deste modo, distinguir partes do discurso. Em 8) todas as palavras da proposição pertenciam à mesma parte do discurso.

10). A ordem pela qual B tinha de trazer as pedras, em 9), podia ter sido indicada utilizando os ordinais da seguinte forma: «Segundo, coluna; primeiro, laje; terceiro, tijolo!». Temos aqui um caso em que, o que era a função da ordem das palavras numa linguagem, é noutra linguagem, a função de palavras particulares.

Observações do tipo da anterior mostrar-nos-ão a infinita variedade das funções das palavras nas proposições, e será

(1) Aqui, Wittgenstein usa «frase» e «proposição», indiferentemente, no sentido do alemão «Satz» (n.e.).

curioso compararmos o que percebemos nos nossos exemplos, com as regras simples e rigorosas fornecidas pelos lógicos, para a construção de proposições. Se agruparmos as palavras segundo a semelhança das suas funções, distinguindo deste modo partes do discurso, será fácil ver que podem ser adoptadas muitas e diferentes maneiras de classificação. Poderíamos, de facto, imaginar sem dificuldade uma razão para não classificarmos conjuntamente a palavra "um" com as palavras «dois», «três», etc., tal como se segue:

11). Considerem esta variante do nosso jogo de linguagem 2). Em vez de gritar, «Uma laje!», «Um cubo!», etc., A diz apenas «Laje!», «Cubo!», etc., sendo o uso dos ou tros numerais o descrito em 2). Suponham que se ensinava a um homem, habituado a esta forma de comunicação 11), o uso da palavra «um» tal como descrito em 2). Podemos facilmente imaginar que ele se recusaria a classificar «um», conjuntamente com os numerais «2», «3», etc.

(Observação: pensem nas razões a favor e contra a classificação de «0» conjuntamente com outros os cardinais. «O preto e o branco serão cores?» Em que circunstâncias se sentiriam inclinados a responder pela afirmativa e em que circunstâncias pela negativa? — As palavras podem ser comparadas de muitas maneiras às peças de xadrez. Pensem nas várias maneiras de distinguir diferentes tipos de peças no jogo de xadrez (por exemplo, peões e `peças maiores').

Lembrem-se da expressão, «dois ou mais».)

É natural que chamemos aos gestos, como os empregues em 4), ou às imagens como em 7), elementos ou instrumentos da linguagem. (Falamos por vezes de uma linguagem gestual.) Chamarei, às imagens em 7) e a ou tros instrumentos da linguagem cuja função é semelhante, padrões. (Esta explicação, tal como outras que apresentámos, é vaga, e é-o intencionalmente.) Podemos dizer que as palavras e os padrões têm diferentes tipos de funções. Quando utilizamos um padrão, comparamos algo com esse padrão, por exemplo, uma cadeira com a imagem de uma cadeira. Não comparámos uma laje com a palavra «laje». Ao introduzir a distinção, `palavra/padrão', a ideia não era a de estabelecer uma dualidade lógica definitiva. Nós apenas escolhemos dois tipos característicos de instrumentos, a partir da variedade de instrumentos na nossa linguagem. Chamaremos

palavras a «um», «dois», «três», etc. Se em vez desses signos utilizássemos «-», «—», «—», « »», poderíamos chamar padrões a estes. Suponham que, numa linguagem, os numerais eram «um», «um um», «um um um», etc. Deveria chamar-se a «um» uma palavra ou um padrão? O mesmo elemento pode num lugar ser usado como palavra e noutra como padrão. Um círculo poderia ser o nome de uma elipse, ou, por outro lado, um padrão com o qual a elipse deve ser comparada, recorrendo a um método particular de projecção. Considerem também estes dois sistemas de expressão:

12). *A* dá uma ordem a *B* servindo-se de dois símbolos escritos, o primeiro uma mancha de forma irregular e de uma certa cor, por exemplo um círculo verde. *B* traz-lhe um objecto circular e verde.

13). *A* dá uma ordem a *B* servindo-se de um símbolo, uma figura geométrica pintada de uma cor particular, por exemplo, um círculo verde. Em 12), os padrões correspondentes aos nossos nomes de cores e aos nomes de formas são diferentes. Os símbolos em 13) não podem ser considerados como combinações desses dois elementos. Uma palavra entre comas pode ser chamada padrão. Assim na frase «Ele disse `Vai para o diabo'», «Vai para o diabo» é um padrão do que ele disse. Comparem estes casos: a) Alguém diz «Eu assobiei...» (assobiando uma música); b) Alguém escreve, «Eu assobiei».



Uma palavra onomatopaica como «sussurrar» poae ser considerada um padrão. Chamamos a uma grande variedade de processos «comparar um objecto com um padrão». Abrangemos com o nome «padrão» muitos tipos de símbolos. Em 7), *B* compara uma imagem da tabela com os objectos que se encontram perante ele. Mas em que consiste comparar uma figura com o objecto? Suponham que a tabela mostrava: a) uma imagem de um martelo, de alicates, de uma serra e de um escopro; b) por outro lado, imagens de vinte espécies diferentes de borboletas. Imaginem em que consistiria a comparação nestes dois casos e notem a diferença. Comparem com estes casos um terceiro caso c), em que as imagens na tabela representam pedras de construção desenhadas à escala, e a 'comparação exige o recurso a régua e compasso. Suponham que a tarefa que *B* deve executar consiste em trazer um bocado de tecido da cor da

amostra. Como deverão ser comparadas as cores da amostra e do tecido? Imaginem uma série de casos diferentes:

14). *A* mostra a amostra a *B*, que de seguida vai buscar o material `de memória'.

15). *A* dá a *B* a amostra, *B* olha alternativamente para a amostra e para os tecidos nas prateleiras, de entre os quais terá de fazer a sua escolha.

16). *B* põe a amostra sobre cada peça de tecido e escolhe aquela que não consegue distinguir da amostra, aquela em que a diferença entre a amostra e o tecido parece desaparecer.

17). Imaginem, por outro lado, que a ordem tinha sido «Traz um tecido um pouco mais escuro que esta amostra». Em 14), eu disse que *B* vai buscar o tecido `de memória', recorrendo a uma forma de expressão comum. Mas o que pode acontecer num tal caso de comparação `de memória' é de uma grande diversidade. Imaginem alguns casos:

14a). *B* tem presente na sua memória uma imagem quando vai procurar o tecido. Ele olha alternadamente para os tecidos, evocando a sua imagem. Segue este processo com, por exemplo, cinco das peças, dizendo para consigo, nalguns casos, «Muito escuro», e noutros «Muito Claro». Chegado à quinta peça de tecido, pára, diz «eis o que procuro» e tira-a da prateleira.

14b). *B* não tem presente qualquer imagem na sua memória. Olha para quatro peças de tecido, abanando a cabeça perante cada uma delas, sentindo uma espécie de tensão mental. Ao alcançar a quinta peça, esta tensão relaxa-se, ele acena com a cabeça em sinal de concordância e tira a peça.

14c). *B* dirige-se à prateleira sem ter qualquer imagem na memória, olha sucessivamente para cinco peças de tecido e tira a quinta peça.

'Mas a comparação não pode consistir apenas nisto.'

Quando chamamos aos casos anteriores, casos de comparação de memórias, temos a impressão de que a sua descrição é, num certo sentido, insatisfatória ou incompleta. Sentimo-nos inclinados a dizer que a descrição omitiu a característica essencial deste processo, apresentando-nos apenas características acessórias. A característica essencial seria, parece, o que se poderia chamar uma experiência específica de comparação e reconhecimento. É curioso que um exame mais atento de casos de comparação, revele facilmente um grande número de actividades e estados de espírito, todos mais ou menos característicos do acto

de comparar. Isto acontece de facto, quer se trate de uma comparação de memória, quer de uma comparação por recurso a uma amostra. Conhecemos um *grande* número de processos deste tipo, processos esses semelhantes uns aos outros de muitas maneiras diferentes. Juntamos ou aproximamos, por períodos de tempo maiores ou menores, amostras cujas cores pretendemos comparar; olhamos para elas alternadamente ou em simultâneo, colocamo-las sob diferentes tipos de luz, dizemos coisas diversas enquanto fazemos tudo isto, ocorrem-nos à memória imagens, sentimo-nos tensos e relaxados, satisfeitos e insatisfeitos, sentimos de várias maneiras o esforço dos nossos olhos devido ao facto de fixarmos prolongadamente o mesmo objecto, e todas as combinações possíveis destas e de muitas outras experiências. Quanto mais casos destes observarmos e quanto mais atentamente o fizermos, mais dúvidas sentiremos sobre a possibilidade de descobrir uma experiência mental característica da comparação. De facto, se depois de terem examinado *atentamente* diversos casos deste tipo, eu admitisse a existência aí de uma experiência mental peculiar a que poderiam chamar a experiência da comparação e se, face à vossa insistência, eu estivesse disposto a adoptar a palavra «comparação» apenas para casos em que esta sensação peculiar tivesse ocorrido, teriam imediatamente a impressão de que a hipótese de uma experiência peculiar perdera o sentido, visto que esta experiência era classificada lado a lado com um grande número de outras experiências, o que, depois de termos examinado minuciosamente os diversos casos, parece ser o que na realidade constitui o que liga todos os casos de comparação. A «experiência específica» de que tínhamos estado à procura estava destinada a desempenhar o papel que foi assumido pelo conjunto de experiências reveladas pelo nosso exame: nunca foi nossa intenção considerar a experiência específica como sendo apenas uma entre uma quantidade de experiências *mais ou menos* características. (Poderia dizer-se que existem duas maneiras de considerar esta questão: uma por assim dizer, de muito perto, a outra de uma certa distância e através da medição de uma atmosfera peculiar.) Na realidade, descobrimos que o uso que de facto fazemos da palavra «comparação» é diferente daquele que seríamos levados a supor olhando de muito longe. Descobrimos que o que liga todos os casos de comparação é um grande número de semelhanças sobrepostas e, logo que o percebemos, deixamos de nos sentir compelidos a dizer que

todos esses casos devem ter em comum uma qualquer característica. O que prende o barco ao molhe *é* uma corda, e a corda compõe-se de fibras, mas a sua força não deriva de qualquer uma das fibras particulares que a constituem, mas do facto de que existir um grande número de fibras sobrepostas.

‘Mas, no caso 14c), *B* agiu, sem dúvida, de uma maneira inteiramente automática. Se, de facto, apenas se passou o que aí foi descrito, ele desconhecia o que o levou a escolher aquela peça particular de tecido. Não tinha qualquer razão para a escolher. Se escolheu a peça certa, fê-lo do mesmo modo que uma máquina o poderia ter feito’. A nossa primeira resposta é a de que não negámos que *B*, no caso 14c), tinha o que poderíamos chamar uma experiência pessoal, visto que não dissemos que ele não via os tecidos de entre os quais teria de fazer a sua escolha, ou que não via o tecido que escolheu, nem que ele não tinha sensações musculares e tácteis, ou outras semelhantes, enquanto procedia à sua escolha. Ora, qual seria a razão que poderia justificar a sua escolha, tornando-a não automática? (Isto é: Que razão poderemos nós *imaginar*?) Suponho que poderíamos dizer que o oposto, por assim dizer, da comparação automática, o caso ideal da comparação consciente, consistiria em termos presente na memória uma imagem nítida, ou em vermos uma amostra real, e em termos uma sensação específica da impossibilidade de distinguirmos de um modo exacto essa amostra, do tecido escolhido. Suponho que esta sensação peculiar constitui a razão, a justificação, para a escolha. Poderia dizer-se que esta sensação específica liga as duas experiências, a de ver a amostra por um lado, e, por outro, a de ver o tecido. Mas se *é* este o caso, o que é que liga esta experiência específica quer com uma, quer com a outra das duas experiências referidas? Não negamos a possibilidade da intervenção de uma experiência desse tipo, mas ao examiná-la como o acabámos de fazer, a distinção entre automático e não automático já não parece ser tão nítida e definitiva como nos parecia à primeira vista. Não queremos, com isto, dizer que esta distinção perca o seu valor prático em casos particulares se, por exemplo, em circunstâncias particulares, nos perguntarem «Tiraste automaticamente esta peça de tecido da prateleira, ou pensaste no que estavas a fazer?», poderemos ter razões para afirmar que não agimos automaticamente, justificando esta afirmação com o facto de termos olhado cuidadosamente para o tecido, de termos tentado lembrar-nos da imagem do padrão, e de

termos exprimido para nós próprios as nossas dúvidas e decisões. Isto pode, *neste caso particular*, ser encarado como permitindo a distinção entre automático e não automático. Contudo, num outro caso, podemos distinguir a evocação automática de uma imagem da sua evocação não automática, e assim por diante.

Se o nosso caso 14c) vos provocar perplexidade, poderão sentir-se inclinados a perguntar: «Mas *por que motivo* é que ele apenas trouxe esta peça de tecido? Como é que ele a reconheceu como apropriada? O que o levou a reconhecê-la?» — Ao perguntarem 'por que motivo', estão à espera que vos seja apontada a causa ou a razão? Se se trata da causa, é fácil imaginar uma hipótese fisiológica ou psicológica que explique, face às condições dadas, a escolha. A verificação de tais hipóteses cabe às ciências experimentais. Se, por outro lado, esperam que vos seja apontada uma razão, a resposta será: «Não é necessário que a escolha tenha tido uma razão. Uma razão é um passo que precede o passo da escolha. Mas por que motivo deverão todos os passos ser precedidos por outro passo?»

'Mas, nesse caso, *B* não reconheceu de facto o tecido como apropriado.' — Não precisam de incluir 14c) entre os casos de reconhecimento, mas se tomaram consciência do facto de que os processos a que chamamos processos de reconhecimento formam uma grande família com semelhanças sobrepostas, sentir-se-ão provavelmente dispostos a incluir também nesta família o caso 14c). — 'Mas não carece *B*, neste caso, do critério que lhe permite reconhecer o tecido? Em 14a), por exemplo, ele tinha uma imagem presente na memória e reconheceu o tecido que procurava pelo facto de este estar de acordo com a imagem'. Mas teria ele presente no espírito uma imagem deste acordo, com a qual pudesse comparar o acordo entre o padrão e a peça de tecido, para ver se era o acordo certo? E, por outro lado, não lhe poderia ter sido fornecida esta imagem? Suponham, por exemplo, que *A* pretendia que *B* se lembrasse que ele queria era uma peça de tecido exactamente igual à amostra, e não, como provavelmente noutros casos, um tecido ligeiramente mais escuro que a amostra. Não poderia *A*, neste caso, ter fornecido a *B* um exemplo do acordo exigido dando-lhe dois bocados de tecido da mesma cor (por exemplo, como sinal para lembrar o acordo exigido)? Será uma ligação dessas entre a ordem e a sua execução, necessariamente a do último tipo? — E se disserem que, pelo menos em 14b), o relaxamento da tensão lhe permitia reconhecer o

tecido correcto, não seria necessário que ele tivesse presente no espírito uma imagem deste relaxamento para o poder reconhecer como sendo aquele que lhe permitia o reconhecimento do tecido? —

'Mas supondo que *B* traz a peça, como em 14c), e, ao compará-la com o padrão, ela se revela a peça errada?' — Mas isso não poderia ter acontecido também em todos os outros casos? Suponham que em 14a) se descobre que a peça que *B* trouxe não corresponde ao padrão. Não diríamos, em alguns desses casos, que a imagem presente na memória de *B* se tinha alterado, noutros que o padrão ou o tecido se tinham alterado, e ainda noutros que a luz se tinha modificado? Não é difícil inventar casos, imaginar circunstâncias, em que cada uma destas razões pudesse ser invocada. — 'Mas não existirá, no fim de contas, uma diferença essencial entre os casos 14a) e 14c)?' Certamente! Aquela, exactamente, para a qual chamámos a atenção na descrição destes casos.

Em 1), *B* aprendeu a trazer uma pedra de uma certa forma ao ouvir a palavra «coluna!». Poderíamos imaginar que se passou neste caso o seguinte: a palavra gritada trouxe ao espírito de *B* a imagem de uma coluna, como efeito da associação estabelecida, como o dínamos, pelo treino. *B* pega na pedra de construção que é semelhante à sua imagem. — Mas terá sido isto, *necessariamente*, o que aconteceu? Se o treino pudesse trazer, automaticamente, ao espírito de *B*, a ideia ou imagem, por que motivo não seria ele responsável pelas *acções* de *B* sem a intervenção de uma imagem? Isto constituiria apenas uma ligeira mudança do mecanismo associativo. Lembre-se que a imagem que é suscitada pela palavra não resulta de um processo racional (mas se resultasse, isso apenas forçaria o nosso raciocínio a recuar a um estágio anterior), mas que este caso é rigorosamente comparável ao de um mecanismo em que, ao premir-se um botão, se torna visível uma placa de indicador. De facto, este tipo de mecanismo pode substituir o mecanismo de associação.

Classificamos na mesma categoria as imagens mentais de cores, formas, sons, etc., etc., que desempenham um papel na comunicação, através da linguagem, e as manchas de cor realmente vistas, os sons ouvidos.

18). A finalidade do treino no uso de tabelas (como em 7)) pode não ser, apenas, a de ensinar o uso de uma tabela particular,

mas a de habilitar o aluno a usar ou a construir, ele próprio, tabelas com novas correspondências entre signos escritos e imagens. Suponham que a primeira tabela que uma pessoa foi treinada para usar continha as palavras «ma rtelo», «alicate», «serra», «escopro» e as imagens correspondentes. Poderíamos agora acrescentar a imagem de um outro objecto que se encontrasse perante o aluno, uma plaina por exemplo, fazendo-a corresponder à palavra «plaina». A correlação entre a nova imagem e a nova palavra seria por nós estabelecida de uma maneira tão semelhante quanto possível às correlações já presentes na tabela. Poderíamos assim acrescentar, na mesma folha, a nova palavra e a nova imagem, colocando-as, respectivamente, sob as palavras e as imagens precedentes. O aluno será agora encorajado a fazer uso da nova palavra e da nova imagem sem recurso ao treino especial que lhe demos quando o ensinámos a usar a primeira tabela. Estes actos de encorajamento serão de tipos diversos, e muitos deles apenas serão possíveis se o aluno responder, e o fizer de um modo particular. Imaginem os gestos, os sons, etc., de encorajamento que utilizam, quando ensinam um cão a ir buscar uma peça de caça abatida. Imaginem, por outro lado, que tentavam ensinar um gato a fazer o mesmo. Visto que o gato não corresponderá ao vosso encorajamento, a maior parte dos actos de encorajamento que utilizaram quando treinaram o cão tornar-se-ão, neste caso, inúteis.

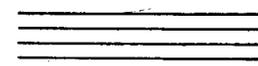
19). O aluno poderia também ser treinado para dar nomes, por si inventados, aos objectos e a trazer os objectos quando os nomes fossem gritados. Dá-se-lhe, por exemplo, uma tabela em que ele encontra imagens de objectos que o rodeiam e, face a estas, espaços em branco. O jogo consistirá em escrever signos, por si inventados, nos espaços em branco em frente de cada uma das imagens e a reagir da maneira anteriormente indicada quando estes signos são utilizados como ordens. Ou então

20). o jogo pode consistir na construção, por *B*, de uma tabela e na execução de ordens dadas em termos desta tabela. Quando se ensina o uso de uma tabela, e a tabela é construída por exemplo, por duas colunas verticais, contendo a da esquerda os nomes, e a da direita as imagens, sendo a correlação entre um nome e uma figura estabelecida por se encontrarem numa mesma linha horizontal, uma característica importante do treino pode ser

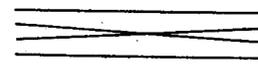
a de fazer o aluno deslizar o dedo da esquerda para a direita, como se estivesse a treinar o traçado de uma série de linhas horizontais. Esse treino pode ser de uma grande utilidade para o ajudar na transição da primeira tabela para os novos registos.

Chamarei às tabelas, às definições ostensivas, e a instrumentos idênticos, regras, de acordo com o uso vulgar. A utilização de uma regra pode ser explicada por uma outra regra.

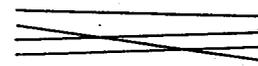
21). Considerem este exemplo: Introduzimos diferentes maneiras de ler tabelas. Cada tabela é constituída por duas colunas de palavras e imagens, como no exemplo supracitado. Em alguns casos, elas devem ser lidas horizontalmente, da esquerda para a direita, isto é, conforme o esquema:



Noutras de acordo com esquemas semelhantes a



ou



etc.

Podemos juntar às nossas tabelas, como regras para a sua leitura, esquemas deste tipo. Não seria possível de novo explicar estas regras recorrendo a outras? Certamente. Por outro lado, será incompleta a explicação de uma regra se não for fornecida qualquer regra para o seu uso?

Introduzimos nos nossos jogos de linguagem a série infinita de números. Mas como é que isto é feito? É óbvio que a analogia entre este processo e o da introdução de uma série de vinte numerais não é igual à existente entre a introdução de uma série de vinte números e a introdução de uma série de dez números. Suponham que o nosso jogo era como 2), mas jogado com séries infinitas de números. A diferença entre ele e 2) não consistiria, simplesmente, no facto de serem utilizados mais números. Isto é, suponham que, na realidade, ao jogarmos o jogo tínhamos efectivamente utilizado, por exemplo, 155 números. O jogo não seria, por esse motivo, aquele que poderíamos ter descrito dizendo que

jogámos o jogo 2), mas utilizando em vez de 10 números, 155. Mas em que consiste a diferença? (Ela quase que parece ria residir no espírito com que os jogos são jogados.) A diferença entre jogos pode encontrar-se, por exemplo, no número de peças utilizado, no número de quadrados do tabuleiro, ou no facto de utilizarmos num caso quadrados e noutro hexágonos, ou em outras razões semelhantes. Ora a diferença entre jogos finitos e infinitos não parece encontrar-se nos instrumentos matemáticos do jogo; visto que teríamos tendência para afirmar que a infinidade não pode expressar-se neles, isto é, que apenas podemos conceber em pensamento, e, por isso, que é através do pensamento que se deve distinguir o jogo finito do jogo infinito. (Se bem que seja estranho que o pensamento se possa exprimir por meio de signos.)

Consideremos dois jogos. Ambos são jogados com cartas numeradas, e o número mais alto ganha a vaza.

22). Um dos jogos joga-se com um número fixo dessas cartas, por exemplo, 32. No outro jogo, é-nos permitido, em certas circunstâncias, aumentar o número de cartas tanto quanto queiramos, recorrendo a bocados de papel em que escrevemos números. Chamaremos limitado ao primeiro jogo e ao segundo ilimitado. Suponham que se jogava uma mão do segundo usando efectivamente 32 cartas. Qual é neste caso a diferença entre jogar uma mão a) do jogo ilimitado e jogar uma mão b) do jogo limitado?

A diferença não será a existente entre uma mão de um jogo limitado com 32 cartas e uma mão de um jogo limitado com um número superior de cartas. O número de cartas utilizado foi, dissémo-lo, o mesmo. Mas encontrar-se-ão diferenças de outro tipo. Por exemplo, o jogo de cartas limitado é jogado com um baralho de cartas normal, enquanto o jogo ilimitado implica o recurso a cartas em branco e lápis. Inicia-se o jogo ilimitado perguntando: «Até onde vamos?» Se os jogadores procuram as regras do jogo num manual, encontrarão a frase «e assim por diante», ou «e assim por diante *ad. inf.*», no final de certas séries de regras. Por conseguinte, a diferença entre as suas mãos a) e b) reside nos instrumentos que utilizamos, embora não se encontre reconhecimento nas cartas com que as jogamos. Mas esta diferença parece trivial, não tocando no essencial. Temos a impressão de que deve existir em qualquer parte uma diferença essencial e importante. Mas se olharem com atenção para o que

se passa quando as mãos são jogadas, verão que apenas podem detectar algumas diferenças de pormenor, cada uma das quais parecerá de valor insignificante. A maneira de dar e jogar as cartas, por exemplo, *pode* em ambos os casos ser idêntica. No decurso da mão a), os jogadores podem considerar o recurso ao aumento do número de cartas, acabando por pôr de lado a ideia. Mas em que consistiu esta consideração? Poderia ser um processo semelhante ao dizer ou para si próprios ou em voz alta: «pergunto a mim mesmo se deveria fazer outra carta». De novo, pode acontecer que nenhuma consideração desse tipo tenha ocorrido ao espírito dos jogadores. É possível que a diferença entre uma mão do jogo limitado e uma mão do jogo ilimitado, resida integralmente no que foi dito antes do jogo ter começado, por exemplo: «vamos jogar ao jogo ilimitado».

‘Mas não será correcto dizer que as mãos de dois jogos diferentes fazem parte de dois sistemas diferentes?’ Sem dúvida. Simplesmente, os factos a que nos referimos, dizendo que elas fazem parte de sistemas diferentes, são muito mais complexos do que poderíamos supor.

Comparemos agora jogos de linguagem, dos quais poderíamos dizer serem jogados com um conjunto limitado de números, com jogos de linguagem que, diríamos, são jogados com a série infinita dos números.

23). Tal como em 2), A ordena a *B* que lhe traga um determinado número de pedras de construção. Os números são os signos «1», «2», ... «9», escritos em cartões. A tem um conjunto destes cartões e dá a ordem a *B* mostrando-lhe um dos cartões e gritando as palavras, «laje», «coluna», etc.

24). Tal como em 23), simplesmente não existe um conjunto de cartões numerados. A série de número 1... 9 é aprendida de cor. Os números são gritados nas ordens e a criança aprende-os repetindo-os.

25). Utiliza-se um ábaco. A regula o ábaco e dá-o a *B* que se dirige para o local onde se encontram as lajes, etc.

26). *B* tem de contar as lajes amontoadas numa pilha. Fá-lo com um ábaco que tem vinte contas. O número de lajes numa pilha nunca é superior a 20. *B* regula o ábaco para a pilha em questão e mostra a *A* o ábaco assim regulado.

27). Como 26). O ábaco tem vinte contas pequenas e uma grande. Se a pilha tem mais do que 20 lajes, move-se a conta grande. (Por conseguinte, a conta grande corresponde de algum modo à palavra «muitas».)

28). Como 26). Se a pilha tem n lajes, sendo n um número compreendido entre 20 e 40, B movimenta $n-20$ contas, mostra a A o ábaco assim regulado e bate uma vez as palmas.

29). A e B utilizam os números do sistema decimal (escritos ou falados) até 20. A criança que aprende esta linguagem, aprende estes números de cor, como em 2).

30). Uma determinada tribo tem uma linguagem do tipo 2). Os números utilizados são os do nosso sistema decimal. Nenhum dos números utilizados parece desempenhar o papel predominante do último número em alguns dos jogos referidos (27), (28). (E-se tentado a acrescentar «embora, evidentemente, se use de facto um número mais alto que todos os outros».) As crianças da tribo aprendem os números do seguinte modo: são-lhes ensinados os signos de 1 a 20 como em 2) e aprendem a contar filas de contas em número não superior a 20, ao ser-lhes dada a ordem: «contem-nas». Quando ao contar o aluno chega a 20, sugere-se-lhe com um gesto que continue, dizendo a criança (pelo menos na maior parte dos casos) «21». De modo análogo, faz-se que as crianças contem até 22 e até números maiores, não desempenhando, nestes exercícios, qualquer número particular o papel predominante de um último número. O último estágio do treino consiste em ordenar à criança que conte um grupo de objectos, em número bastante superior a 20, sem utilizar o gesto para a ajudar a ultrapassar o número 20. Se uma criança não responder ao gesto que lhe sugere a continuação da contagem, é separada das outras e tratada como um louco.

31). Uma outra tribo. A sua linguagem é como a de 30). O número mais alto que se utiliza é o 159. O número 159 desempenha um papel singular na vida desta tribo. Suponhamos que eu dizia: «eles consideram este número como o seu número mais alto». Mas o que é que isto significa? Poderíamos responder: «Eles dizem simplesmente que é o número mais alto»? — Eles utilizam certas palavras, mas como sabemos o que querem

dizer com elas? Um critério para sabermos o que querem dizer consistiria em saber quais as ocasiões em que a palavra que estamos dispostos a traduzir por «mais alto» é usada, ou em saber qual o papel, digamos assim, que esta palavra parece desempenhar na vida da tribo. Na realidade, poderíamos facilmente imaginar que o número 159 é usado nessas ocasiões em associação com gestos e formas de comportamento que nos levariam a dizer que este número desempenha o papel de um limite intransponível, mesmo que a tribo não tivesse uma palavra correspondente à nossa expressão, «o mais alto de todos», e que o critério para determinar o número 159 como o mais alto de todos não consistisse em nada que fosse *dito* acerca do número.

32). Uma tribo tem dois sistemas de contagem. As pessoas aprenderam a contar recorrendo ao alfabeto de A a Z e também ao sistema decimal como em 30). Se alguém tem de contar objectos empregando o primeiro sistema, ordena-se-lhe que conte «*de maneira fechada*», e no segundo caso, «*de maneira aberta*». As palavras «aberto» e «fechado» são também usadas pela tribo para se referir a uma porta aberta ou fechada.

(Observações: 23) é limitado de uma maneira óbvia pelo conjunto de cartas. 24): Note-se a analogia e a ausência de analogia entre o *total limitado* de cartas em 23) e de palavras retidas na memória em 24). Notem que a limitação em 26) reside, por um lado, no *instrumento* (o ábaco de 20 contas) e no seu uso no nosso jogo e, por outro lado (de um modo completamente diferente), no facto de ao jogar-se o jogo nunca ser necessário contar mais de 20 objectos. Em 27), esse último tipo de limitação não existia, mas a conta maior acentuava bastante a limitação dos nossos meios. Será 28) um jogo limitado ou ilimitado? A prática que descrevemos dá-nos como limite o número 40. Sentimo-nos inclinados a dizer que este jogo pode prosseguir indefinidamente, mas lembrem-se de que poderíamos ter também interpretado os jogos anteriores como princípios de um sistema. Em 29), o aspecto sistemático dos números utilizados é ainda mais notável do que em 28). Poderia dizer-se que não existia qualquer limitação imposta pelos instrumentos deste jogo, se não se desse o caso de os números até 20 serem aprendidos de cor. Isto sugere que a criança não é ensinada a '*compreender*' o sistema, que percebemos na notação decimal. No caso da tribo em 30), diríamos certamente que os seus membros são treinados para construir indefinidamente os números, que a aritmética da sua

linguagem não é finita, que a série dos números é para eles infinita. (Apenas dizemos que as pessoas possuem a série infinita dos números, num caso deste tipo, quando os números são construídos indefinidamente'.) 31) poderá mostrar-vos que pode ser imaginada uma grande variedade de casos em que nos sentiríamos inclinados a afirmar que a aritmética da tribo se ocupa de uma série finita de números, mesmo a despeito do facto de a maneira como as crianças são treinadas no uso dos números não sugerir qualquer limite superior. Em 32) os termos «fechado» e «aberto» (que poderiam ser substituídos por «limitado» e «ilimitado» recorrendo a uma ligeira modificação do exemplo) são introduzidos na linguagem da própria tribo. É evidente que, introduzido nesse jogo simples e claramente circunscrito, o uso da palavra «aberto» nada apresenta de misterioso. Mas esta palavra corresponde ao nosso «infinito» e os jogos em que recorremos a esta palavra apenas diferem de 31) pela sua muito maior complexidade. Por outras palavras, o nosso uso da palavra «infinito» é tão *fácil de compreender* quanto o de «aberto» em 31) e a nossa ideia de que o seu sentido é 'transcendente' firma-se num equívoco.)

Poderíamos, de uma maneira geral, dizer que os casos ilimitados se caracterizam pelo facto de não serem jogados com um *número definido* de numerais, mas sim com um *sistema* para construir numerais (indefinidamente). Quando dizemos que alguém possui um sistema para a construção de números, pensamos geralmente numa das seguintes três coisas: a) que lhe foi proporcionado um *treino* semelhante ao descrito em 30), que, de acordo com a nossa experiência, lhe permitirá resolver exercícios do tipo aí mencionado; b) na criação de uma *disposição* a reagir dessa maneira, no espírito ou no cérebro dessa pessoa; c) em proporcionar-lhe uma regra *geral* para a construção de números.

A que é que chamamos uma regra? Considerem o seguinte exemplo:

33). *B* anda de um lado para o outro segundo as regras que *A* lhe fornece.

É-lhe fornecida a seguinte tabela:

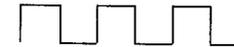
a	→
b	←
c	↑
d	↓

A dá uma ordem constituída pelas letras da tabela, por exemplo: «aacadd». *B* procura as setas correspondentes a cada letra da ordem e desloca-se no sentido indicado; no nosso exem-

plo, da seguinte forma: 

Chamaremos regra à tabela em 33) (ou então «a expressão de uma regra». O motivo que me leva a apresentar estas expressões sinónimas tornar-se-á visível mais tarde.) Não nos sentimos inclinados a chamar regra à própria expressão «aacadd». Ela é sem dúvida a descrição do caminho que *B* deve tomar. Por outro lado, uma descrição desse tipo seria, sob certas circunstâncias, considerada uma regra, por exemplo, no seguinte caso:

34). *B* tem de desenhar vários motivos decorativos lineares. Cada um dos motivos é constituído pela repetição de um elemento que lhe é fornecido por *A*. Assim se *A* lhe dá uma ordem «cada», *B* desenha a seguinte linha:



Penso que, neste caso, deveríamos dizer que «cada» constitui a regra que permite fazer o desenho. Falando de uma maneira geral, a aplicação repetida, número indefinido de casos, caracteriza o que chamamos uma regra. Cf., por exemplo, o caso que se segue, em conjunto com 34):

35). Um jogo em que são utilizadas, num tabuleiro de xadrez, peças de várias formas. Uma regra define o modo como a peça se pode mover. Assim a regra para uma peça particular é «ac», para outra «aca», e assim por diante. A primeira peça pode nesse caso efectuar o seguinte movimento: $_1$ a segunda; Tanto uma fórmula como «ac» como um diagrama correspondente a essa fórmula podem aqui ser chamados regras.

36). Suponham que, depois de o jogo 33) ter sido jogado várias vezes da maneira atrás descrita, ele era jogado com a seguinte modificação: *B* já não olhava para a tabela, mas a leitura das ordens de *A* levava-o a evocar as imagens das setas (por associação) e a agir de acordo com estas setas imaginadas.

37). Depois de ter jogado várias vezes desta maneira, *B* desloca-se de acordo com a ordem escrita, tal como o teria feito se tivesse olhado para as setas ou se as tivesse imaginado, mas sem que na realidade qualquer imagem desse tipo intervenha. Imaginem mesmo esta variante:

38). Ao treinar-se *B* para obedecer a uma ordem escrita, mostra-se-lhe uma vez a tabela de 33), resultando daí a sua obediência às ordens de *A* sem qualquer outra intervenção da tabela, da mesma maneira que o fazia em 33), recorrendo em cada ocasião à tabela.

Poderíamos dizer que, em cada um destes casos, a tabela 33) é uma regra do jogo. Mas, em cada um deles, esta regra desempenha um papel diferente. Em 33), a tabela é um instrumento utilizado no que poderíamos chamar a *prática do jogo*. Em 36) é substituído pelo mecanismo de associação. Em 37), até este vestígio da tabela desaparece da prática do jogo, e em 38) a tabela é apenas notoriamente um instrumento para o *treino* de *B*.

Mas imaginem este outro caso:

39). Um certo sistema de comunicação é utilizado por uma tribo. Descrevê-lo-ei, dizendo que ele é semelhante ao nosso jogo 38), excepção feita ao facto de não ser utilizada para o treino qualquer tabela. O treino *poderia* ter consistido em guiar várias vezes o aluno ao longo do caminho que se pretendia que ele seguisse. Mas poderíamos também imaginar um caso:

40). Em que até mesmo este treino se mostra desnecessário, em que, como o poderíamos dizer, a simples visão das letras abcd produziu naturalmente um impulso a movermo-nos da maneira descrita. Este caso parece, à primeira vista, surpreendente. Parece-nos estar a supor um funcionamento extremamente invulgar da mente. Podemos perguntar, «Como diabo saberá ele para onde se deve mover quando lhe é mostrada a letra *A*?» Mas não será a reacção de *B* neste caso a mesma que descrevemos em 37) e 38), e, na realidade, não será esta a nossa reacção normal quando, por exemplo, ouvimos e obedecemos a uma ordem? É que o facto de o treino *preceder*, em 38) e 39), a execução da ordem, não modifica o processo de execução. Por ou tras palavras, o «estranho mecanismo mental» pressuposto em 40) não é senão o que

pressupusemos ser originado pelo treino em 37) e 38). 'Mas *poderá* esse mecanismo ser inato?' Mas não admitiram sem dificuldade que *esse* mecanismo, era inato em *B*, que lhe permitia responder ao treino da maneira como o fazia? E lembra-se que a regra ou explicação dada pela tabela 33) para os signos abcd não era, na sua essência, definitiva, e de que poderíamos ter recorrido a uma tabela para o uso de tais tabelas, e assim por diante. (Cf. 21)).

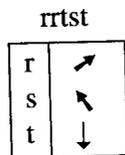
Como se poderia explicar a alguém a maneira de executar a ordem, «Vai por aqui!» (apontando com uma seta para a direcção a seguir)? Não poderia isto querer indicar a direcção oposta à da seta? Não residirá na posição de outra seta a explicação de como seguir a indicação dada por qualquer seta? Como considerariam a seguinte explicação: Alguém diz, «Se eu apontar nesta direcção (apontando com a sua mão direita) quero com isto dizer que este é o caminho que deves seguir (apontando com a sua mão esquerda na mesma direcção)?» Isto apenas vos mostra a que extremos chega a variação do uso dos signos.

Voltemos a 39). Alguém visita a tribo e observa o uso que ela faz dos signos na sua linguagem. Descreve a linguagem dizendo que as suas frases são formadas pelas letras abcd utilizadas segundo a tabela (de 33). Percebemos que a expressão, «joga-se um jogo de acordo com tal e tal regra» não é apenas usada na variedade de casos exemplificados por 36), 37) e 38), mas até mesmo em casos em que a regra não é um instrumento do treino, nem da prática do jogo, mas se encontra com ele relacionada da mesma maneira que a nossa tabela se encontra relacionada com a prática do nosso jogo 39). Poderia, neste caso, considerar-se a tabela como uma lei natural descritiva do comportamento das pessoas desta tribo. Ou poderíamos dizer que a tabela é um registo pertencente à história natural da tribo.

Notem que no jogo 33) eu fiz uma distinção nítida entre a ordem a ser executada e a regra empregue. Em 34), por outro lado, chamámos regra à frase «cada» que era a regra. Imaginem também esta variante:

41). O jogo é semelhante a 33), mas o aluno não é apenas treinado no uso de uma única tabela; o treino visa habilitar o aluno a utilizar qualquer tabela em que se estabeleça a correspondência entre letras e setas. Com isto, quero apenas dizer que o treino é de um tipo especial, análogo nos seus traços gerais ao

descrito em 30). Referir-me-ei a um treino mais ou menos semelhante ao de 30), como um «*treino geral*». Os treinos gerais formam uma família cujos membros diferem muito uns dos outros. O que tenho agora em mente consiste sobretudo: a) num treino relativo a uma série limitada de acções, b) em fornecer ao aluno uma orientação que lhe permita alargar esta série, e c) em exercícios e testes fortuitos. Depois do treino geral a ordem deverá consistir num signo deste tipo:



O aluno executa-a movendo-se da seguinte forma:



Suponho que, neste caso, diríamos que a tabela, a regra, *faz parte* da ordem.

Notem que não estamos a dizer 'o que é uma regra', mas apenas a apresentar diferentes aplicações da palavra «regra»: e fazêmo-lo, seguramente, mostrando aplicações das palavras «expressão de uma regra».

Notem também que, em 41), não há uma razão clara que se oponha a que se chame frase ao símbolo apresentado, embora *pudéssemos* distinguir nele a frase e a tabela. O que neste caso nos incita mais particularmente a fazer esta distinção é a escrita linear da parte exterior à tabela. Embora, de certos pontos de vista, o carácter linear da frase devesse ser considerado como meramente externo e não essencial, esta característica e outras semelhantes desempenham um papel eminente no que, como lógicos, nos sentimos inclinados a afirmar sobre as frases e as proporções. Assim se concebermos o símbolo em 41) como uma unidade, isto pode levar-nos a compreender aquilo com que uma frase se *pode* parecer.

Consideremos agora os dois jogos seguintes:

42). A dá ordens a *B*: estas consistem em pontos e traços escritos e *B* executa-as dançando de uma maneira particular.

Assim, ordem «—.» deve ser executada com um passo e um salto alternadamente; a ordem «.- - -» fazendo dois saltos seguidos de três passos alternadamente, etc. O treino para este jogo é 'geral', no sentido explicado em 41); e, gostaria de acrescentar, «As ordens dadas não se referem a uma série limitada. Elas abrangem combinações de qualquer número de pontos e traços». Mas que significará dizer-se que as ordens não se referem a uma série limitada? Não será isto um disparate? Sejam quais forem as ordens dadas, na prática do jogo elas constituem a série limitada. Bem, o que eu queria dizer com «As ordens não se referem a uma série limitada» era que, nem no ensino do jogo, nem na sua prática, é desempenhado um papel 'predominante' por uma limitação da série (ver 30), ou, se se quiser, que o alcance do jogo (será supérfluo dizer que ele é limitado) é apenas o alcance da sua prática efectiva ('acidental'). (O nosso jogo é deste modo como o de 30). Comparemos este jogo como que se segue:

43). As ordens e a sua execução são como em 42); mas apenas são utilizados os seguintes três símbolos: «-», «.-», «. -». Dizemos que, ao executar a ordem em 42), *B* é orientado pelo signo que lhe foi dado. Mas, se nos perguntarmos se os três símbolos em 43) orientam *B* na execução das ordens, parece-nos ser possível responder tanto pela afirmativa como pela negativa, dependendo do modo como encaramos a execução das ordens.

Se tentarmos decidir sobre se *B* é ou não orientado em 43) pelos símbolos, tenderemos a apresentar respostas como as que se seguem: a) *B* é orientado se não se limitar a olhar para uma ordem, por exemplo «. - -», como um todo, agindo em seguida, mas se a ler 'palavra a palavra' (sendo as palavras utilizadas na nossa linguagem, «.» e «-») e agir consoante as palavras que leu.

Poderíamos tornar estes casos mais claros se imaginássemos que a leitura 'palavra a palavra' consistia em apontar sucessivamente, com um dedo, para cada uma das palavras da frase, em vez de indicar esta de imediato na sua totalidade, apontando, por exemplo, para o seu início. E imaginaremos, por uma questão de simplicidade, que o 'agir consoante as palavras' consiste em agir (dando passos ou saltando) sucessivamente, depois da leitura de cada uma das palavras da frase. — b) *B* é orientado, se experimentar um processo consciente que estabelece uma relação entre o apontar para uma palavra e o saltar ou dar um passo. Poderia-

mos imaginar esta relação de muitas maneiras diferentes. *B*, por exemplo, possui uma tabela em que um traço corresponde à imagem de um homem a dar um passo e um ponto à imagem de um homem a saltar. Nesse caso, os actos conscientes que relacionam a leitura da ordem com sua execução, poderão consistir na consulta da tabela, ou na consulta de uma imagem da tabela presente na memória, recorrendo à 'visualização mental'. c) *B* é orientado se não se limitar a reagir à visão de cada uma das palavras da ordem, mas sentir o esforço peculiar que se liga à «tentativa de recordar o que o signo significaria» e se, para além disso, sentir a diminuição desse esforço, quando o sentido, a acção correcta, lhe vier ao espírito.

Todas estas explicações dão a impressão de serem, de um modo peculiar, insatisfatórias e é a limitação de nosso jogo que as torna insatisfatórias. Isto encontra expressão na explicação de que *B* seria orientado pela combinação particular de palavras numa das nossas três frases, se *pudesse ter também* executado ordens constituídas por outras combinações de pontos e traços. E, se dizemos isto, parece-nos que a 'capacidade' para executar outras ordens é um estado particular da pessoa que executa as ordens de 42). E, ao mesmo tempo, não encontramos seja o que for, neste caso, que pudéssemos considerar como um tal estado.

Vejamos qual o papel desempenhado, na nossa linguagem, pelas palavras «poder» ou «ser capaz de». Considerem os seguintes exemplos:

44). Imaginem que as pessoas utilizam para um qualquer fim uma espécie de instrumento ou ferramenta, constituído por um quadro com uma ranhura, que permite o movimento de uma cavilha. Quem se serve desse instrumento fá-lo fazendo deslizar a cavilha pela ranhura. Existem quadros com ranhuras direitas, circulares, elípticas, etc. A linguagem das pessoas que utilizam este instrumento possui expressões para a descrição da actividade de fazer deslizar a cavilha na ranhura. Fala-se de movimento circular, em linha recta, etc. Essas pessoas têm também meios para a descrição do quadro utilizado. Fazem-no da seguinte forma: «Este é um quadro em que a cavilha *pode* ser movida em círculo». Poderia, neste caso, chamar-se à palavra «pode», um operador, por meio do qual a forma de expressão que descreve uma acção é transformada numa descrição do instrumento.

45). Imaginem um povo cuja linguagem não tenha frases da forma «o livro está na gaveta» ou «a água está no copo», mas que, em todas as circunstâncias em que utilizaríamos essas formas, se expressa da seguinte forma: «O livro pode ser tirado da gaveta», «A água pode ser tirada do copo».

46). Uma actividade dos homens de uma certa tribo é a testarem a dureza de varas. Fazem-no tentando dobrá-las com as mãos. Na sua linguagem têm expressões da forma, «Esta vara pode ser facilmente dobrada», ou «Esta vara pode ser dobrada com dificuldade». Utilizam estas expressões tal como nós utilizamos «Esta vara é flexível», ou «Esta vara é dura». Quero com isto dizer que não utilizam a expressão, «Esta vara pode ser facilmente dobrada» tal como nós utilizaríamos a frase, «dobro esta vara com facilidade». Eles usam antes a sua expressão de um modo que nos levaria a dizer que estão a descrever um estado da vara. Isto é, usam frases do tipo, «Esta cabana é feita de varas que podem ser facilmente dobradas» (Pensem no modo como formamos adjectivos a partir de verbos acrescentando-lhes o sufixo «vel», por exemplo, «deformável».)

Poderíamos, assim, dizer que, nos últimos três casos, as frases da forma «tal ou tal coisa pode acontecer» descreviam o estado de objectivos, mas existem grandes diferenças entre estes exemplos. Em 44), vimos com os nossos olhos o estado descrito. Vimos que o quadro tinha uma ranhura circular ou direita, etc. Em 45), — pelo menos em algumas circunstâncias era isto que se passava — podíamos ver os objectos na caixa, a água no copo, etc. Em tais casos, usamos a expressão «estado de um objecto», de tal modo que a ela corresponde o que se poderia chamar uma experiência sensorial estacionária.

Quando, por outro lado, falamos do estado de uma vara em 46), notem que a este 'estado' não corresponde uma experiência sensorial particular, que subsista enquanto o estado subsistir. Em vez disso, o critério que define se algo se encontra neste estado consiste em certos *testes*.

Podemos dizer que um carro anda a 40 quilómetros por hora mesmo que ele só tenha andado durante meia hora. Podemos explicar a nossa forma de expressão dizendo que o carro anda com uma velocidade que lhe permite percorrer 40 quilómetros numa hora. E aqui de novo sentimo-nos inclinados a falar da velocidade do carro como de um estado do seu movimento.

Penso que não usaríamos esta expressão se não tivéssemos outras 'experiências do movimento', para além das que respeitam ao facto de um corpo estar num determinado lugar a uma certa hora e noutra lugar noutra altura; se, por exemplo, as nossas experiências do movimento fossem do tipo das que temos quando constatamos que o ponteiro das horas de um relógio se moveu de um ponto para outro do mostrador.

47) Uma tribo dispõe na sua linguagem, de ordens para a execução de certas acções em combate, como, por exemplo, «Dispara!», «Corre!», «Rasteja!», etc. Têm também uma maneira de descrever a constituição física de um indivíduo. Tal descrição apresenta a forma «Ele pode correr depressa», «Ele pode lançar longe a sua lança». O que justifica a minha afirmação de que estas frases são descrições da constituição física do indivíduo, é o uso que a tribo faz de frases com esta forma. Assim, se virem um homem com pernas musculosas, mas privado, como o diríamos, do seu uso por uma qualquer razão, dizem que ele é um homem que pode correr depressa. Descrevem a imagem desenhada de um homem com os bíceps volumosos como representando um homem «que pode lançar longe a sua lança».

48). Os homens de uma tribo são submetidos a uma espécie de exame médico antes de partirem para a guerra. O examinador fá-los passar por uma série de testes padronizados. Fá-los levantar certos pesos, balançar os braços, saltar, etc. Os resultados do exame são, em seguida, apresentados sob a forma «Fulano pode lançar uma lança» ou «pode atirar um *boomerang*» ou «está apto a perseguir o inimigo», etc. Não existem, na linguagem desta tribo, expressões específicas para as actividades realizadas nos testes; estas são apenas referidas como os testes para certas actividades guerreiras.

É importante notar, no que respeita a este exemplo e a outros que apresentamos, que se pode pôr como objecção à descrição que damos da linguagem de uma tribo, o facto de nos exemplos que apresentamos da sua linguagem os fazermos falar Português, pressupondo já desse modo o pano de fundo da língua portuguesa, isto é, os nossos sentidos habituais das palavras. Assim, se eu disser que, numa certa linguagem, não há um verbo específico para «saltar», mas que nesta linguagem se utiliza, substi-

tuindo-o, a forma «fazer o teste para atirar o *boomerang*», poderá perguntar-se como é que eu o caracterizei o uso das expressões «fazer um teste para» e «atirar o *boomerang*», de modo a que se justifique a substituição das palavras originais sejam elas quais forem, por estas expressões portuguesas. A isto devemos responder que apenas apresentámos uma descrição muito superficial das práticas das nossas linguagens fictícias, em alguns casos apenas lhes fizemos alusão, mas que facilmente se podem tornar mais completas estas descrições. Assim, em 48), eu podia ter dito que o examinador utiliza as ordens para fazer que os homens se submetam aos testes. Todas estas ordens começam por uma expressão particular, que poderia traduzir pelas palavras portuguesas «Faz o teste», seguindo-se a esta expressão outra que é usada para certas acções em situações reais de combate. Assim, existe uma ordem à qual os homens obedecem atirando os seus *boomerangs* e que, por conseguinte, eu deveria traduzir por «atirem os *boomerangs*». Para além disso, se um homem relata ao seu chefe uma batalha, ele usa de novo a expressão que traduzi por «atirar um *boomerang*», desta vez como parte de uma descrição. Ora o que é característico de uma ordem, ou uma descrição, ou uma pergunta, etc., é — como o dissémos já — o papel que a expressão oral destes signos desempenha na prática global da linguagem. Isto significa que a tradução correcta de uma palavra da língua da nossa tribo, numa palavra portuguesa, depende do papel que essa palavra desempenha na vida global da tribo: das ocasiões em que é usada, das expressões de emoção que geralmente desperta ou que levam a que ela seja proferida, etc, etc. Como exercício, perguntam a vocês próprios: Em que circunstâncias diriam que uma palavra pronunciada pelas pessoas da tribo é uma saudação? Em que casos diriam que corresponde ao nosso «Adeus», ou ao nosso «Como está?» Em que circunstâncias diriam que uma palavra de uma língua estrangeira corresponde ao nosso «talvez?» — às nossas expressões de dúvida, de confiança, de certeza? Verificarão que, na maioria dos casos, embora não em todos, as justificações para considerar algo como uma expressão de dúvida, de convicção, etc., consistem em descrições de gestos, de expressões faciais e, até mesmo, do tom de voz. Recordem agora que as experiências pessoais de uma emoção são, em parte, experiências rigorosamente localizadas; visto que, se eu carregar o olhar em sinal de cólera, sinto a tensão muscular do franzir de sobrancelhas na testa e, se chorar, as

sensações em volta dos meus olhos são, obviamente, parte, e uma parte importante, do que sinto. Isto é, segundo penso, o que William James queria dizer ao afirmar que um homem não chora porque está triste, mas que está triste porque chora. A razão para este ponto não ser, frequentemente, compreendido, reside em pensarmos a expressão oral de uma emoção como se ela fosse uma espécie de expediente artificial para fazer que os outros saibam que a sentimos. Ora, não existe um limite preciso entre esses 'expedientes artificiais' e o que se poderia chamar as expressões naturais da emoção. Cf. a este respeito: a) chorar, b) levantar a voz quando se está encolerizado, c) escrever uma carta encolerizada, d) chamar um criado que se pretende repreender.

49) Imaginem uma tribo cuja linguagem tem uma expressão correspondente à nossa «ele fez isto e aquilo», e outra expressão correspondente à nossa «ele pode fazer isto e aquilo», sendo, contudo, esta última expressão usada apenas onde o seu uso se justifica pelo mesmo facto que justificaria a primeira expressão. Ora, o que me permitirá fazer esta afirmação? Eles têm uma forma de comunicação que poderíamos chamar narração de acontecimentos passados, em virtude das circunstâncias em que é empregue. Existem também circunstâncias em que poríamos questões do tipo «fulano pode fazer isto?» e lhes responderíamos. Tais circunstâncias podem ser descritas, por exemplo, dizendo que um chefe escolhe homens adequados para uma determinada acção, por exemplo, atravessar um rio, subir uma montanha, etc. Não considerarei como critério da «escolha, pelo chefe, de homens adequados para esta acção», o que ele diz, mas apenas os outros aspectos característicos da situação. O chefe faz, nestas circunstâncias, uma pergunta que, pelo menos no que respeita às suas consequências práticas, teria de ser traduzida pela nossa «Fulano pode atravessar este rio a nado?» Esta pergunta, contudo, apenas obtém uma resposta afirmativa daqueles que de facto já atravessaram este rio a nado. Esta resposta não é dada nas mesmas palavras que, em circunstâncias que caracterizam a narração, ele utilizaria para dizer ter atravessado o rio a nado, mas nos termos da pergunta posta pelo chefe. Por outro lado, esta não é a resposta dada em casos nos quais, seguramente, daríamos a resposta «Eu posso atravessar o rio a nado», se, por exemplo, eu tivesse feito travessias mais difíceis embora não tendo atravessado a nado este rio em particular.

Convirá perguntar se as duas frases «ele fez isto e aquilo» e «ele pode fazer isto e aquilo» têm nesta linguagem o mesmo sentido, ou então se terão diferentes sentidos. Se pensarem nisso, algo vos instigará a responderem pela afirmativa e algo pela negativa. Isto apenas revela que a pergunta não tem, aqui, um sentido claramente definido. A única coisa que posso dizer é, que se o facto de eles dizerem apenas «ele pode...», se já o fez..., é o critério que nos possibilita afirmarmos que o sentido é o mesmo, então as duas expressões têm o mesmo sentido. Se as circunstâncias em que a expressão é usada forem responsáveis pelo seu sentido, os sentidos são diferentes. O uso que se faz da palavra «poder» — a expressão de possibilidade em 49) — pode lançar luz sobre a ideia de que o que pode acontecer deve ter acontecido antes (Nietzsche). Será também interessante examinar, à luz dos nossos exemplos, a afirmação de que o que acontece pode acontecer.

Antes de prosseguirmos com as nossas considerações sobre o uso da 'expressão de possibilidade', tentemos fazer uma ideia mais clara daquele domínio da nossa língua em que se dizem coisas acerca do passado e do futuro, isto é, sobre o uso de frases que contêm expressões do tipo «ontem», «há um ano», «daqui a cinco minutos», «antes de eu ter feito», etc. Considerem o seguinte exemplo:

50). Imaginem como poderia ser treinada uma criança na prática da «narração de acontecimentos passados». Se ria, primeiro, treinada para pedir certas coisas (para dar ordens por assim dizer. Ver 1)). Parte deste treino consistia no exercício de 'atribuir nomes às coisas'. Ela aprendeu assim a chamar (e a pedir) uma dúzia dos seus brinquedos. Suponham agora que ela brincou com três deles (por exemplo, uma bola, uma vara, e um guizo), que em seguida os brinquedos lhe são tirados e que o adulto diz uma frase deste tipo; «ela tinha uma bola, uma vara, e um guizo». Em circunstâncias semelhantes o adulto interrompe a sua enumeração e leva a criança a completá-la. Noutra ocasião, talvez ele diga apenas, «ela tinha...» e deixe à criança a tarefa de fazer a enumeração completa. Ora, a maneira de 'levar a criança a continuar' pode ser a seguinte: ele interrompe a sua enumeração com uma expressão facial e um tom de voz mais alto, que poderíamos considerar como sinais de expectativa. Tudo depende, então de a criança reagir ou não a este 'incitamento'. Ora, existe

uma estranha má interpretação que estamos sujeitos a fazer, e que consiste em considerar os 'meios visíveis' que o professor utiliza para levar a criança a continuar, como o que poderíamos chamar meios indirectos para se fazer compreender pela criança. Encaramos o caso como se a criança já possuísse uma linguagem na qual pensa, sendo a tarefa do professor a de a levar a descobrir o sentido do que lhe pretende dizer no domínio dos sentidos presentes ao espírito da criança, como se a criança pudesse colocar-se a si própria, na sua linguagem privada, uma pergunta do tipo, «quererá ele que eu continue, ou que repita o que ele disse, ou será outra coisa que alquer?» (Cf. com 30).)

51). Um outro exemplo de um tipo primitivo de narração de acontecimentos passados: habitamos uma área em que a paisagem apresenta pontos de referência característicos sobre a linha do horizonte. E, por conseguinte, fácil recordar o lugar em que o sol nasce numa dada estação do ano, ou o lugar sobre o qual ocupa o ponto mais alto da sua trajectória, ou o lugar em que se põe. Dispomos de algumas imagens características do sol em diferentes posições na nossa paisagem. Chamemos a esta série de imagens a série do sol. Dispomos, também, de algumas imagens características das actividades de uma criança: deitada na cama, levantando-se, vestindo-se, comendo o almoço, etc. Chamarei a esta série, as imagens da vida. Suponho que a criança, no decurso das suas actividades, diárias vê frequentes vezes a posição do sol. Chamamos a atenção da criança, quando esta se encontra ocupada numa determinada actividade, para a posição que o sol ocupa. Seguidamente, mostramos-lhe desenhos, representando tanto a actividade que a ocupava como a posição ocupada pelo sol nessa altura. Podemos assim fazer o relato tosco do dia vivido pela criança mostrando uma fila de imagens da vida, e por cima desta uma fila do que chamei a série do sol, correspondendo-se as imagens, uma a uma, correctamente. Deixaremos então a criança completar esse relato por imagens, que não terminaremos. E gostaria de acrescentar que esta forma de treino (ver 50) e 30)) é um dos importantes traços característicos do uso da linguagem, ou do pensamento.

52). Uma variante de 51). No quarto das crianças há um grande relógio que, por uma questão de simplicidade, imaginaremos provido unicamente de um ponteiro das horas. A história

do dia da criança é narrada como no caso anterior, mas não existe uma série do sol; em vez dela recorremos aos números do mostrador que escrevemos em frente de cada uma das imagens da vida.

53). Notem que poderia existir um jogo semelhante em que, como o poderíamos dizer, o tempo estava também envolvido e que consistiria simplesmente em mostrar um série de imagens da vida. Podemos jogar este jogo com a ajuda de palavras, que corresponderiam às nossas «antes» e «depois». Podemos dizer, neste sentido, que 53) implica as ideias de antes e depois, mas não a ideia de uma medição do tempo. Facilmente passaríamos, desnecessário será dizê-lo, das narrações de 51), 52) e 53) às narrações por palavras. Algumas pessoas que tenham em atenção formas de narração deste tipo, poderão provavelmente pensar que, nelas, não está ainda presente de todo a genuína ideia de tempo, mas apenas um seu substituto grosseiro, as posições de um ponteiro de relógio e coisas do mesmo género. Ora, se um homem afirmasse que a ideia de cinco horas não supõe um relógio, que este é apenas o instrumento grosseiro que indica quando são cinco horas, ou que existe uma ideia de hora independente de um instrumento de medição do tempo, eu não o contradiria, mas pedir-lhe-ia que me explicasse qual o uso que faz dos termos «hora» ou «cinco horas». Se esse uso não envolvesse um relógio, seria um uso diferente, e eu perguntar-lhe-ia qual o motivo que o levava a utilizar os termos «cinco horas», «hora», «muito tempo», «pouco tempo», etc. por referência a um relógio em alguns casos e, noutro casos, independentemente dessa referência; será, talvez, em virtude da existência de certas analogias entre os dois usos, mas temos agora dois usos destes termos e não há qualquer razão para afirmar que um deles é menos puro, ou real, que o outro. O exemplo que se segue permitirá aclarar este aspecto:

54). Se ordenarmos a alguém «diz um número, qualquer que te ocorra», numa maneira geral a pessoa pode obedecer-nos imediatamente. Suponham que se verificava que os números assim ditos se tornavam maiores, com qualquer pessoa normal, à medida que o dia passava; um homem começa todas as manhãs com um número pequeno e alcança o maior número antes de adormecer à noite. Considerem o que poderia levar a que se

chamasse às reacções descritas «um meio de medir o tempo», ou até mesmo a que se dissesse que elas são os *verdadeiros* sinais indicadores da passagem do tempo, sendo os relógios de sol, etc., apenas indicadores indirectos. (Examinem a afirmação de que o coração humano é o único relógio verdadeiro.)

Consideremos agora outros jogos de linguagem em que figuram expressões temporais.

55). Isto resulta de 1). Se for dada uma ordem como «laje!», «coluna!», etc., *B* é treinado para a executar imediatamente. Introduzimos agora um relógio neste jogo, é dada uma ordem e treinamos a criança para não a executar até que o ponteiro do nosso relógio atinja um ponto que anteriormente tínhamos indicado apontando com o dedo. (Isto pode ser feito, por exemplo, do seguinte modo: ensina-se primeiro a criança a executar imediatamente a ordem. Em seguida dá-se a ordem mas impede-se a sua execução retendo a criança e libertando-a apenas quando o ponteiro do relógio atingir o ponto do mostrador para o qual tínhamos antes apontado.)

Poderíamos, chegados a este ponto, introduzir uma palavra do tipo «agora». Dispomos, neste jogo, de dois tipos de ordens, as ordens utilizadas em 1) e ordens constituídas por essas conjuntamente com um gesto indicativo de um ponto no mostrador do relógio. De modo a tornar mais explícita a distinção entre dois tipos, podemos pensar um signo particular às ordens do primeiro tipo e dizer, por exemplo, «laje, agora!».

Não seria agora difícil descrever jogos de linguagem com expressões como «daqui a cinco minutos», «há meia hora».

56). Examinemos agora o caso de uma *descrição* do futuro, uma previsão. Poderia, por exemplo, despertar-se a tensão da expectativa numa criança mantendo a sua atenção centrada, por um período considerável de tempo, em sinais luminosos de trânsito cujas cores mudassem periodicamente. Temos também perante nós um disco vermelho, um verde, e um amarelo e apontamos alternadamente para um destes discos, como meio de prever a cor que irá aparecer a seguir. Não é difícil imaginar outros desenvolvimentos deste jogo.

Ao considerarmos estes jogos de linguagem, não nos deparamos com as ideias de passado, futuro e presente no seu aspecto problemático e quase misterioso. Qual é este aspecto e como é que ele surge, pode ser quase caracteristicamente exemplificado

se examinarmos a questão «para onde vai o presente quando se torna passado, e onde se encontra o passado?» — Em que circunstâncias é que esta questão é para nós sedutora? Em certas circunstâncias não o é e deveríamos rejeitá-la, visto que não tem sentido.

É claro que se estivermos preocupados com circunstâncias em que as coisas fluem próximo de nós, como toros de madeira arrastados pela água de um rio, esta questão surgirá muito facilmente. Num tal caso podemos dizer que os toros que *já passaram* por nós se encontram rio abaixo à esquerda e que os toros que *irão passar* por nós se encontram rio acima à direita. Utilizamos depois esta situação como um símile de todos os acontecimentos temporais, chegando até a incorporá-la na nossa linguagem, como quando dizemos que 'o presente passa por nós' (um toro passa por nós), 'o futuro há-de vir' (há-de vir um toro). Falamos do correr dos acontecimentos; mas também do correr do tempo — o rio onde flutuam os toros.

Eis aqui uma das fontes mais férteis da perplexidade filosófica: falamos da entrada de qualquer coisa no meu quarto como algo que há-de acontecer e também da futura ocorrência deste acontecimento.

Dizemos, «acontecerá *algo*», e também «aproxima-se algo de mim»; referimo-nos ao toro como «algo», mas também ao movimento do toro na nossa direcção.

Podemos, assim, acontecer que não sejamos capazes de nos libertarmos das implicações do nosso simbolismo, o qual parece admitir uma pergunta como «para onde é que vai a chama de uma vela quando a apagamos?», «para onde vai a luz?», «para onde vai o passado?» O nosso simbolismo obcecou-nos. Poderemos afirmar que somos conduzidos à perplexidade por uma analogia que nos arrasta irresistivelmente. E isto acontece também quando o sentido da palavra «agora» nos surge envolvido numa luz enigmática. No nosso exemplo 55), parece que a função de «agora» não é de nenhum modo comparável à função de uma expressão como «cinco horas», «meio-dia», «a hora a que o sol se põe», etc. Poderia chamar a este último grupo de expressões, «especificações de tempos». Mas a nossa linguagem vulgar usa a palavra «agora» e especificações de tempo em contextos semelhantes. Dizemos assim:

«O sol põe-se às seis horas».

«O sol está a pôr-se agora».

Temos tendência para dizer que tanto «agora» como «seis horas» `se referem a momentos exactos do tempo'. Este uso das palavras produz uma perplexidade que pode ser expressa na pergunta «O que é o `agora'? — visto que se trata de um momento do tempo e, contudo, não se pode dizer que ele seja, quer o `momento em que falo', quer `o momento em que o relógio bate as horas', etc., etc.» A nossa resposta é: A função da palavra «agora» é completamente diferente da de uma especificação do tempo. Vê-lo-emos facilmente se examinarmos o papel que esta palavra de facto desempenha no nosso uso da linguagem, mas esse papel permanecerá pouco claro se, em vez de examinarmos o *jogo de linguagem na sua totalidade*, tomarmos a penas em consideração os contextos, as frases da linguagem em que a palavra é usada. (A palavra «hoje» não é uma data, e também não é de algum modo semelhante a uma data. Não difere de uma data como um martelo difere de um malho, mas sim como o martelo difere de um prego; e podemos dizer com toda a certeza que existe uma relação, tanto entre um martelo e um malho, como entre um martelo e um prego.)

Tem-se tendido a afirmar que «agora» é o nome de um momento do tempo e isto, é claro, corresponderia a dizer que «aqui» é o nome de um lugar, «isto» o nome de uma coisa, e «eu» o nome de um homem. (Poderia também ter-se dito, é claro, que «há um ano» era o nome de uma porção de tempo, «além» o nome de um lugar, e «você» o nome de uma pessoa.) Mas nada é mais dissemelhante que o uso da palavra «isto» e o uso de um nome próprio — refiro-me *aos jogos* jogados com estas palavras, não as frases em que elas são usadas. Visto que dizemos «isto é pequeno» e «O João é pequeno»; mas lembrem-se de que «Isto é pequeno» sem o gesto de apontar e sem a coisa para que apontamos, não teria qualquer sentido. O que pode ser comparado com um nome, não é a palavra «isto» mas, se o quiserem, o símbolo constituído por esta palavra, o gesto, e a coisa designada. Poderíamos dizer: nada há de mais característico num nome próprio A do que o facto de o podermos utilizar numa frase do tipo "Isto é A"; e não faz qualquer sentido dizer «Isto é isto» ou «Agora é agora» ou «Aqui é aqui».

A ideia de que uma proposição nos diz sobre o que acontecerá no futuro é ainda mais responsável pela nossa perplexidade do que a ideia de uma proposição sobre o passado. Ao comparar acontecimentos passados com acontecimentos futuros

pode-se quase sentir inclinação para dizer que, embora os acontecimentos passados não existam de facto sob a luz plena do dia, existem num mundo subterrâneo, para onde se transferiram ao abandonarem a vida real; enquanto os acontecimentos futuros não têm sequer esta existência irreal. Poderíamos, evidentemente, imaginar uma esfera dos acontecimentos futuros, ainda não existentes, donde estes provêm quando se tornam reais e transitam para a esfera do passado; e, se pensarmos com auxílio desta metáfora, poderemos ficar surpreendidos pelo facto de a existência do futuro nos poder aparecer como menos evidente do que a do passado. Lembrem-se, contudo, que a gramática das nossas expressões temporais não é simétrica com referência a uma origem correspondente ao momento presente. Assim, a gramática de expressões relacionadas com factos recordados não reaparece `com sinal oposto' na gramática do futuro. É por esta razão que se tem afirmado que as proposições referentes a acontecimentos futuros não são realmente proposições. E esta afirmação é *cor-recta*, desde que não seja intencionada como sendo mais do que uma decisão sobre o uso do termo «proposição»: uma decisão que, embora não concordando com o uso comum da palavra «proposição», pode não apresentar dificuldades para os seres humanos sob certas circunstâncias. Se um filósofo afirma que as proposições sobre o futuro não são realmente proposições, isso acontece porque ele foi impressionado pela assimetria da gramática das expressões temporais. O perigo reside, contudo, em ele imaginar que fez uma espécie de enunciado cinetífico sobre «a natureza do futuro».

57). Joga-se um jogo da seguinte forma: Um homem lança um dado e, antes de o fazer, desenha numa folha de papel uma das seis faces do dado. Se, depois de ter feito o lançamento, a face que aparecer virada para cima for a que ele desenhou, o jogador sente-se satisfeito (exprime satisfação). Se aparecer uma face diferente, ele sentir-se-á descontente. Ou, são dois os jogadores e, cada vez que um deles faz uma previsão correcta do resultado do seu lançamento, o seu parceiro paga-lhe uma pequena quantia. Se a previsão for errada será ele a pagar essa quantia ao parceiro. Chamar-se-á ao desenhar da face do dado, dadas as particularidades deste jogo «um palpito» ou «uma conjectura».

58). Numa certa tribo têm lugar competições de corrida, lançamento do peso, etc., e os espectadores fazem apostas nos participantes. Os retratos de todos os participantes nas competições são dispostos em fila e os espectadores apostam num dos participantes pondo sob um dos retratos os seus bens (moedas de ouro). Se um dos apostadores colocou o seu ouro sob o retrato do vencedor da competição, recebe o dobro da quantia apostada. Em caso contrário, perde o dinheiro que apostou. Não há dúvida de que chamaríamos apostar a um tal costume, mesmo que o observássemos numa sociedade cuja linguagem não comportasse qualquer esquema para exprimir 'graus de probabilidade', 'acazos', etc. Suponho que o comportamento dos espectadores exprime grande entusiasmo e excitação antes e depois de ser conhecido o resultado da aposta. Penso, para além disso, que o exame da colocação das apostas me pode levar a compreender o 'porquê' de elas terem sido assim colocadas. Quero, com isto, dizer o seguinte: Numa competição entre dois lutadores, o mais forte é a maior parte das vezes o favorito; ou, se o mais fraco for o favorito, verifica-se que ele mostrou ter mais força em ocasiões anteriores, ou que o lutador mais forte esteve doente recentemente, ou negligenciou o seu treino, etc. Ora, isto pode acontecer, embora a linguagem da tribo não exprima motivos para a colocação das apostas. Isto é, nada na linguagem da tribo corresponde por exemplo à nossa afirmação, «aposto neste homem porque ele se manteve em forma, enquanto o outro negligenciou o seu treino» e a outras do mesmo tipo. Eu poderia descrever este estado de coisas dizendo que a observação me mostrou certas *causas* da maneira como são colocadas as apostas, mas que os apostadores não revelaram quaisquer *razões* para agirem como o fizeram.

A tribo pode, por outro lado, ter uma linguagem que inclua o 'dar razões'. Ora este jogo de dar as razões para uma acção particular não implica que se descubram as causas das nossas acções (recorrendo a observações frequentes das condições em que elas ocorrem). Imaginemos o seguinte:

59). Se um homem da nossa tribo perdeu a sua aposta e, por esse motivo, fazem troça dele ou o repreendem, ele chama a atenção, possivelmente exagerando, para certas características do homem em quem tinha apostado. Pode imaginar-se uma discussão, opondo prós e contras, que se desenrolaria da seguinte

forma: duas pessoas realçando alternadamente certas características dos dois competidores, cujas possibilidades, como o diríamos, discutem; *A* indicando com um gesto a grande altura de um deles, *B* respondendo a isto com um encolher de ombros e apontando para o tamanho dos bíceps do outro, e assim por diante. Poderia sem dificuldades acrescentar mais pormenores, que nos levariam a dizer que *A* e *B* estão a dar razões para apostarem preferencialmente num dos competidores.

Ora poderia dizer-se que dar, deste modo razões, para as apostas, pressupõe certamente que eles tenham observado relações causais entre o resultado de uma luta, por exemplo, e certas características dos corpos dos lutadores, ou do seu treino. Mas esta é uma suposição que, quer seja ou não justa, eu não fiz seguramente, ao descrever o nosso caso. (Nem tão pouco supus que os apostadores davam razões para as suas razões.) Num caso como o que acabámos de descrever, não deveríamos ficar surpreendidos se a linguagem da tribo contivesse o que poderíamos chamar expressões de graus de crença, de convicção, de certeza. Poderíamos imaginar que estas expressões consistissem no uso de uma palavra particular, pronunciada com diferentes entoações, ou de uma série de palavras. (Não tenho em mente, contudo, o uso de um cálculo de probabilidades.) Não é também difícil imaginar que as pessoas da nossa tribo acompanham as suas apostas com expressões verbais, que traduziríamos por «creio que fulano *pode* ganhar uma luta a sicrano», etc.

60). Imaginem, de maneira semelhante, que se fazem conjecturas sobre se uma certa carga de pólvora será suficiente para fazer saltar um certo rochedo e que a conjectura é expressa numa frase com a seguinte forma: «Esta quantidade de pólvora pode fazer saltar este rochedo».

61). Comparem com 60) o caso em que a expressão «serei capaz de levantar este peso», é usada como uma abreviatura da conjectura «A minha mão, que agarra este peso, erguer-se-á se eu passar pelo processo (experiência) de 'fazer um esforço para levantar'». Nos dois últimos casos a palavra «poder» caracterizava o que chamaríamos a expressão de uma conjectura. (Não quero com isto dizer, evidentemente, que chamamos à frase uma conjectura porque ela contém a palavra «poder»; mas, ao chamar conjectura a uma frase, referimo-nos ao papel que a frase desempenhava no jogo de linguagem; e traduzimos uma palavra que a

nossa tribo usa, por «poder», se «poder» é a palavra que utilizaríamos nas circunstâncias descritas.) Ora, é manifesto que o uso de «poder» em 59), 60) e 61) está intimamente relacionado com o uso de «poder» nos casos 46) a 49); diferindo, contudo, no facto de que nos casos 46) a 49) as frases que declaravam que algo *podia* acontecer não eram expressões de conjectura. Ora, poderá colocar-se uma objecção a isto, dizendo: Certamente, apenas estamos dispostos a usar a palavra «poder» em casos como os de 46) a 49) porque é razoável conjecturar, nestes casos, o que um homem fará no futuro, partindo das provas por ele já prestadas, ou da forma em que ele se encontra.

Ora é certo que eu criei, deliberadamente, os casos 46) a 49) de modo a fazer com que uma conjectura deste tipo parecesse razoável. Mas também os criei, deliberadamente, de modo a que *não* contivessem uma conjectura. Podemos, se o quisermos, formular a hipótese de que a tribo nunca utilizaria uma forma de expressão do tipo usado em 49), etc., se a experiência não lhes tivesse mostrado que... etc. Mas esta é uma suposição que, embora possivelmente correcta, não é de algum modo pressuposta nos jogos 46) a 49) tal como eu os descrevi.

62). Considere-se o seguinte jogo: A escreve uma sequência de números. B observa-o e procura descobrir um sistema inerente à sequência. Quando o descobre diz: «Agora posso continuar». Este exemplo é particularmente instrutivo porque 'ser capaz de continuar' parece aqui ser algo que se inicia subitamente, sob a forma de um acontecimento claramente delineado. Suponham, então, que A tinha escrito a sequência 1, 5, 11, 19, 29. Nesse preciso momento, B grita «Agora posso continuar». O que é que aconteceu quando subitamente ele descobriu como continuar? Podem ter acontecido muitas coisas diferentes. Vamos supor que, no caso presente, enquanto A escrevia os números, B experimentava várias fórmulas algébricas para ver se serviam. Quando A acabou de escrever «19», B foi levado a tentar a fórmula $a_n = n^2 + n - 1$. O facto de A ter escrito 29 confirmou a sua hipótese.

63). Ou então, não ocorreu a B qualquer fórmula. Depois de olhar para a sequência crescente de números que A escrevia, provavelmente com uma sensação de tensão e com o espírito cheio de ideias incertas, B disse para si próprio «ele eleva ao

quadrado e acrescenta sempre uma unidade»; em seguida produz o número seguinte da sequência e constata que ele está de acordo com os números escritos por A nessa altura.

64). Ou, A escreveu a seguinte sequência: 2, 4, 6, 8. B observa-a e diz «Evidentemente, posso continuar» e continua a série dos números pares. Ou não diz nada, limitando-se a continuar. Talvez ele tenha tido, ao olhar para a sequência 2, 4, 6, 8 escrita por A, uma sensação, ou sensações, que frequentemente acompanham palavras como «Isso é fácil!» Uma sensação deste tipo é, por exemplo, a experiência de uma inspiração rápida e superficial, o que se poderia chamar um ligeiro sobressalto.

Ora, será possível dizermos que a proposição «B pode continuar a série» significa que tem lugar uma das ocorrências que acabámos de descrever? Não será evidente que o enunciado «B pode continuar...» não é a mesma coisa que o enunciado de que a fórmula $a_n = n^2 + n - 1$ ocorre ao espírito de B? Esta ocorrência poderá ter sido tudo o que de facto aconteceu. (É evidente, a propósito, que é pouco importante para nós, neste caso, se B tem a experiência da imagem mental desta fórmula, ou a experiência de escrever ou pronunciar a fórmula, ou a de a escolher de entre várias fórmulas escritas de antemão e presentes perante os seus olhos.) Se um papagaio tivesse pronunciado a fórmula, não teríamos dito que ele podia continuar a série. Assim, propendemos a dizer que «ser capaz de...» deve significar mais do que o simples pronunciar da fórmula — e, na verdade, mais do que qualquer uma das ocorrências que descrevemos. E isto, acrescentamos, mostra que dizer a fórmula era apenas um sintoma da capacidade de B para continuar a série, e não essa mesma capacidade. Ora o que aqui nos pode levar a conclusões erradas é o facto de parecermos dar a entender que existe uma actividade particular, um processo, ou um estado, chamado «ser capaz de continuar», que, de algum modo, se esconde aos nossos olhos, mas que se manifesta nas ocorrências a que chamamos sintomas (tal como uma inflamação nas mucosas nasais produz o sintoma do espirro.) É deste modo que, neste caso, a referência aos sintomas nos pode levar a conclusões erradas. Quando dizemos «existe certamente, algo para além do mero pronunciar da fórmula, visto que não chamaríamos a isto, isoladamente, 'ser capaz de...' », sendo aqui as palavras «para além» usadas metafo-

ricamente, e podendo encontrar-se 'para além' do pronunciar da fórmula, as circunstâncias em que é pronunciada. E verdade que «B pode continuar...» não é a mesma coisa que «B diz a fórmula...», mas não se segue, daqui, que a expressão «B pode continuar...» se refira a outra actividade que não a de dizer a fórmula, do mesmo modo que «B diz a fórmula» se refere à actividade bem conhecida. O erro em que incorremos é análogo a isto: Diz-se a alguém que a palavra «cadeira» não se refere a esta cadeira para a qual estou a apontar e a pessoa procura no quarto o objecto que a palavra «cadeira» denota. (O caso constitui uma ilustração ainda mais notável, se a pessoa tentasse observar o interior da cadeira de modo a descobrir o verdadeiro significado da palavra «cadeira».) É evidente que, quando usamos, ao referirmo-nos ao acto de escrever ou pronunciar a fórmula etc., a frase «ele pode continuar a série», isto acontece porque existe uma relação entre escrever uma fórmula e continuar de facto a série. Na prática, a relação entre estes dois processos ou actividades é bastante clara. Mas esta relação induz-nos a sugerir que a frase «B pode continuar...» significa algo como «B faz algo que, conforme nos mostra a experiência, conduz geralmente a que ele continue a série». Mas será que B, quando diz «Agora posso continuar» quer de facto dizer «Agora faço algo que, como nos mostra a experiência, etc., etc»? Dizer que a frase «B pode continuar...» é utilizada correctamente quando é inspirada por ocorrências como as descritas em 62), 63) e 64), mas que estas ocorrências apenas justificam o seu uso em certas circunstâncias (por exemplo, quando a experiência revelou a existência de certas relações), não corresponde a afirmar que a frase «B pode continuar...» é um resumo da frase que descreve todas essas circunstâncias, isto é, a situação global que é o pano de fundo do nosso jogo.

Por outro lado deveríamos estar preparados para, *sob certas circunstâncias*, substituir «B conhece a fórmula», «B disse a fórmula», por «B pode continuar a série». Tal como, quando perguntamos a um médico «O doente pode andar?», estaremos por vezes dispostos a substituir esta pergunta por «A perna dele está curada?» — Em certas circunstâncias, «Ele pode falar?» significa «A garganta dele está em boas condições?» Noutras circunstâncias (por exemplo, se ele for uma criança) significa «Ele aprendeu a falar?» A resposta do médico à pergunta «O doente pode andar?» pode ser «A perna dele está boa». Usamos a frase

«No que respeita ao estado da sua perna, ele pode andar», sobretudo quando desejamos opor esta condição, da sua possibilidade de andar a uma qualquer outra condição por exemplo o estado da sua espinha. Devemos aqui evitar pensar que existe, na natureza do caso, algo a que poderíamos chamar o conjunto completo de condições, por exemplo, da sua possibilidade de andar; de modo que o doente, se todas essas condições estiverem preenchidas, não poderá, por assim dizer, deixar de andar, *deverá* andar.

Podemos dizer: a expressão «B pode continuar a série» é usada em circunstâncias diferentes, para fazer diferentes distinções. Assim, ela pode distinguir: a) o caso em que um homem conhece a fórmula, do caso em que não a conhece; b) o caso em que um homem conhece a fórmula e não se esqueceu do modo como escrever os números do sistema decimal, do caso em que ele conhece a fórmula e se esqueceu do modo como escrever os números; c) (como possivelmente em 64) o caso em que o homem se sente normalmente, do caso em que ele se sente em estado de choque nervoso; d) o caso de um homem que fez este tipo de exercício anteriormente, do caso de um homem para quem este exercício constitui novidade. Estes são apenas alguns de entre uma numerosa família de casos.

Podemos responder de várias maneiras à pergunta sobre se «Ele pode continuar...» significa o mesmo que «Ele conhece a fórmula». Podemos dizer «Não significam o mesmo, isto é, não são em geral usadas como sinónimos como, por exemplo, as frases 'Estou bem' e 'Estou de boa saúde'»; ou podemos dizer «*Em certas circunstâncias* 'Ele pode continuar...' significa que ele conhece a fórmula». Imaginem o caso de uma linguagem (um pouco semelhante à de 49) em que duas formas de expressão, duas frases diferentes, são usadas para referir o facto de alguém se poder servir das suas pernas. Uma das formas de expressão é usada exclusivamente em circunstâncias em que se fazem os preparativos para uma expedição, um passeio a pé, ou algo semelhante; a outra é usada em circunstâncias em que esses preparativos não estão presentes. É discutível se poderemos, neste caso, afirmar que as duas frases têm o mesmo sentido, ou sentidos diferentes. Em qualquer dos casos, só se pode distinguir o verdadeiro estado de coisas quando examinamos pormenorizadamente o uso das nossas expressões. — É óbvio que se decidirmos, no caso presente, dizer que as duas expressões têm

sentidos diferentes, não seremos capazes, certamente, de dizer que a diferença resulta de o facto que faz que a segunda frase seja verdadeira, ser diferente do facto que faz que a primeira frase seja verdadeira.

Temos razões para afirmar que a frase «Ele pode continuar...» tem um sentido diferente de: «Ele conhece a fórmula». Mas não devemos supor que podemos encontrar um estado de coisas particular `a que a primeira frase se refira', num plano superior, por assim dizer, aquele em que têm lugar as ocorrências especiais (tais como, conhecer a fórmula, imaginar certos termos que dão sequência à série, etc.)

Façamos a seguinte pergunta: suponham que, por uma razão qualquer, *B* disse «posso continuar a série», mas que ao ser-lhe pedido que o fizesse se tenha mostrado incapaz de o fazer. Diríamos que isto provava que a sua declaração sobre a sua capacidade para continuar a série estava errada, ou diríamos que ele era capaz de continuar no momento em que disse poder fazê-lo? O próprio *B* diria «vejo que estava errado», ou «o que eu disse era verdadeiro, podia fazê-lo nessa altura, mas não o posso fazer agora»? — Há casos em que a primeira afirmação seria correcta e outros em que o seria a segunda. Suponham a) que quando ele disse poder continuar, a fórmula lhe veio ao espírito, mas que quando lhe foi pedido que o fizesse constatou que a tinha esquecido; b) que quando ele disse poder continuar tinha dito para si próprio os cinco termos seguintes da série, constatando agora que não os consegue recordar; c) que antes, ele tinha continuado a série calculando mais cinco números e que agora ainda se lembra destes cinco números, mas esqueceu-se do processo utilizado para os calcular; d) que ele diz «Nessa altura senti que podia continuar, agora não o posso fazer»; e) que ele diz «Quando disse que podia levantar o peso não me doía o braço, mas agora ele doime»; etc.

Por outro lado, dizemos «pensava que podia levantar este peso, mas vejo que não o posso fazer», «pensava que podia recitar esta composição de cor, mas vejo que estava enganado».

Estas ilustrações do uso da palavra «pode» deveriam ser completadas com exemplos que nos trassem a variedade de usos que fazemos dos termos «esquecer» e «tentar», visto que estes usos estão intimamente relacionados com os da palavra «pode». Considerem os seguintes casos: a) Antes, *B* tinha dito para si próprio a fórmula, agora, «depara com uma lacuna completa na

memória». b) Antes, ele tinha dito para si próprio a fórmula, agora, por instantes, não tem a certeza `se era $2n$ ou $3n$ '. c) Ele esqueceu um nome e `tem-no na ponta da língua'. Ou, d) ele não tem a certeza se se esqueceu do nome, ou se alguma vez o soube.

Examinemos agora o modo como usamos a palavra «tentar»: a) Um homem tenta abrir uma porta, empurrando-a com todas as suas forças. b) Ele tenta abrir a porta de um cofre procurando descobrir a combinação. c) Ele tenta descobrir a combinação esforçando-se por a recordar, ou d) girando os botões e escutando com um estetoscópio. Considerem os vários processos a que chamamos «tentar recordar». Comparem e) tentar vencer com o dedo uma resistência (por exemplo, mantida por alguém), e f) a sensação de «não saber o que fazer para levar a que um determinado dedo se mexa», depois de se ter entrelaçado os dedos de ambas as mãos de uma maneira peculiar.

(Considerem também os casos em que dizemos «posso fazer isto e aquilo mas não o farei»: «Se tentasse, poderia» — por exemplo, levantar cinquenta quilos; «Se me apetescesse, poderia» — por exemplo, dizer as letras do alfabeto.)

Poderá talvez insinuar-se que o único caso em que é correcto afirmar, sem qualquer restrição, que eu posso fazer uma determinada coisa, é aquele em que efectivamente faço o que digo poder fazer, e que, em todos os outros casos, eu deveria dizer «Posso fazê-lo na medida em que...». Poderá sentir-se inclinação para pensar que apenas no caso acima mencionado se apresenta uma prova real da capacidade para fazer algo.

65). Mas se examinarmos um jogo de linguagem em que a expressão «Eu posso...» é usada desta maneira (isto é, um jogo em que fazer algo é encarado como a única justificação para a afirmação de que se é capaz de fazê-lo), verificamos que não existe qualquer diferença *metafísica* entre este jogo e outro em que são aceites outras justificações para a afirmação «posso fazer isto e aquilo». Um jogo do tipo aqui referido, revela-nos, a propósito, o verdadeiro uso da expressão «se algo acontece é certamente porque pode acontecer»; uma expressão quase supérflua na nossa linguagem. Ela soa como se tivesse um sentido muito claro e profundo, mas tal como a maioria das proposições filosóficas não tem qualquer sentido, excepto em casos muito especiais.

66). Para que isto se torne mais claro para vocês, imaginem uma linguagem (semelhante à de 49) que tem duas expressões para o que exprimimos em frases como «estou a levantar um peso de trinta quilos»; uma delas é usada sempre que a acção é executada como um teste (por exemplo, antes de uma competição atlética), a outra expressão é usada quando a acção não é executada como um teste.

Constatamos que os casos em que são usadas as expressões de possibilidade, «poder», «ser capaz de», etc., se encontram ligados por uma vasta rede de pareenças familiares. Podemos afirmar que certos traços característicos, surgem, nestes casos, em combinações diferentes: existe, por exemplo, o elemento de conjectura (que algo se comportará no futuro de uma determinada maneira); a descrição do estado de algo (como condição de uma determinada maneira de se comportar no futuro); a descrição de certos testes pelos quais alguém ou algo passou.

Existem, por outro lado, várias razões que nos levam a considerar o facto de algo ser possível, de alguém ser capaz de fazer algo, etc., como correspondendo ao facto de essa coisa ou essa pessoa se encontrarem num estado particular. Em termos gerais, isto equivale a dizer que «A se encontra no estado de ser capaz de fazer algo», é a forma de representação que mais nos sentimos tentados a adoptar; ou, como também se poderia dizer, que nos sentimos fortemente inclinados a usar a metáfora do estado particular em que algo se encontra, para referirmos a possibilidade de algo se comportar de um modo particular. E esta forma de representação, ou esta metáfora, encarna nas expressões «ele é capaz de...», «ele é capaz de multiplicar mentalmente grandes números», «ele pode jogar xadrez»: nestas três frases, o verbo é usado no *presente*, sugerindo que as expressões são descrições de estados que existem no momento em que falamos.

A mesma tendência manifesta-se no facto de chamarmos estados de espírito à capacidade para resolver um problema matemático, à capacidade para apreciar uma peça musical, etc.; não nos referimos com esta expressão a `fenómenos mentais conscientes'. Um estado de espírito é antes, neste sentido, um estado de um hipotético mecanismo, um modelo do espírito, destinado a explicar os fenómenos mentais conscientes. (Coisas como estados mentais inconscientes ou subconscientes são características do *modelo* do espírito.) Dificilmente poderemos

deixar de conceber, deste modo, a memória como uma espécie de armazém. Notem, também, como as pessoas têm a certeza de que à capacidade para somar, ou multiplicar, ou recitar um poema de cor, etc., *deve* corresponder um estado particular do cérebro, embora por outro lado não saibam quase nada dessas correspondências psico-fisiológicas. Consideramos estes fenómenos como manifestações deste mecanismo, e a sua possibilidade resulta da construção específica do próprio mecanismo.

Voltando agora à nossa discussão de 43), constatamos que a nossa afirmação de que *B* era orientado se *pudesse* também executar ordens constituídas por outras combinações de traços e pontos, que não as de 43), não constituía uma explicação genuína para o facto de *B* ser orientado pelos símbolos. Na realidade, quando considerámos o problema relativo a saber se *B* era, em 43), orientado pelos símbolos, sentimo-nos sempre inclinados a afirmar que apenas poderíamos decidir-nos com segurança, se pudessemos examinar o mecanismo real que relaciona a visão dos símbolos com a acção com eles conforme, visto que temos uma imagem precisa do que considerámos ser, num mecanismo, a orientação de algumas partes por outras. De facto, o mecanismo que nos ocorre quando queremos mostrar o que, num caso como 43), chamaríamos, «ser orientado pelos símbolos», é um mecanismo do tipo da pianola. Deparamos aqui, no funcionamento da pianola, com um caso claro da orientação de certas acções, as dos martelos do piano, pelo padrão dos orifícios do tambor. Poderíamos usar a expressão «A pianola faz uma *leitura* do registo constituído pelos orifícios do tambor», e poderíamos chamar às configurações desses orifícios, *símbolos complexos* ou *frases*, contrastando a sua função numa pianola com a função desempenhada por dispositivos semelhantes em mecanismos de um tipo diferente, por exemplo, a combinação de ranhuras e saliências no palhetão de uma chave. A lingueta de uma fechadura gira por efeito desta combinação particular, mas não diríamos que o movimento da lingueta foi orientado pelo modo como combinamos ranhuras e saliências, isto é, não diríamos que a lingueta se moveu *em conformidade* com o padrão do palhetão da chave. Deparam, aqui, com a conexão entre a ideia de ser orientado e a ideia de ser capaz de ler novas combinações de símbolos; visto que poderíamos dizer que a pianola *pode* ler *qualquer* padrão de orifícios de um tipo específico, não tendo sido concebida para

uma melodia ou conjunto de melodias em particular (como uma caixa de música), enquanto a lingueta da fechadura apenas reage a um padrão do palhetão da chave, pré-determinado na construção da fechadura. Poderíamos dizer que as ranhuras e as saliências que constituem o palhetão de uma chave não são comparáveis às palavras que constituem uma frase, mas sim às letras que formam uma palavra e que o padrão do palhetão da chave não correspondia, neste sentido, a um símbolo complexo, a uma frase, mas a uma palavra.

É claro que, embora possamos utilizar as representações de tais mecanismos como analogias para a descrição do modo como *B* age nos jogos 41) e 43), nenhum mecanismo desse tipo se encontra efectivamente envolvido nestes jogos. O uso que fizemos da expressão «ser orientado», nos nossos exemplos da pianola e da fechadura, é apenas um uso de entre uma família de usos, embora estes exemplos possam servir como metáforas de outros usos, como maneiras de os representar.

Examinemos cuidadosamente o uso da expressão «ser orientado», recorrendo ao exame do uso da palavra «leitura». Entendo aqui por «leitura» a actividade de traduzir a escrita em sons, bem como a de escrever conformemente a um conteúdo ditado, ou a copiar por escrito uma página impressa, e outras coisas do mesmo género; neste sentido a leitura não envolve a compreensão do que é lido. O uso da palavra «leitura» é-nos, evidentemente, extremamente familiar nas circunstâncias da nossa vida quotidiana (seria extremamente difícil descrever estas circunstâncias, mesmo em termos gerais). Uma pessoa, por exemplo, um inglês, foi sujeito na infância em casa ou na escola a um dos processos normais de treino; aprendeu a ler a sua língua, mais tarde lê livros, jornais, cartas, etc. O que é que acontece quando ele lê o jornal? Os seus olhos deslizam pelas palavras impressas, ele pronuncia-as em voz alta ou para si próprio, mas certas palavras são pronunciadas apreendendo a sua forma como um todo, outras apenas depois de as suas primeiras letras terem sido vistas, outras ainda soletrando-as. Diríamos, também, que ele tinha lido uma frase se, ao passar os olhos por ela, nada tivesse dito em voz alta ou para si próprio, mas fosse capaz, ao ser-lho pedido mais tarde, de a reproduzir literalmente ou utilizando palavras ligeiramente diferentes. Ele pode também agir como o que chamaríamos uma mera máquina de leitura, isto é,

sem prestar qualquer atenção às palavras que pronuncia, ou mesmo concentrando a sua atenção em algo completamente diferente. Neste caso, se, por exemplo, ele lesse sem erros, diríamos que se comportava como uma máquina em que se podia confiar. Comparem com este caso, o caso de um principiante. Ele lê as palavras soletrando-as penosamente. Algumas delas, contudo, são adivinhadas a partir do contexto em que se inserem, ou talvez ele conheça o texto de cor. O professor diz-lhe, nesse caso, que ele está a fingir que lê as palavras, ou, simplesmente, que ele não está de facto a lê-las. Se, considerando este exemplo, nos interrogássemos sobre o que é a leitura, sentir-nos-íamos inclinados a afirmar que ela é um acto mental consciente particular. É isto que se passa quando dizemos «Ele é o único a saber se está a ler; nenhuma outra pessoa pode de facto sabê-lo». Contudo, é-nos necessário reconhecer que, no que respeita à leitura de uma palavra particular, pode ter-se passado no espírito do principiante, ao `fingir' ler, exactamente o mesmo que se passou no espírito de um leitor fluente ao ler a palavra. Estamos a utilizar a palavra «leitura» de um modo diferente, ao falarmos de um leitor dotado, por um lado, e de um principiante, por outro. O que, num caso, chamamos leitura não receberá, noutra caso, esse nome. Sentimo-nos, evidentemente, inclinados a dizer que o que aconteceu com o leitor dotado e com o principiante, quando pronunciaram a palavra, não poderia ter sido o mesmo. Admitindo que a diferença não se encontra nos seus estados conscientes, então ela residirá ou nas regiões inconscientes dos seus espíritos, ou nos seus cérebros. Imaginamos, neste caso, dois mecanismos, cujo funcionamento interno não podemos ver e que se constitui como critério real para decidir se uma pessoa lê ou não. Mas, de facto, não conhecemos nestes casos quaisquer mecanismos deste tipo. Vejamos as coisas da seguinte forma.

67). Imaginem que utilizávamos seres humanos ou animais como máquinas de leitura; suponham que, para se tornarem máquinas de leitura, eles necessitavam de um treino específico. O treinador afirma, referindo-se a alguns deles, que já podem ler, enquanto outros não o podem ainda fazer. Considerem o caso de um daqueles que não respondeu até agora ao treino. Se lhe apresentarem uma palavra impressa, ele proferirá, por vezes, sons e, de vez em quando, `acidentalmente', esses sons corresponderão à

palavra impressa. Uma terceira pessoa ouve a criatura sujeita a treino proferir o som correcto, ao olhar para a palavra «mesa». Dirá «ela lê», mas o treinador responde-lhe: «não, trata-se de um puro acidente». Mas supondo agora que o aluno continua a ler correctamente outras palavras e frases que lhe são mostradas, o professor dirá, passado algum tempo, «Agora ele pode ler». Mas, e a palavra «mesa» que o aluno tinha pronunciado de início? Deveria o professor reconhecer que se tinha enganado e que o aluno também tinha lido essa palavra? Ou deveria ele dizer: «Não, ele apenas começou a ler mais tarde»? Quando é que ele começou realmente a ler, ou qual foi a primeira palavra, ou a primeira letra que ele leu? É claro que esta pergunta não tem neste caso qualquer sentido, a menos que eu dê uma explicação 'artificial', do tipo "a primeira palavra que ele leu = a primeira palavra das primeiras cem palavras que ele leu correctamente». Suponham, por outro lado, que utilizávamos a palavra «leitura» para distinguir o caso em que um processo consciente particular de soletrar tem lugar no espírito de uma pessoa, do caso em que isto não acontece. Neste caso, pelo menos a pessoa que lê poderia dizer que a primeira palavra que realmente leu tinha sido esta ou aquela. No caso totalmente diferente de uma máquina de leitura, que é um mecanismo que liga símbolos com as reacções a estes símbolos (por exemplo, uma pianola), poderíamos também dizer que «Só depois de se ter feito isto ou aquilo à máquina, por exemplo, ligar certas partes por fios, é que a máquina leu de facto; tendo sido um *d* a primeira letra que ela leu».

No caso 67), ao chamarmos a certas criaturas «máquinas de leitura», pretendíamos apenas dizer que elas reagem de um modo particular à visão de símbolos impressos. Neste caso, não intervéem qualquer ligação entre a visão e a reacção, qualquer mecanismo interno. Seria absurdo se o treinador tivesse respondido à pergunta sobre se a palavra «mesa» tinha ou não sido lida, dizendo «Talvez a tenha lido», visto que não há neste caso qualquer dúvida sobre o que de facto foi feito. A mudança ocorrida é o tipo a que poderíamos chamar uma mudança no comportamento geral do aluno, e não atribuímos, neste caso, um sentido à expressão «a primeira palavra deste novo período». (Comparem isto com o caso que se segue:

Na nossa figura, a uma fila de pontos separados por pequenos intervalos, sucede-se uma fila de pontos separados por intervalos maiores. Qual é o último ponto da primeira sequência e qual é o primeiro ponto da segunda sequência? Imaginem os nossos pontos como orifícios do disco rotativo de uma sereia. Ouviríamos nesse caso um tom baixo a seguir a um tom alto (ou vice-versa). Poderão dizer-me em que momento se inicia o tom baixo e termina o outro?)

Sentimo-nos, por outro lado, fortemente tentados a encarar os actos mentais conscientes como o único critério genuíno que permite distinguir a leitura da inexistência de leitura, visto que nos sentimos inclinados a dizer «Não há dúvida de que um homem sabe sempre se está a ler ou a fingir que lê», ou «Não há dúvida que um homem sabe sempre, quando está realmente a ler». Se *A* tenta fazer que *B* acredite que ele é capaz de ler a escrita cirilica, aprendendo de cor uma frase russa e enganando-o ao dizê-lo enquanto olha para a frase impressa, poderemos seguramente afirmar que *A* sabe que está a fingir e de que o facto de ele não ler, neste caso, se caracteriza por uma experiência pessoal particular, a saber, a de dizer a frase de cor. Se *A* tem um lapso ao dizer a frase de cor, esta experiência será, igualmente, diferente daquela que alguém tem ao fazer um erro durante a *leitura*.

68). Mas admitamos agora que um homem que lesse com desembaraço e a quem fosse pedido para ler frases que nunca tivesse lido anteriormente, as lesse, mas sempre com a sensação peculiar de conhecer de cor a sequência de palavras. Deveríamos, neste caso, dizer que ele não estava a ler, isto é, deveríamos encarar a sua experiência pessoal como critério para a distinção entre a leitura e a inexistência de leitura?

69). Ou imaginem este caso: mostra-se a alguém, que se encontra sob a influência de uma certa droga, um grupo de cinco símbolos que não sejam letras de um qualquer alfabeto existente; ao olhar para eles, com todos os sinais exteriores e experiências pessoais daquele que lê uma palavra, ele pronuncia a palavra «SOBRE». (Este tipo de experiência ocorre em sonhos. Depois de acordarmos dizemos então, «parecia-me estar a ler estes signos embora eles não fossem realmente signos».) Num tal caso, algumas pessoas sentir-se-iam inclinadas a dizer que a pessoa em questão leu, enquanto outras diriam que o não fez.

Poderíamos imaginar que, depois de ter soletrado a palavra «sobre», lhe mostrávamos outras combinações dos cinco símbolos e que ele as lia de uma maneira compatível com a leitura do primeiro arranjo de símbolos que lhe tinha sido mostrado. Recorrendo a uma série de testes semelhantes, poderíamos descobrir que ele usava o que poderíamos chamar um alfabeto imaginário. Se fosse este o caso, sentir-nos-íamos mais propensos a dizer «ele está a ler» do que «ele imagina que está a ler, mas na realidade não está».

Notem, também, que existe uma série contínua de casos intermédios, entre o caso em que uma pessoa sabe de cor o texto impresso, e o caso em que ela soletra as letras de cada palavra sem qualquer auxílio do género de adivinhar a partir do contexto, saber de cor, ou outro semelhante.

Façam o seguinte: Digam de cor a série dos números de um a doze. Olhem agora para os mostradores dos vossos relógios e *leiam* esta sequência de números. Interroguem-se sobre o que, neste caso, chamaram ler, isto é, o que *é* que fizeram para o tornarem leitura.

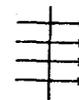
Tentemos a seguinte explicação: Uma pessoa lê se *obtem* a cópia que produz, a partir do modelo que está a copiar. (Utilizarei a palavra «modelo» para me referir ao que a pessoa lê, por exemplo, as frases impressas que ela lê ou copia por escrito, ou símbolos do tipo «- - .. -», em 42) e 43), que a pessoa «lê» através dos seus movimentos, ou as partituras que um pianista toca, etc. Uso a palavra «cópia» para designar a frase escrita ou falada, a partir de frase impressa, para designar os movimentos dos dedos do pianista ou a melodia que toca a partir das partituras, etc.) Por conseguinte, se tivéssemos ensinado a uma pessoa o alfabeto cirílico e lhe tivéssemos ensinado o modo de pronunciar cada uma das letras, e se, em seguida, lhe apresentássemos um texto impresso em cirílico e ela o lesse respeitando a pronúncia de cada uma das letras que lhe tinha sido ensinada, diríamos, sem dúvida, que ela derivava o som de cada uma das palavras, do alfabeto escrito e falado que lhe tinha sido ensinado. E isto constituiria também um caso nítido de leitura. (Poderíamos utilizar a expressão, «Ensinámos-lhe a *regra* do alfabeto.»)

Vejamos, no entanto, o que nos levou a dizer que ele *derivou* as palavras faladas, das impressas, recorrendo à regra do alfabeto. Não será verdade que apenas lhe ensinámos que uma determi-

nada letra se pronunciava de uma determinada maneira, e outra de outra, etc., e que mais tarde, ele leu palavras escritas em cirílico? O que nos ocorre como resposta é que ele deve ter, de algum modo, mostrado que, de facto, fez a transição entre as palavras impressas e as palavras faladas recorrendo à regra do alfabeto que lhe tínhamos fornecido. E o que queremos dizer quando nos referimos ao facto de ele ter mostrado isso, tornar-se-à seguramente mais claro se modificarmos o nosso exemplo e

70). supusermos que ele lê um texto transcrevendo-o, digamos, de uma escrita em maiúsculas para uma escrita corrente. Podemos, neste caso, presumir que a regra do alfabeto foi fornecida sob a forma de uma tabela, em que os alfabetos maiúsculo e minúsculo se encontram dispostos em colunas paralelas. Nesse caso, deveríamos imaginar a *derivação* da cópia a partir do texto, do seguinte modo: a pessoa que copia procura com frequência, na tabela, cada uma das letras, ou diz para si própria coisas como «Ora vejamos como é um *a* minúsculo?», ou procura visualizar a tabela, abstendo-se de olhar para ela.

71). Mas e se, procedendo desta forma, ele trocasse um «A» por um «b» um «B» por um «c» e assim por diante? Deveríamos, também, chamar a isto «leitura», «derivação»? Poderíamos, neste caso, descrever o seu modo de actuar, dizendo que ele utilizou a tabela como a teríamos usado se não tivéssemos olhado para ela da esquerda para a direita, do seguinte modo:



mas assim:



embora ele tenha, ao consultar a tabela, passado efectivamente os seus olhos ou dedos, horizontalmente, da esquerda para a direita. Mas suponhamos agora

72). que recorrendo ao processo normal de consulta da tabela, ele trocou um «A» por um «n», um «B» por um «x», em

suma, agiu, tal como o poderíamos dizer, segundo um esquema de setas em que não estava presente qualquer regularidade simples. Não poderíamos também chamar a isto «derivação»? Mas suponham que

73). ele não se limitou a esta maneira de transcrever. Na realidade, modificou-a, mas de acordo com uma regra simples: depois de ter trocado «A» por um «n», ele troca o próximo «A» por um «o», e o seguinte por um «p», e assim por diante. Mas onde se encontra a linha de demarcação entre esta maneira de proceder e a se produzir uma transcrição sem recurso a qualquer sistema? Ora, vocês poderiam discordar disto dizendo: «No caso 71), você supôs, manifestamente, que ele *compreendia a tabela de uma outra maneira*: que ele não a compreendeu de uma maneira normal». Mas a que é que chamamos «compreender a tabela de uma maneira particular»? Mas seja qual for o processo a que a vossa imaginação faça corresponder esta «compreensão», tratar-se-á apenas de um outro elo interposto entre os processos de derivação externa e interna, que descrevi, e a transcrição real. Na realidade este processo de compreensão poderia, obviamente, ser descrito por recurso a um esquema do tipo usado em 71) e poderíamos então dizer que, num caso particular, ele consultou a tabela assim:



a compreendeu assim:



e a transcreveu deste modo:



Mas significará isto que a palavra «derivação» (ou «compreensão») não tem qualquer sentido, visto que, ao procurarmos o seu sentido, parecemos não aceder a nada? No caso 70), o sentido

de «derivação» apresentava-se com muita nitidez, mas considerámos que este era apenas um caso especial de derivação. Parecia-nos que a essência do processo de derivação se apresentava aqui revestida de um traje particular e que, ao despojá-la desse traje, ela se nos desvendaria. Ora em 71), 72) e 73), tentámos despojar o nosso exemplo do que unicamente nos tinha parecido um traje peculiar, tendo descoberto que o que pareciam ser meras roupagens se apresentava como sendo os traços essenciais do caso. (Agimos como se tivéssemos tentado descobrir a verdadeira alcachofra tirando-lhe as folhas.) O uso da palavra «derivação» é, na verdade, apresentado em 70), isto é, este exemplo mostrava-nos uma das famílias de casos em que esta palavra é usada. E a explicação do uso desta palavra, tal como a explicação do uso da palavra «leitura», ou da expressão «ser orientado por símbolos», consiste essencialmente em descrever uma selecção de exemplos que exibam traços característicos, alguns exagerando estes traços, outros mostrando transições, e certas séries de exemplos mostrando a diminuição de intensidade desses traços. Imaginem que alguém procurava dar-vos uma ideia das características faciais de uma certa família, os fulanos de tal. Fá-lo-ia mostrando-vos um conjunto de retratos de família e chamando a vossa atenção para certos traços característicos, e a sua principal tarefa consistiria no *arranjo* apropriado desses retratos, que vos permitiria ver, por exemplo, como certas influências tinham gradualmente modificado os traços característicos, quais os modos característicos de envelhecimento dos membros da família, e quais os traços que, acompanhando o envelhecimento, se tornaram mais visíveis.

Os nossos exemplos não tinham por objectivo revelar-nos a essência de `derivação', `leitura', etc., despojando-a de um véu de características não essenciais; os exemplos não eram descrições de uma superfície externa, que nos permitisse descobrir uma realidade interna que, por um qualquer motivo, não se podia revelar na sua nudez. Somos levados a pensar que os nossos exemplos são meios *indirectos* para a produção de uma certa imagem ou ideia no espírito, isto é, que eles *deixam entrever* algo que não podem mostrar. É o que se passaria num caso como o seguinte: suponham que eu quero produzir em alguém uma imagem mental do interior de um quarto particular do século

dezoito, no qual essa pessoa está impedida de entrar. Assim, adopto o seguinte método: mos tro-lhe a casa do exterior, apontando para as janelas do quarto em questão e, além disso, levo-a a outros quartos do mesmo período.

O nosso método é *puramente descritivo*; as descrições que fornecemos não são sugestões para explicações.

II

1. Temos um sentimento de familiaridade sempre que olhamos para objectos familiares, ou têmo-lo habitualmente?

Quando é que de facto o temos?

Ser-nos-á útil perguntar: Com que contrastamos o sentimento de familiaridade?

Uma das coisas com que o contrastamos é a surpresa.

Poderia dizer-se: «A estranheza constitui muito mais uma experiência do que a familiaridade».

Dizemos: A mostra a B uma série de objectos. B tem de dizer a A se um determinado objecto lhe é ou não familiar. a) O problema pode ser «Será que B sabe o que são os objectos?» ou b) «Reconhecerá ele o objecto particular?»

1). Considerem o caso em que se mostra a B uma série de instrumentos: uma balança, um termómetro, um espectroscópio, etc.

2). Mostra-se a B um lápis, uma caneta, um tinteiro, e um seixo. Ou:

3). Para além de objectos familiares, mostra-se-lhe um objecto do qual ele diz «Isso parece servir para algo, mas não sei para quê».

O que é que acontece quando B reconhece algo como sendo um lápis?

Suponham que A lhe tinha mostrado um objecto parecido com um pau. B agarra neste objecto, de repente ele divide-se em duas partes, sendo uma delas uma cobertura e a outra um lápis.

B diz «Ah, isto é um lápis.» Reconheceu o objecto como sendo um lápis.

4). Poderíamos dizer: «*B* sempre soube qual era o aspecto de um lápis; ele poderia, por exemplo, se isso lhe fosse pedido, desenhar um lápis. Ele não sabia que o objecto que lhe tinha sido dado continha um lápis que ele poderia ter desenhado em qualquer altura.» Comparem este caso com o caso 5):

5). Mostra-se a *B* uma palavra escrita num bocado de papel virado de pernas para o ar. Ele não reconhece a palavra. Vira-se gradualmente o papel até *B* dizer «Agora já percebo o que está escrito. É 'lápis' ».

Poderíamos dizer: «Ele conhecia a palavra 'lápis'. Ele não sabia que a palavra que lhe foi mostrada se parecia, ao ser virada ao contrário, com 'lápis' ».

Em ambos os casos, 4) e 5), poderiam dizer que algo se ocultava. Mas notem a diferente aplicação de «ocultar».

6). Comparem com o seguinte: lêem uma carta e não conseguem ler uma das palavras. Imaginam a partir do contexto qual deverá ser a palavra e podem então lê-la. Reconhecem nesta garatuja um *c*, na segunda um *a*, na terceira um *l*. Este é um caso diferente daquele em que a palavra «cal» se encontrava coberta por uma mancha de tinta, e vocês apenas imaginavam que a palavra «cal» deveria ter estado naquele lugar anteriormente.

7). Comparem com a seguinte situação: vêem uma palavra e não a conseguem ler. Alguém a modifica ligeiramente, acrescentando-lhe um travessão, prolongando um traço ou algo do mesmo género. Agora já a conseguem ler. Comparem esta modificação com o virar do papel em 5) e notem que, num certo sentido, enquanto a palavra era virada ao contrário, vocês constataram que ela *não* estava modificada. Isto é, há um caso em que vocês dizem «Olhei para a palavra enquanto estava a ser virada, e sei que ela é a mesma, agora e no momento em que não a reconheci».

8). Suponham que o jogo entre *A* e *B* consistia, precisamente, em *B* dizer se conhecia, ou não, o objecto sem dizer o que ele é. Suponham que se lhe mostrava um lápis vulgar depois de se lhe ter mostrado um higrómetro que ele nunca tinha visto anteriormente. Ao ser-lhe mostrado o higrómetro, ele disse que este não lhe era familiar, ao ser-lhe mostrado o lápis, disse que o conhecia. O que é que aconteceu quando ele o reconheceu? Será que ele

disse para si próprio, embora não o tenha dito a *A*, que o que ele viu era um lápis? Por que razão o deveríamos supor?

Nesse caso, quando ele reconheceu o lápis, reconheceu-o como sendo o quê?

9). Suponham mesmo que ele tenha dito para si próprio «Ah, isto é um lápis»; poderiam comparar este caso com 4) e 5)? Nestes casos, poderia ter-se dito «ele reconheceu isto como sendo aquilo» (apontando, por exemplo, no caso de «isto» para o lápis coberto e no caso de «aquilo» para um lápis vulgar, e de modo semelhante em 5)).

Em 8), o lápis não sofreu qualquer modificação e as palavras «Ah, isto é um lápis» não se referiam a um paradigma, cuja semelhança com o lápis mostrasse que *B* tinha reconhecido.

Interrogado sobre o que é um lápis, *B* não teria apontado para um outro objecto ou exemplo, mas poderia imediatamente ter apontado para o lápis que se lhe tinha mostrado.

«Mas quando ele disse 'Ah, isto é um lápis', como é que ele sabia que o era de facto, se não o reconheceu como algo?» — Isto equivale, na verdade, a dizer «Como é que ele reconheceu 'lápis' como o nome deste tipo de coisa?» Bem, como é que ele o reconheceu? Ele apenas reagiu desta maneira particular, dizendo esta palavra.

10). Suponham que alguém vos mostra cores e vos pede para indicarem os nomes dessas cores. Apontando para um certo objecto vocês dizem «Isto é vermelho». O que é que responderiam se vos perguntassem «Como é que sabem que isto é vermelho?»

Temos, evidentemente, o caso em que uma explicação genérica foi dada a *B*, por exemplo, «Chamaremos 'lápis' a algo com que se possa escrever facilmente numa tabuinha de cera». Em seguida *A* mostra a *B*, entre outros objectos, um pequeno objecto aguçado e *B* diz «Ah, isto é um lápis», depois de ter pensado «com isto pode escrever-se muito facilmente». Podemos dizer que, neste caso, tem lugar uma *derivação*. Em 8), 9) e 10) não há derivação. Em 4) poderíamos dizer que *B* derivou de um paradigma a afirmação de que o objecto que lhe tinha sido mostrado era um lápis, ou então uma tal derivação não poderia ter tido lugar.

Deveríamos, nestas circunstâncias, dizer que *B* ao ver o lápis depois de ter visto instrumentos que não conhecia experimentou uma sensação de familiaridade? Imaginemos o que, de

facto, poderá ter acontecido. Ele viu um lápis, sorriu, sentiu-se aliviado, e o nome do objecto que viu veio-lhe ao espírito ou à boca.

Ora, não será a sensação de alívio aquilo que, justamente caracteriza a experiência de transitar de coisas estranhas para coisas familiares?

2. Afirmamos que sentimos tensão e relaxamento, alívio, fadiga e quietude em casos tão diferentes como os que se seguem: Um homem segura um peso com os braços esticados; o seu braço, todo o seu corpo, encontra-se num estado de tensão. Deixamo-lo pousar o peso, a tensão relaxa. Um homem corre, em seguida descansa. Ele pensa profundamente sobre a solução de um problema de Euclides, encontra-a e descontrai-se. Ele tenta lembrar-se de um nome, e sossega ao consegui-lo.

E se perguntássemos «O que é que há de comum em todos estes casos, que nos leva a dizer que eles são casos de tensão e relaxamento?»?

O que é que nos leva a usar a expressão «procurar na nossa memória», quando tentamos lembrar-nos de uma palavra?

Façamos a pergunta: «Qual é a semelhança entre procurar uma palavra na vossa memória e procurar o meu amigo no parque?» Qual poderia ser a resposta a uma pergunta deste tipo?

Um tipo de resposta poderia, seguramente, consistir na descrição de uma série de casos intermédios. Poderia dizer-se que o caso a que mais se assemelha o procurar algo na vossa memória, não é o de procurar o meu amigo no parque, mas, por exemplo, o de procurar a ortografia de uma palavra num dicionário. E poder-se-ia continuar a intercalar casos. Uma outra maneira de *mostrar* a semelhança consistiria em dizer, por exemplo, que «em ambos os casos não podemos de início escrever a palavra, podendo depois fazê-lo». E a isto que chamamos realçar uma característica comum.

Ora, é importante notar que não nos é necessário ter consciência das semelhanças assim realçadas, quando somos levados a usar as palavras «buscar», «procurar», etc. no caso em que tentamos lembrar-nos.

Uma pessoa poderia sentir-se inclinada a dizer: «Uma qualquer semelhança deve, por certo, chamar-nos a atenção, ou não seríamos levados a usar a mesma palavra». Comparem essa afirmação com a seguinte: «Para que nos sintamos inclinados a uti-

lizar a mesma imagem para representar ambos os casos, deve existir entre eles uma semelhança que nos chame a atenção». Aqui, afirma-se que uma acção deve preceder o acto de utilização desta imagem. Mas, por que razão não poderá aquilo a que chamamos «a semelhança que nos chama a atenção» consistir, parcialmente ou na sua totalidade, na nossa utilização da mesma imagem? E por que motivo não poderá consistir, parcial ou totalmente, no facto de sermos levados a usar a mesma frase?

Dizemos: «Esta imagem (ou esta frase) ocorre-nos ao espírito de uma maneira irresistível». Bom, não será isto uma experiência?

Estamos aqui a tratar de casos em que, como de uma maneira geral isso poderia ser apresentado, a gramática de uma palavra parece sugerir a `necessidade' de um certo escalão intermédio, embora, de facto, a palavra seja usada em casos nos quais esse escalão intermédio não existe. Assim sentimo-nos inclinados a dizer: «Uma pessoa *deve* compreender uma ordem antes de a poder indicar», «ela deve saber a melodia antes de a poder cantar», e outras coisas do mesmo género.

Ponhamos a questão: Suponham que eu tinha explicado a alguém a palavra «vermelho» (ou o sentido da palavra «vermelho») apontando para vários objectos vermelhos e apresentando a explicação ostensiva. O que significa dizer «Se ele compreendeu o sentido, trar-me-á um objecto vermelho, se eu lho pedir»? Isto parece asseverar: Se ele apreendeu de facto o que há de comum entre todos os objectos que eu lhe mostrei, estará em condições de executar a minha ordem. Mas o que é que há de comum nestes objectos?

Saberiam vocês dizer-me o que há de comum entre um vermelho claro e um vermelho escuro? Comparem com isto o seguinte caso: Mostro-vos dois quadros representando duas paisagens diferentes. Em ambas as imagens, entre muitos outros objectos, encontra-se a imagem, exactamente igual em ambos os quadros, de um arbusto. Peço-vos: «Apontem para o que há de comum nestes dois quadros». Em resposta vocês apontam para este arbusto.

Considerem agora esta explicação: dou a alguém duas caixas contendo objectos diversos e digo «o objecto que ambas as caixas têm em comum chama-se garfo». A pessoa a quem eu dou esta explicação tem de tirar os objectos das duas caixas até encontrar aquele que elas têm em comum, chegando assim.

podemos dizê-lo, à explicação ostensiva. Ou, esta explicação: «Nestas duas imagens vêem manchas de muitas cores; a cor que encontram nas duas chama-se 'cor de malva'» Neste caso, faz, manifestamente, sentido dizer: «Se a pessoa viu (ou descobriu), o que há de comum entre estas duas imagens, pode trazer-me um objecto cor de malva».

Existe também o seguinte caso: digo a alguém «Explicar-te-ei as palavras 'w' mostrando-te vários objectos. O que neles há de comum é o que 'w' significa.» Mostro-lhe, em primeiro lugar, dois livros, e ele pergunta a si próprio «Será que 'w' significa 'livro'?» Aponto então para um tijolo e ele diz para consigo «'w' talvez signifique 'paralelepípedo'». Finalmente eu aponto para um carvão em brasa, e ele diz para consigo «Ah, ele refere-se a 'vermelho', visto que todos estes objectos têm algo vermelho». Seria interessante ter em consideração uma outra forma deste jogo em que a pessoa tem de, em cada uma das frases, *desenhar* ou *pintar* o que pensa que eu quero referir. O interesse desta versão reside no facto de que em alguns casos se ria inteiramente óbvio o que a pessoa teria de desenhar, por exemplo, quando ela percebe que todos os objectos que lhe mostrei até ao momento transportam uma certa marca de fábrica (ela desenharia a marca de fábrica). Por outro lado, o que pintaria se reconhecesse a presença de algo vermelho em cada objecto? Uma mancha vermelha? E de que forma e tom? Aqui, teria de ser estabelecida uma convenção, por exemplo, que a pintura de uma mancha vermelha com contornos irregulares não significa que os objectos tenham em comum essa mancha vermelha de contornos irregulares, mas sim algo vermelho.

Se perguntassem a um homem, apontando para manchas de vários tons de vermelho, «O que é que elas têm de comum que o leva a chamar-lhes vermelhas?», ele teria tendência a responder «Não vêem?» E isto não seria, evidentemente, a indicação de um elemento comum.

Há casos em que a experiência nos mostra que uma pessoa não é capaz de executar uma ordem, digamos, da forma «Traz-me x», se não distinguiu o que era comum aos vários objectos para os quais aponte como sendo a explicação de «x». E 'perceber o que têm em comum' consistia, em alguns casos, em apontar para isso, em deixar o olhar repousar sobre uma mancha colorida depois de um processo de exame e de comparação, em dizer para si próprio «Ah, ele refere-se ao vermelho» e talvez, ao mesmo

tempo, olhar rapidamente para todas as manchas vermelhas nos vários objectos, e assim por diante. Há casos, por outro lado, em que não ocorre qualquer processo comparável a este 'perceber o que têm em comum' intermédio, e em que, não obstante, usamos ainda esta frase, embora nesse caso devêssemos dizer: «Se depois de lhe mostrar estas coisas ele me trouxer um outro objecto vermelho, então *direi* que ele distinguiu a característica comum a todos os objectos que lhe mostrei». A execução da ordem é, nestas circunstâncias, o critério para aferir da compreensão da mesma.

3. 'Por que motivo chamas «tensão» a todas estas experiências diferentes?' — 'Porque elas têm um elemento em comum.' — 'O que têm em comum a tensão corporal e a tensão mental?' — 'Não sei, mas há, obviamente, qualquer semelhança.'

Nesse caso, por que motivo disseste que as experiências tinham algo em comum? Esta expressão não comparava apenas o caso presente com aqueles casos em que dizemos, simplesmente, que duas experiências têm algo em comum? (Assim poderíamos dizer que algumas experiências de alegria e de medo têm em comum a sensação do batimento cardíaco.) Mas quando disseste que as duas experiências de tensão tinham algo em comum, apenas te referiste, por outras palavras, à semelhança entre elas existente. Nesse caso, dizer que a semelhança consistia na ocorrência de um elemento comum, não constituía uma explicação.

Diremos, também, que tiveste uma sensação de semelhança quando comparaste as duas experiências e que isto te levou a empregar a mesma palavra para te referires a ambas? Se afirmas que tens uma sensação de semelhança, permite-nos que te façamos, acerca dela, algumas perguntas:

Serias capaz de localizar precisamente, a sensação?

Quando é que, efectivamente, tiveste esta sensação? É que o que chamamos comparar as duas experiências é uma actividade bastante complicada: talvez tenhas evocado as duas experiências, e imaginar uma tensão corporal e uma tensão mental, consistia, para cada um dos casos, em imaginar um processo e não um estado constante através do tempo. Nesse caso, tenta saber em que momento, no decurso de tudo isto, tiveste a sensação de semelhança.

'Mas, certamente, eu não diria que elas são semelhantes se não tivesse qualquer experiência da sua semelhança.' Mas será forçoso que esta experiência seja algo a que chamarias uma sensação? Supõe, por um instante, que se tratava da experiência que a palavra «semelhante» te fez ter. Chamarias a isto uma sensação?

'Mas não existe uma sensação de semelhança?' — penso que existem sensações a que se poderia chamar 'sensações de semelhança'. Considera algumas das diferentes experiências que tens quando isso acontece.

a) Há um tipo de experiência a que se poderia chamar a quase incapacidade de distinguir. Vêem, por exemplo, dois comprimentos, duas cores, quase exactamente idênticas. Mas se eu perguntar a mim mesmo «Consistirá esta experiência em ter uma sensação peculiar?», teria de dizer que ela não é, certamente, caracterizada apenas por uma sensação desse tipo, que uma parte extremamente importante da experiência consiste em deixar o meu olhar oscilar entre os dois objectos, em fixá-lo atentamente ora num, ora no outro, em expressar, talvez, as minhas dúvidas por palavras, em abanar a cabeça, etc., etc. Quase não há lugar, poder-se-ia dizê-lo, entre experiências tão diversas, para uma sensação de semelhança.

b) Comparem com este, o caso em que é impossível ter qualquer dificuldade na distinção de dois objectos. Suponham que eu digo: «Gosto de ter dois tipos de flores de cores semelhantes neste canteiro, para evitar um contraste forte». A experiência poderia aqui ser descrita como um deslizar simples do olhar de um para outro dos objectos.

c) Ouço uma variante de um tema musical e digo «não vejo até agora de que maneira isto é uma variante do tema, mas noto uma certa semelhança». O que aconteceu foi que, em certos momentos da variante, em certas mudanças do compasso, eu tive uma experiência de 'reconhecimento do tema'. E esta experiência pode ter consistido, de novo, em imaginar certas notas do tema, ou em recordá-las, ou em apontar, realmente, para elas na partitura, etc.

'Mas quando duas cores são semelhantes, a experiência da semelhança deveria sem dúvida consistir em notar a semelhança que *existe* entre elas'. Mas será um verde azulado semelhante a um verde amarelado? Em certos casos deveríamos dizer que são semelhantes e noutros, que são extremamente diferentes. Seria

correcto dizermos que nos dois casos notámos diferentes relações entre eles? Suponham que eu observava um processo em que um verde azulado se transformava gradualmente num verde puro, num verde amarelado, em amarelo e em cor de laranja. Digo: «a transformação de verde azulado em verde amarelado é rápida, visto que estas cores são semelhantes». Mas não se ria necessário ter-se uma qualquer experiência de semelhança para poder dizer isto? A experiência pode ser a seguinte: ver as duas cores e dizer que são ambas verde. Ou pode consistir em ver uma fita cuja cor vai variando de uma a outra das suas extremidades, da maneira anteriormente descrita, e em ter uma das experiências a que se poderia chamar o reconhecimento da proximidade entre o verde azulado e o verde amarelado, quando comparados ao par verde azulado e cor de laranja.

Utilizamos a palavra «semelhante» numa família enorme de casos.

Há algo de extraordinário no dizer-se que utilizamos a palavra «fadiga», tanto para os casos de fadiga mental, como para os casos de fadiga física, porque existe uma semelhança entre eles. Diriam que utilizamos a palavra «azul», tanto para o azul claro, como para o azul escuro, porque existe uma semelhança entre eles? Se vos perguntassem «por que razão chamam também a isto 'azul'?', vocês diriam «porque isto também é azul».

Poderia sugerir-se que a explicação consiste, neste caso, em vocês terem chamado 'azul' ao que é *comum* às duas cores, e no facto de que teria sido um erro (se tivessem chamado 'fadiga' ao que era comum às duas experiências de fadiga) dizer que «chamámos a ambas as experiências 'fadiga', porque elas tinham uma certa semelhança», mas que pelo contrário, deveriam ter dito «utilizámos a palavra 'fadiga' em ambos os casos porque a fadiga está presente em ambos».

Ora que resposta deveríamos dar à pergunta «o que têm em comum o azul claro e o azul escuro?» À primeira vista a resposta parece ser óbvia: «São ambos tons de azul». Mas isto é, sem dúvida, uma tautologia. Por isso perguntemos «o que é que estas cores, para as quais estou a apontar, têm em comum?» (Suponham que uma é azul claro, e a outra azul escuro.) A resposta a esta pergunta deveria sem dúvida ser «não sei a que jogo está a jogar». E depende deste jogo saber se eu diria que elas tinham algo em comum, e o que diria que elas tinham em comum.

Imaginem o seguinte jogo: A mostra a *B* diferentes manchas de cores e pergunta-lhe o que *é* que elas têm em comum. *B* deve responder apontando para uma cor primária particular. Assim, se A aponta para a cor o cor de rosa e para o cor de laranja, *B* deve apontar para o vermelho puro. Se A aponta para duas tonalidades de azul esverdeado, *B* deve apontar para o verde e para o azul puros, etc. Se, neste jogo, A mostrasse a *B* um azul claro e um azul escuro e lhe perguntasse o que eles tinham em comum, a resposta não levantaria quaisquer dúvidas. Se em seguida ele apontasse para um vermelho puro e para um verde puro, a resposta seria que eles nada têm em comum. Mas eu poderia facilmente imaginar circunstâncias em que poderíamos dizer que elas tinham algo em comum e não teria qualquer hesitação em dizer o quê: Imaginem um uso da linguagem (uma cultura) em que existisse um mesmo nome para o verde e para o vermelho, por um lado e, por outro, um mesmo nome para o amarelo e para o azul. Suponham, por exemplo, que existiam duas classes, uma, a classe nobre, vestindo roupas vermelhas e verdes, e a outra, a plebeia, vestindo roupas azuis e amarelas. Tanto o amarelo como o azul, seriam sempre referidas como as cores plebeias e o verde e o vermelho como as cores patrícias. Se se perguntasse a um homem da nossa tribo o que têm em comum uma mancha vermelha e uma mancha verde, ele não hesitaria em dizer que são ambas patrícias.

Poderíamos, também, imaginar facilmente uma linguagem (e de novo isso significa uma cultura) na qual não existissem quaisquer expressões vulgares para o azul claro e para o azul escuro, na qual o primeiro fosse chamado, suponhamos, «Cambridge», e o segundo «Oxford». Se perguntassem a um homem desta tribo o que têm em comum Cambridge e Oxford, ele teria tendência a dizer «Nada».

Comparem este jogo com o anteriormente descrito: mostram-se a *B* certas imagens, combinações de manchas coloridas. Ao ser-lhe perguntado o que têm de comum estas imagens, ele deve apontar para, suponhamos, uma amostra de vermelho, no caso de haver uma mancha vermelha em ambas as imagens, para uma verde no caso de existir uma mancha verde em ambas, etc. Isto revela-vos as diferentes maneiras como esta mesma resposta pode ser usada.

Considerem uma explicação do tipo «Quero dizer, com a palavra 'azul' o que estas duas cores têm em comum». — Ora,

não será possível que alguém compreenda esta explicação? Ao ser-lhe ordenado que trouxesse um outro objecto azul, por exemplo, ele executaria satisfatoriamente esta ordem. Mas talvez ele traga um objecto vermelho e nós nos sintamos inclinados a dizer: «Ele parece notar uma espécie de semelhança entre as amos tras que lhe mostrámos e aquele objecto vermelho».

Notem: Algumas pessoas, quando lhes pedimos para cantarem uma nota que lhes tocamos no piano, cantam habitualmente a quinta dessa nota. Isso faz que seja fácil imaginar que uma linguagem pudesse apenas ter um nome para uma certa nota e para a sua quinta. Por outro lado, teríamos dificuldades em responder à pergunta: O que *é* que uma nota e a sua quinta têm em comum? E evidente que não constitui resposta dizer: «Elas têm uma certa afinidade».

Uma das nossas tarefas, aqui, consiste em apresentar uma imagem da gramática (do uso) da palavra «uma certa».

Dizer que usamos a palavra «azul» para nos referirmos 'ao que têm em comum todos estes tons de cor' não nos explica, por si mesmo, mais do que o facto de que usamos a palavra «azul» em todos estes casos.

E a frase «ele vê o que têm em comum todas estas tonalidades», pode referir-se a várias espécies de fenómenos diferentes, isto é, usam-se várias espécies de fenómenos como critérios para o facto 'de ele ver que...'. Ou tudo o que acontece pode ser apenas que, ao ser-lhe pedido para trazer um outro tom de azul, ele execute a nossa ordem satisfatoriamente. Ou pode ter uma imagem mental de uma mancha de azul puro, quando lhe mostrámos as diferentes amostras de azul: ou pode virar a cabeça instintivamente para uma outra tonalidade de azul que não lhe tenhamos mostrado como amostra, etc, etc.

Ora, diríamos que uma fadiga mental e uma fadiga corporal são 'fadigas' no mesmo sentido da palavra ou em diferentes (ou levemente diferentes) sentidos da palavra? Há casos deste tipo em que não teríamos quaisquer dúvidas acerca da resposta.

4. Considerem este caso: Ensinámos a alguém o uso das palavras «mais escuro» e «mais claro». A pessoa poderia, por exemplo, executar uma ordem do tipo «pinta uma mancha de cor mais escura do que a que te estou a mostrar.» Suponham agora que eu lhe dizia: «ouve com atenção as cinco vogais a, e, i, o, u, e ordena-as de acordo com o seu tom mais ou menos carregado».

Ela poderá apenas parecer perplexa e não fazer nada, nas pode (e algumas pessoas fá-lo-ão) ordenar as vogais de uma certa forma (a maior parte das vezes i, e, a, o, u.). Ora, poderia imaginar-se que a ordenação das vogais, de acordo com o seu tom mais ou menos carregado, implicava que quando uma vogal fosse proferida um homem tivesse a imagem mental de uma certa cor, que ele ordenasse em seguida estas cores segundo o seu tom mais ou menos carregado e vos dissesse qual era a ordenação correspondente das vogais. Mas não é necessário que isto aconteça de facto. Uma pessoa agirá de acordo com a ordem: «Ordena as vogais segundo o seu tom mais ou menos carregado», sem que tenha a imagem mental de quaisquer cores.

Ora, se se perguntasse a essa pessoa se *u* tinha `realmente' um tom mais carregado do que e, ela responderia quase de certeza algo do tipo «De facto não tem um tom mais carregado, mas seja como for, dá-me a impressão de um tom mais carregado».

Mas, e se lhe perguntássemos «O que o levou a utilizar as palavras `tom mais carregado' neste caso?»?

Poderíamos de novo ter tendência para dizer «ele deve ter visto algo em comum, tanto à relação entre duas cores, como à relação entre duas vogais». Mas se ele não é capaz de especificar qual era este elemento comum, isso deixa-nos apenas com o facto de que ele foi levado a utilizar as palavras «tom mais carregado», «tom mais leve» em ambos os casos.

Reparem na palavra «deve» em «ele deve ter visto algo...». Quando disseram isso, não queriam dizer que inferiam da experiência decorrida que ele tinha provavelmente visto algo. É exactamente por isso que esta frase nada acrescenta ao que já sabemos e, de facto, apenas sugere uma diferente configuração de palavras para o descrever.

Se alguém dissesse: «apercebemo-me de facto de uma certa semelhança, só que não a consigo descrever», eu diria: «é isto que caracteriza a tua experiência».

Suponham que olham para dois rostos e dizem «são semelhantes, mas não sei o que há de semelhante neles». E suponham que, passado algum tempo, diziam: «agora já sei; os seus olhos têm a mesma forma». Eu diria: «neste momento a vossa experiência da semelhança entre os dois rostos é diferente da que tiveram quando viram a semelhança, mas não sabiam em que consistia». Nestas circunstâncias, a resposta à pergunta «O que o levou a utilizar as palavras `tom mais carregado' ...?», pode ser: «nada me

levou a utilizar as palavras `tom mais carregado' (no caso de me estar a perguntar por uma *razão* para as ter utilizado). Utilizei-as, é tudo, e, mais ainda, fi-lo com o mesmo tom de voz, e, talvez, com a mesma expressão facial e os mesmos gestos que teria tendência a usar em certos casos ao aplicar as palavras a cores». É mais fácil constatar isto quando falamos de uma *dor profunda*, de um som *profundo*, de um poço *profundo*. Algumas pessoas são capazes de estabelecer a diferença entre dias da semana férteis e estéreis. E a sua experiência, ao conceberem um dia como fértil, consiste talvez em aplicarem esta palavra em conjunto com um gesto expressivo de profundidade e de um certo conforto.

Mas vocês podem sentir-se tentados a dizer: este uso combinado da palavra e do gesto não constitui a sua experiência primitiva. Primeiro que tudo elas têm de conceber o dia como fértil e em seguida expressar esta ideia através da palavra ou do gesto.

Mas porque usam a expressão «elas têm de»? Sabem, neste caso, distinguir uma experiência a que chamam «a ideia, etc.»? Porque se não sabem fazer, não terá sido, apenas, o que se poderia chamar um preconceito linguístico, o que vos levou a dizer «ele tinha de ter uma ideia antes... etc.»?

Poderão, sem dúvida, ficar a saber, com base neste exemplo e noutros, que há casos em que podemos chamar a uma experiência particular «observar, ver, conceber que isto e aquilo é o caso», antes de a expressar através de palavras ou gestos, e que há ou tros casos em que, se falamos de uma experiência de conceber, temos de aplicar esta palavra à experiência de utilizar certas palavras, gestos, etc.

Quando o homem disse «*u* não tem realmente um tom mais carregado do que *e*...», era essencial que ele estivesse resolvido a dizer que as palavras «tom mais carregado» eram usadas *em sentidos diferentes*, quando se fala de uma vogal com um tom mais carregado do que outra.

Considerem este exemplo: Suponham que tínhamos ensinado um homem a usar as palavras «verde», «vermelho» e «azul», apontando para manchas dessas cores. Tínhamo-lo ensinado a ir buscar objectos de uma certa cor, ao ser-lhe dada a ordem «Traz-me algo vermelho», a escolher de uma pilha de objectos alguns de uma certa cor, e coisas do mesmo género. Suponham que lhe mostramos agora uma pilha de folhas de árvore, algumas das

quais são ligeiramente castanhas avermelhadas, outras de um amarelo ligeiramente esverdeado, e lhe damos a ordem «Põe as folhas vermelhas e as folhas verdes em montes separados». É muito provável que ele a execute separando as folhas amarelo esverdeadas das castanhas avermelhadas. Diríamos, neste caso, que tínhamos usado as palavras «vermelho» e «verde» no mesmo sentido que em casos anteriores, ou que as tínhamos usado em sentidos diferentes, mas semelhantes? Que razões se poderiam invocar para a adopção do último ponto de vista? Poderia chamar-se a atenção para o facto de que, ao ser-nos pedido para pintarmos uma mancha vermelha, não teríamos certamente pintado uma mancha ligeiramente castanha avermelhada, e, por conseguinte, poderia dizer-se que «vermelho» significá algo diferente nos dois casos. Mas por que motivo não poderia eu dizer que apenas tinha um sentido, sendo, evidentemente, usada de acordo com as circunstâncias?

O problema é o seguinte: Completamos a nossa afirmação de que a palavra tem dois sentidos afirmando que, num caso, ela tinha um determinado sentido e, noutro, um outro sentido? Como critério para a existência de dois sentidos para uma palavra, podemos utilizar o facto de existirem duas explicações dadas para uma palavra. Assim dizemos que a palavra «banco» tem dois sentidos visto que, num caso, ela se refere a esta espécie de coisa (apontando para um banco de cozinha) e, noutro caso, a ou tra coisa (apontando para o Banco de Portugal). Ora, aquilo para que eu aponto, nestes casos, são paradigmas para o uso das palavras. Não se poderia dizer: «A palavra 'vermelho' tem dois sentidos porque num caso ela refere-se a isto (apontando para um vermelho claro), e noutro aquilo (apontando para um vermelho escuro)», isto é, se apenas se tivesse verificado uma definição ostensiva para a palavra «vermelho» utilizada no nosso jogo. Poderia, por outro lado, imaginar-se um jogo de linguagem em que duas palavras, por exemplo, «vermelho» e «avermelhado», fossem explicadas por recurso a duas definições ostensivas, a primeira mostrando um objecto vermelho escuro e a segunda um objecto vermelho claro. Saber-se se foram dadas duas explicações desse tipo, ou apenas uma, poderia depender das reacções naturais das pessoas que usam a linguagem. Poderíamos constatar que uma pessoa a quem demos a definição ostensiva, «Isto chama-se 'vermelho'» (apontando para um objecto vermelho), vai buscar logo a seguir qualquer objecto vermelho, seja qual for a

tonalidade de vermelho, ao ser-lhe dada a ordem: «Traz-me algo vermelho!» Uma outra pessoa poderia não o fazer, trazendo apenas objectos de uma certa variedade, de tonalidades próximas da tonalidade que lhe tinha sido mostrada ao dar-se-lhe a explicação. Poderíamos dizer que esta pessoa 'não percebe o que é comum a todas as diferentes tonalidades de vermelho'. Mas lembrem-se, por favor, de que o nosso único critério para o sabermos é o comportamento que descrevemos.

Considerem o seguinte caso: ensinou-se a *B* um uso das palavras «mais claro» e «mais escuro». Foram-lhe mostrados objectos de várias cores e ensinou-se-lhe que se chama a esta cor, uma cor mais escura do que aquela; ele foi treinado para trazer um objecto, ao ser-lhe dada a ordem «Traz algo mais escuro do que isto», e a descrever a cor de um objecto dizendo que ela é mais escura ou mais clara do que a de uma determinada amostra, etc., etc. Em seguida, ordena-se-lhe que disponha uma série de objectos, ordenando-os de acordo com o seu tom mais ou menos escuro. Ele faz isto mostrando uma fila de livros, escrevendo uma série de nomes de animais, e escrevendo as cinco vogais na seguinte ordem: u, o, a, e, i. Perguntamos-lhe porque organizou esta última série e ele diz, «Bem o *o* tem um tom menos carregado do que o *u*, e o *e* um tom menos carregado do que o *o*». Ficaremos surpreendidos com a sua atitude e, ao mesmo tempo, admitiremos que há qualquer coisa de errado no que ele diz. Talvez digamos: «Repare, o *e* não tem, seguramente, um tom menos carregado do que o *o*, da mesma maneira que este livro tem um tom menos carregado do que aquele». Mas ele pode encolher os ombros e dizer, «Não sei, mas *e* tem um tom menos carregado do que o *o*, não tem?»

Podemos sentir-nos inclinados a considerar este caso como uma espécie de anormalidade, e a dizer, «*B* deve dispor de uma capacidade de apreciação diferente, com a ajuda da qual ele põe em ordem tanto os objectos coloridos como as vogais». E se tentássemos tornar esta nossa ideia (totalmente) explícita, ela resultaria nisto: a pessoa normal regista a claridade e a escuridão dos objectos visuais num instrumento, e noutro aquilo que se poderia chamar os tons menos carregados e mais carregados dos sons (vogais), no sentido em que se poderia dizer que registamos raios de um certo comprimento de onda com os olhos, e raios de uma outra ordem de comprimento de onda com o nosso sentido táctico. *B*, por outro lado, organiza tanto os sons como as cores por

intermédio das leituras de um instrumento (orgão sensorial) único (no sentido em que uma película fotográfica poderia registar raios de uma variedade que apenas poderíamos cobrir com dois dos nossos sentidos).

Esta é, em traços gerais, a imagem que se encontra subjacente à nossa ideia de que *B* deve ter 'compreendido' as palavras «tom mais carregado» de uma maneira diferente da de uma pessoa normal. Por outro lado, ponhamos lado a lado com esta imagem o facto de não existir, no nosso caso, qualquer evidência respeitante a 'um outro sentido'. E, de facto, o uso da palavra «deve» quando dizemos «*B* deve ter compreendido a palavra de maneira diferente» já nos mostra que esta frase exprime (realmente) a nossa determinação de olhar para os fenómenos que observámos, à luz da imagem esboçada nesta frase.

'Mas ele usou, com toda a certeza, «tom menos carregado» num sentido diferente, quando disse que *e* tinha um tom menos carregado que o *u*'. — O que é que isto significa? Estão a estabelecer a distinção entre o sentido em que ele usou as palavras e o seu uso das mesmas? Isto é, pretendem dizer que se alguém utiliza as palavras como *B* o faz, uma qualquer outra diferença, por exemplo no seu espírito, deve acompanhar a diferença de uso? Ou será que tudo o que pretendem dizer é que, de facto, o uso de «tom menos carregado» era diferente quando ele aplicava estas palavras a vogais?

Ora, dar-se-á o caso de os usos diferirem em algo para além do que vocês descreveram, quando realçaram as diferenças particulares?

E se alguém dissesse, apontando para duas manchas a que eu tinha chamado vermelhas, «por certo que você está a usar a palavra 'vermelho' de duas maneiras diferentes»? Eu diria «Esta é vermelho clara e a outra vermelho escura, — mas por que motivo teria eu de falar de dois usos diferentes?»

É certamente fácil chamar a atenção para diferenças entre aquela parte do jogo em que aplicámos «tom menos carregado» e «tom mais carregado», a objectos coloridos, e aquela parte em que aplicámos estas palavras a vogais. Na primeira parte, comparávamos dois objectos pondo-os lado a lado e olhando alternadamente para um e para outro, e pintávamos um tom mais escuro ou mais claro do que o de uma determinada amostra dada; no segundo, não se comparava a olho, não se pintava, etc. Mas

quando estas diferenças são realçadas, ainda temos a liberdade de falar de duas partes do mesmo jogo (como acabámos de fazer), ou de dois jogos diferentes.

'Mas não perceberei eu que a relação entre pedaços de tecido com tons mais ou menos carregados é de um tipo diferente da existente entre as vogais *e* e *u*, — assim como, por outro lado, percebo que a relação entre *u* e *e* é a mesma que existe entre *e* e *i*?' Sob certas circunstâncias, sentir-nos-emos, nestes casos, inclinados a falar de relações diferentes, sob outras, a falar da mesma relação. Poderia dizer-se: «depende de como os comparamos».

Ponhamos a seguinte questão: «Diríamos que as setas → e ← apontam na mesma direcção ou em direcções diferentes?» A primeira vista poderiam sentir-se inclinados a responder: «em direcções diferentes, evidentemente». Mas considerem o caso desta maneira: se eu olho para um espelho e vejo a imagem reflectida da minha cara, posso aceitar isto como um critério para ver a minha própria cabeça. Se, por outro lado, eu visse no espelho a parte de trás de uma cabeça, poderia dizer «Não é a minha cabeça que estou a ver, mas uma cabeça que olha na direcção oposta». Ora, isto podia levar-me a dizer que uma seta e a sua imagem reflectida num espelho têm a mesma direcção quando apontam uma para a outra, e direcções opostas quando a ponta de uma, aponta para a parte traseira da outra. Imaginem o caso em que tinha sido ensinado a um homem o uso vulgar da palavra «o mesmo», nos casos de «a mesma cor», «a mesma forma» «o mesmo comprimento». Também lhe tinha sido ensinado o uso das palavras «apontar para» em contextos como «a seta aponta para a árvore». Mostramos-lhe agora duas setas apontadas uma para a outra e duas setas colocadas uma a seguir à outra, e perguntamos-lhe em qual destes dois casos ele aplicaria a frase «as setas apontam na mesma direcção». Não será fácil imaginar que, se certas aplicações predominassem no seu espírito, ele se sentiria inclinado a dizer que as setas → ← apontam 'na mesma direcção'?

Quando ouvimos a escala diatónica, sentimo-nos inclinados a dizer que, depois de cada sete notas, volta a surgir a mesma nota e, se nos perguntarem porque é que a consideramos de novo a mesma nota, a resposta poderia ser «Bem, é outra vez um dó». Mas esta não é a explicação que eu pretendo, visto que poderia perguntar «O que é que levou a que ela fosse de novo chamada

dó?» E a resposta e esta pergunta seria provavelmente: «Bem, não percebes que se trata da mesma nota, só que uma oitava acima?» Também aqui seria possível imaginar que se tinha ensinado a um homem o nosso uso da palavra «o mesmo», quando aplicada a cores, comprimentos, direcções, etc., e que, ao tocarmos agora, para ele, a escala diatónica e ao ser-lhe perguntado se ele diria ter ouvido as mesmas notas, repetidas vezes, em certos intervalos, seria fácil imaginar várias respostas, em particular, por exemplo, a seguinte: que ele ouvia altercadamente a mesma nota cada três ou quatro notas (ele chama à tónica, à dominante e à oitava a mesma nota).

Se tivéssemos feito esta experiência com duas pessoas, A e B, e A tivesse aplicado a expressão «a mesma nota» apenas à oitava e B à dominante e à oitava, teríamos o direito de dizer que os dois ouvem coisas diferentes quando lhes tocamos a escala diatónica? Se considerarmos que sim, então ser-nos-á necessário ter a certeza se queremos afirmar que deve existir uma qualquer outra diferença entre os dois casos para além daquela que observámos, ou se não queremos fazer uma tal afirmação.

5. Todos as questões aqui consideradas ligam-se ao seguinte problema: Suponham que tinham ensinado alguém a escrever séries de números segundo regras do género: escreve sempre um número n maior do que o anterior. (Esta regra é abreviada para «Acrescenta n ».) Os números serão, neste jogo, grupos de traços I, II, III, etc. Aquilo a que chamo ensinar este jogo consiste, evidentemente, em fornecer explicações gerais e dar exemplos. Estes exemplos são extraídos da série de, por exemplo, 1 a 85. Damos agora ao aluno a ordem «Acrescentar 1». Passado algum tempo, constatamos que, depois de ultrapassado o 100, ele fez o que chamaríamos acrescentar 2; depois de ultrapassado 300, ele faz o que chamaríamos acrescentar 3. Chamamo-lo por causa disto e dizemo-lhe: «Não te disse para acrescentares sempre 1? Observa o que fizeste antes de chegares a 100!» Suponham que o aluno dizia apontando para os números 102, 104, etc., «Pois bem, não foi isso que eu aqui fiz? Pensava que era isto que você queria que fizesse.» — Conforme constatam, em nada adiantaria aqui dizer «Mas não vês que...?», chamando-lhe a atenção de novo para as regras e os exemplos que lhe tínhamos dado. Poderíamos, num caso deste tipo, dizer que esta pessoa compreende naturalmente (interpreta) a regra (e os exem-

pios) que lhe demos, da mesma maneira que nós compreenderíamos a regra (e os exemplos) que nos diriam: «Acrescenta 1 até 100, depois 2 até 200, etc.»

(Isto seria semelhante ao caso de um homem que não executasse naturalmente uma ordem que lhe fosse dada através de um gesto de apontar, movendo-se na direcção indicada pela mão, mas sim na direcção oposta. E compreender significa aqui o mesmo que reagir.)

— `Presumo que aquilo que diz se resume ao seguinte: para obedecer correctamente à regra «Acrescenta 1», é necessário, a cada momento, uma nova compreensão, uma nova intuição'. Mas o que é que significa obedecer *correctamente* à regra? Como e quando deve decidir-se, num momento particular, qual o passo correcto a empreender? `O passo correcto em cada momento é aquele que está de acordo com a regra, tal como esta foi intencionada, com o seu *sentido*'. Suponho que a ideia é esta: quando deram a regra «Acrescenta 1» e a intencionaram, queriam dizer que ele deveria escrever 101 depois de 100, 199 depois de 198, 1041 depois de 1040, e assim por diante. Mas como levaram a cabo todas estas intenções (suponho que um número infinito deles), quando lhe deram a regra? Ou será que isto é uma deturpação do que aconteceu? E diriam vocês que existia apenas um acto de sentido, do qual, todavia, todos estes outros, ou qualquer um de entre eles, resultavam por sua vez? Mas a questão não será apenas: `O que resulta da regra geral?' Poderiam dizer «Eu sabia, obviamente, quando lhe dei a regra, que que ria dizer que ele deveria dar sequência ao 100 com o 101». Mas aqui são induzidos em erro pela gramática da palavra «saber». Será que saber isto é um acto mental através do qual vocês fizeram na altura a transição do 100 para o 101, isto é, um acto semelhante ao de dizerem para vós próprios «quero que ele escreva 101 depois de 100»? Neste caso, perguntem a vós próprios quantos desses actos realizaram quando lhe deram a regra? Ou será que, por «sabe», se referem a uma espécie de tendência? Então só a experiência nos pode revelar qual o objectivo dessa tendência. `Mas se me tivéssem perguntado qual o número que ele deveria escrever depois de 1568, eu teria, sem dúvida, respondido «1569». Atrevo-me a dizer que sim, mas como podiam ter a certeza disso? A vossa ideia é, de facto, a de que, de algum modo, no misterioso acto de *visarem* a regra, vocês fizeram as transições sem realmente as terem feito. Atravessaram todas as pontes antes de lá terem che-

gado. Esta estranha ideia encontra-se ligada a um uso peculiar da palavra «visa». Suponham que o nosso homem chegava ao número 100 e lhe dava sequência com o 102. Diríamos nesse caso «Eu *queria dizer* que tu deverias escrever 101». Ora o pretérito imperfeito do verbo «querer dizer» sugere que foi realizado um acto particular de intencionar, no momento que a regra foi dada, embora, na realidade, esta expressão não aluda a um tal acto. O pretérito imperfeito poderia ser explicado apresentando a frase sob a forma «Se me tivesses perguntado antes o que é que eu pretendia de ti nesta fase, ter-te-ia dito...». Mas que o tivessem dito, é uma hipótese.

Para que isto se torne mais claro, pensem neste exemplo: Alguém diz «Napoleão foi coroado em 1804». Eu pergunto a essa pessoa: «Referias-te ao homem que ganhou a batalha de Austerlitz?» Ela diz «Sim, referia-me a ele». Será que isto significa que quando ela `se referiu a ele', pensava de algum modo em Napoleão a ganhar a batalha de Austerlitz? —

A expressão «a regra queria dizer que ele deveria dar sequência ao 100 com o 101» revela que esta regra, tal como era intencionada *prefigurava* todas as transições que tinham de ser feitas de acordo com ela. Mas a hipótese de um prenúncio de uma transição não nos faz avançar, visto que não lança qualquer ponte entre ela e a transição futura, muito menos o poderia fazer um qualquer acto mental que acompanhasse essas palavras.

Deparamo-nos, muitas vezes, com esta curiosa superstição, como nos poderíamos sentir inclinados a chamá-la, de que o acto mental é capaz de atravessar uma ponte antes de lá termos chegado. Esta dificuldade surge de súbito, sempre que tentamos reflectir sobre as ideias de pensar, desejar, esperar, crer, conhecer, tentar resolver um problema matemático, indução matemática, etc.

O que nos faz usar a regra tal como o fazemos num momento particular da série, não é um acto de compreensão, de intuição. A confusão seria menor se lhe chamássemos um acto de decisão, embora isto também nos possa induzir em erro, visto que nada de semelhante a um acto de decisão ocorre forçosamente, mas apenas, talvez, um acto de escrita ou de fala. É o erro que aqui, bem como numa multidão de casos semelhantes, nos sentimos inclinados a fazer, é designado pela palavra «fazer», tal como a usamos na frase «O que nos faz usar a regra tal como o fazemos não é um acto de compreensão», porque

existe uma ideia de que «algo deve fazer que» façamos aquilo que fazemos. E isto liga-se, outra vez, à confusão entre causa e razão. *Não necessitamos de ter uma razão para obedecer à regra como o fazemos.* A cadeia de razões tem um fim.

Comparem agora estas frases: «Se depois de 100 continuarmos com 102,104, etc., usamos; sem dúvida, aregra `Acrescenta 1' de uma maneira diferente» e «Se depois de aplicarmos a palavra `tom mais carregado' a manchas coloridas, a aplicarmos a vogais, usamo-la, sem dúvida, de uma maneira diferente». Eu diria: «Isso depende do que consideram uma `maneira diferente'».

Mas eu diria, certamente, que *chamaria* à aplicação de «tom menos carregado» e «tom mais carregado» a vogais, `um outro uso das palavras'; e também daria sequência à série `Acrescenta 1' com 101, 102, etc., mas não — ou não necessariamente — em virtude de um qualquer acto mental justificativo.

6. Há uma espécie de doença geral do pensamento que procura sempre (e encontra) o que se chamaria um estado mental, a partir do qual os nossos actos brotam como que de um reservatório. Assim, diz-se «A moda muda porque o gosto das pessoas muda». O gosto é o reservatório mental. Mas se um alfaiate conceber um corte de vestido diferente daquele que tinha concebido há um ano, não poderá aquilo que se chama a sua mudança de gosto ter consistido, parcial ou totalmente, em fazer exactamente isto?

E aqui dizemos «mas a concepção de um novo feitio não é, certamente, em si mesma, uma mudança do gosto pessoal, e dizer uma palavra não é intencioná-la, e dizer que eu acredito não é acreditar; devem existir sentimentos, actos mentais, que acompanhem estas linhas e estas palavras». — E a razão que apresentamos para dizer isto, é a de que um homem poderia certamente conceber um novo feitio sem ter alterado o seu gosto, dizer que acredita em algo sem acreditar nisso, etc. E isto é, obviamente, verdade. Mas não se segue, daí, que o que distingue um caso de alteração do gosto pessoal de um caso em que isso não aconteça, não seja, em certas circunstâncias, unicamente a concepção daquilo que anteriormente não foi concebido. Nem, tão-pouco, se seguirá daí que, em casos em que a concepção de um novo feitio

não seja o critério para uma mudança de gosto, o critério deva ser uma alteração numa região específica da nossa mente.

Isto é, não usamos a palavra «gosto» como o nome de um sentimento. Pensar que o fazemos, é representar a prática da nossa linguagem de uma maneira excessivamente simplificada. É deste modo, evidentemente, que se originam geralmente os problemas filosóficos; e o nosso caso é bastante semelhante ao de pensar que, onde quer que façamos um enunciado predicativo, afirmamos que o sujeito tem um certo ingrediente (como o fazemos de facto no caso «a cerveja é alcoólica»).

É vantajoso, ao abordarmos o nosso problema, considerar em paralelo com o sentimento ou sentimentos característicos do ter um certo gosto, da mudança do gosto pessoal, do intencionar o que se diz, etc., etc., a expressão facial (os gestos ou o tom de voz) que caracteriza os mesmos estados ou acontecimentos. Se alguém manifestasse a sua discordância, dizendo que os sentimentos e as expressões faciais não podem ser comparados, dado que os primeiros são experiências e os últimos não, deveria ter em consideração experiências tácteis, musculares e cinestéticas ligadas a gestos e expressões faciais.

7. Consideremos, em seguida, a proposição: «Crer em algo não pode consistir meramente em dizer que se crê nisso, é necessário dizê-lo com uma expressão facial, gestos e tom de voz particulares.» Ora, não se pode duvidar que consideramos certas expressões faciais, gestos, etc., como característicos da expressão da crença. Falamos de um `tom de voz convicto'. E, contudo, é claro que este tom de voz convicto não está sempre presente, quando falamos, com razão, de convicção. «Exactamente» poderiam dizer, «isto mostra que há algo mais, algo para além destes gestos, etc., que é a crença real, em contraste com as meras expressões de crença». — «De modo nenhum», diria eu, «são muitos e diferentes os critérios que distinguem, sob diferentes circunstâncias, casos em que crêem no que dizem, daqueles em que não crêem no que dizem». Podem existir casos em que a presença de uma sensação diversa daquelas que se encontram ligadas aos gestos, ao tom de voz, etc. distinga o facto de visarem aquilo que dizem, do facto de não o visarem. Mas, às vezes, o que distingue estes dois casos não é algo que aconteça enquanto falamos, mas uma variedade de acções e experiências, que ocorrem antes e depois de o fazermos.

Para compreender esta família de casos, ser-nos-á de novo útil considerar um caso análogo, extraído das expressões faciais. Existe uma família de expressões faciais amistosas. Suponham que tínhamos perguntado: «Qual é o traço fisionómico que caracteriza um rosto amistoso?» De início, poderia pensar-se que há certos traços a que se poderia chamar traços amistosos, cada um dos quais faz que, até um certo ponto, o rosto pareça amistoso, e que, quando estão presentes em largo número, constituem a expressão amistosa. Esta ideia daria a impressão de ser confirmada pela nossa linguagem vulgar, ao falarmos de `olhos amistosos', de uma `boca amistosa', etc. Mas é fácil constatar que os mesmos olhos que dizemos fazerem que um rosto pareça amistoso, não parecem amistosos, ou chegam mesmo a parecer hostis, em conjunto com certas rugas da testa, com vincos em torno da boca, etc. Porque é que, então, dizemos sempre que são estes olhos que parecem amistosos? Não será incorrecto dizer que eles caracterizam o rosto como amistoso, dado que, se dizemos que o fazem `em certas circunstâncias' (sendo estas circunstâncias os outros traços fisionómicos), porque é que isolámos um traço fisionómico de entre os outros? A resposta é que, na extensa família dos rostos amistosos, existe o que se poderia chamar um ramo principal, caracterizado por um certo tipo de olhos, um outro por um certo tipo de boca, etc.; embora na vasta família dos rostos hostis encontremos estes mesmos olhos, quando eles não atenuam a hostilidade da expressão. Há, para além disso, o facto de que, quando observamos a expressão amistosa de um rosto, a nossa atenção, o nosso olhar, são atraídos por um traço fisionómico particular do rosto os `olhos amistosos', ou a `boca amistosa', etc., e não se fixam noutros traços, embora estes sejam também responsáveis pela expressão amistosa.

`Mas não haverá diferença entre o dizer-se algo, tendo a intenção de o dizer, e o dizê-lo sem intenção?' Não é necessário que haja uma diferença enquanto a pessoa o diz, mas se houver, esta diferença pode ser de muitos e variados tipos, de acordo com as circunstâncias circundantes. Não se segue, do facto de haver o que chamaríamos uma expressão amistosa e uma expressão hostil do olhar, que deva existir uma diferença entre o olhar de um rosto amistoso e o olhar de um rosto hostil.

Uma pessoa pode sentir-se tentada a dizer: «Não se pode dizer que este traço faça que o rosto pareça amistoso, visto que

ele pode ser desmentido por um outro traço». E isto é equivalente a dizer-se que «dizer algo com um tom de voz convicto não pode ser o que caracteriza a convicção, visto que pode ser desmentido por experiências que ocorram em simultâneo». Mas nenhuma destas frases é correcta. E certo que outros traços, neste rosto, podem afastar deste olhar e, contudo, neste rosto, é o olhar que é o traço amistoso saliente.

São frases do género «ele disse-o e teve intenção de o dizer» que estão mais sujeitas a induzir-nos em erro. — Comparem querer dizer-se «Terei muito prazer em vê-lo», com querer dizer-se «O comboio parte às 3.30». Suponham que tinham dito a primeira frase a alguém e que vos perguntavam em seguida: «Você queria mesmo dizer aquilo?»; vocês pensariam então, provavelmente, nas sensações, nas experiências, que tinham tido quando o disseram. E, em consequência disso, sentir-se-iam inclinados, neste caso, a dizer «Não vê que eu estava a falar a sério?» poderiam sentir-se inclinados a responder «Certamente. Por que motivo não o faria?»

No primeiro caso, sentir-nos-emos inclinados a falar de um sentimento característico da intenção de dizermos o que dissemos, mas não no segundo. Comparem também a mentira em ambos os casos. No primeiro, sentir-nos-íamos inclinados a dizer que a mentira consistia em dizer o que dissemos, mas sem os sentimentos adequados, ou até mesmo com os sentimentos opostos. Se mentíssemos ao dar a informação sobre o comboio, é provável que tivéssemos experiências diferentes das que temos ao dar uma informação verdadeira, mas a diferença não consistiria aqui na ausência de um sentimento característico, mas apenas, talvez, na presença de uma sensação de mal-estar.

É até mesmo possível, ao mentir, ter uma experiência consideravelmente forte do que se poderia chamar a característica de querer dizer aquilo que se diz — e, todavia, sob certas circunstâncias, e talvez em circunstâncias vulgares, a pessoa refere-se apenas a esta experiência ao dizer «Quereria dizer o que disse», porque os casos em que algo poderia desmentir estas experiências não surgem. Em muitos casos, sentimo-nos, por isso, inclinados a dizer. «Querem dizer o que disse» significa ter tais e tais experiências enquanto o digo.

Se, por «crer», nos referimos a uma actividade, a um processo, que ocorre enquanto dizemos que cremos, podemos dizer que crer é algo semelhante a, ou o mesmo que, expressar uma crença.

8. É interessante considerar uma objecção a isto: E se eu dissesse «Creio que vai chover» (querendo dizer o que disse) e alguém quisesse explicar a um francês, que não compreende o português, aquilo em que eu cria. Nesse caso, poderiam dizer que, se o que aconteceu quando eu crie o que criei foi o facto de eu ter dito a frase, o francês deverá saber aquilo em que eu criei se lhe disserem as palavras exactas que eu usei, por exemplo, «Il croit ⁽¹⁾ que vai chover». Ora, é claro que isto não lhe dirá aquilo em que creio e por consequência, poderiam dizê-lo, fomos incapazes de lhe comunicar precisamente o que era essencial, o meu acto mental real de crença. Mas a resposta é a de que, mesmo se as minhas palavras tivessem sido acompanhadas por toda a espécie de experiências e se tivéssemos transmitido estas experiências ao francês, ele continuaria a não saber aquilo em que eu criei. «Saber aquilo em que eu criei» não significa apenas sentir o que eu sinto enquanto o digo; tal como saber qual a minha intenção com esta jogada no nosso jogo de xadrez, não significa conhecer o meu estado de consciência exacto enquanto faço a jogada. Embora, ao mesmo tempo, em certos casos, o conhecimento deste estado de consciência vos possa fornecer uma informação muito exacta sobre a minha intenção.

Diríamos que tínhamos dito ao francês aquilo em que eu cria, se lhe traduzíssemos as minhas palavras em Francês. E *poderia* dar-se o caso de não lhe dizermos nada por esse meio — mesmo indirectamente — sobre o que tinha acontecido 'em mim', quando exprimi a minha crença. Mostrámo-lhe, mais exactamente, uma frase na língua portuguesa. Poderia dizer-se, de novo, que, pelo menos em certos casos, lhe poderíamos ter dito de um modo muito mais exacto aquilo em que eu criei, se ele dominasse a língua portuguesa, porque nesse caso, ele teria sabido com exactidão o que se passou em mim quando falei.

Utilizamos as palavras «querer dizer», «crer», «tencionar» de tal modo que elas se referem a certos actos, ou estados de consciência, dadas certas circunstâncias; tal como na expressão «dar um xeque-mate a alguém» nos referimos ao acto de lhe tomarmos o rei. Se, por outro lado, alguém, por exemplo uma criança, brincando com peões, colocasse alguns num tabuleiro de xadrez e os movesse como se fosse tomar um rei, não diríamos que a criança estava a dar um xeque-mate a alguém. E, também

(1) Em francês no original.

aqui se poderia pensar que o que o distinguia este caso do verdadeiro acto de dar um xeque-mate, era o que se passava na mente da criança.

Suponham que eu tinha feito uma jogada de xadrez e que alguém me perguntava «Tinhas a intenção de lhe dar mate?». Eu respondo «Sim, tinha», e a pessoa pergunta-me agora «Como que podias saber isso, se tudo o que *sabias* era o que aconteceu em ti quando fizeste a jogada?». Eu poderia responder: «*Nestas* circunstâncias, isto era a intenção de lhe dar mate».

9. O que é válido para 'sntencionar' é válido para 'pensar'. Acharmos, muito frequentemente, ser impossível pensar sem falarmos para nós próprios em voz baixa, e ninguém a quem se peça para descrever o que acontece neste caso diria alguma vez que algo — o pensamento — acompanhava a fala, se não fosse levado a fazê-lo pelo par de verbos «falar»/«pensar» e por muitas das nossas frases vulgares, em que os usos destes funcionam em paralelo. Considerem estes exemplos: «Pensa antes de falares!» «Ele fala sem pensar», «O que eu disse não expressava totalmente o meu pensamento», «Ele diz uma coisa e pensa o contrário», «Não pretendi dizer nada do que disse», «A língua francesa usa as suas palavras na ordem em que as pensamos».

Se é possível dizer-se, num caso deste tipo, que algo acompanha a fala, então seria algo como a modulação da voz, as mudanças no timbre, na acentuação, e coisas do género, às quais se poderia chamar meios de expressividade. Por razões óbvias, ninguém chamaria a alguns destes meios, tais como o tom e o sotaque, os acessórios da fala; e ninguém sonharia em chamar, pensar a meios de expressividade como o jogo das expressões faciais, ou dos gestos, que podem considerar-se como acompanhantes da fala.

10. Regressemos ao nosso exemplo do uso de «tom menos carregado» e «tom mais carregado» para objectos coloridos e para as vogais. Uma razão que gostaríamos de apresentar para dizermos que, neste caso, temos dois usos diferentes e não um, é a seguinte: «Não pensamos que as expressões "tom mais carregado" e «tom menos carregado» se adequem, na realidade, à realidade, à relação entre as vogais. Sentimos apenas uma semelhança entre a relação dos sons e as cores mais escuras e mais claras'. Ora se pretenderem compreender que espécie de sensa-

ção é esta, tentem imaginar que pediam a alguém, sem qualquer introdução prévia, o seguinte: «Diz as vogais a, e, i, o, u segundo a ordem do seu tom mais carregado». Se eu o fizesse, fá-lo-ia certamente num tom diferente do que utilizaria para dizer «Ordena estes livros segundo o seu tom mais carregado», isto é, di-lo-ia hesitantemente, num tom semelhante ao de «Será que tu me compreendes», sorrindo talvez dissimuladamente enquanto o dizia. Se algo pode descrever a minha *sensação*, é isto.

E isto traz-me ao seguinte assunto: Quando alguém me pergunta «Qual é a cor desse livro que está aí?» e eu digo «Vermelho», e em seguida a pessoa me pergunta «O que te levou a chamar a esta cor 'vermelho' ?», terei de dizer, na maior parte dos casos, «Nada me *faz* chamar-lhe vermelho; isto é, *nenhuma* razão. Apenas olhei para ela e disse 'É vermelho'». Sente-se, nesse caso, inclinação a dizer: «Isto não foi, certamente, tudo o que aconteceu; visto que eu podia olhar para uma cor, dizer uma palavra e, não obstante, não a designar». E, nesse caso, sente-se inclinação para continuar a dizer: «quando pronunciamos a palavra 'vermelho', designando a cor para a qual olhamos, *esta surge de uma maneira particular*». Mas, ao mesmo tempo, se se perguntasse a uma pessoa «É capaz de descrever a maneira a que se refere?», ela não se sentiria em condições de fornecer *qualquer* descrição. Suponham agora que perguntávamos: «Lembra-se, de qualquer modo, de o nome da cor lhe ter ocorrido *dessa maneira particular*, em qualquer altura, ao designar cores em ocasiões anteriores?» A pessoa teria de admitir que não se lembrava de uma maneira particular de isto acontecer. Na realidade, seria fácil mostrar-lhe que a designação de uma cor poderia ser acompanhada de uma grande variedade de experiências. Comparem casos como os que se seguem: a) Ponho um objecto de ferro no lume para que ele fique ao rubro. Peço-lhes para observarem o objecto e pretendo que me digam, de tempos a tempos, qual o estágio de *aquecimento* que ele atingiu. Olham para o objecto e dizem: «Está a começar a ficar vermelho». b) Estamos numa passadeira para peões e eu digo: «Cuidado, esperem pela luz verde. Quando ela aparecer, digam-me, que eu passo». Procurem responder à seguinte pergunta: se num caso deste tipo, gritarem «Verde!» e noutra «Atravessa!», será que estas palavras querem dizer a mesma coisa, ou coisas diferentes? Será possível, em termos gerais, dizer algo sobre isto? c) pergunto-vos: «Qual é a cor

do bocado de tecido que têm nas vossas mãos?» (e que não posso ver). Vocês pensam para convosco: «Vejam, qual será o nome desta cor? Será 'azul-da-prússia' ou 'azul-violeta'?»

Ora é digno de nota que, quando no decorrer de uma conversa filosófica, dizemos «O nome de uma cor surge de uma maneira particular», não nos damos ao trabalho de pensar nos casos e nas maneiras muito diferentes em que um tal nome surge. E o nosso principal argumento é, de facto, o de que a designação da cor é diferente do simples pronunciar da palavra numa ocasião diferente, enquanto olhamos para uma cor. Assim, poderia dizer-se: «Suponham que contámos alguns objectos que estavam na nossa mesa, um azul, um vermelho, um branco, e um preto. Olhando para cada um deles sucessivamente dizemos: 'Um, dois, três, quatro'. Não será fácil constatar que algo de diferente acontece neste caso, quando pronunciamos as palavras, do que aconteceria se tivéssemos dizer a alguém as cores dos objectos? E não poderíamos, com a mesma legitimidade de antes, ter dito 'Nada mais acontece, ao dizermos os números, do que dizê-los enquanto olhamos para os objectos'?» Podem dar-se duas respostas a isto: Primeiro, indiscutivelmente, pelo menos na grande maioria dos casos, a contagem dos objectos será acompanhada por experiências diferentes da da designação das suas cores. É fácil descrever, de um modo geral, em que consistirá a diferença. Ao contarmos, reconhecemos, por assim dizer, um certo gesto, indicando o número com os dedos, ou acenando com a cabeça. Existe, por outro lado, uma experiência a que se poderia chamar «concentrar a atenção na cor», obtendo uma impressão plena da cor. E estas são o género de coisas que se evocam quando se diz «É fácil ver que algo de diferente acontece quando contamos os objectos e quando designamos as suas cores». Mas não é, de modo algum, necessário que certas experiências peculiares, mais ou menos características da contagem, ocorram enquanto contamos, nem que o fenómeno característico de olhar fixamente para a cor ocorra quando olhamos para o objecto e designamos a sua cor. É verdade que os processos de contagem de quatro objectos e de designação das suas cores serão, de qualquer modo, na maior parte dos casos, diferentes quando considerados na sua totalidade, e é isto que nos surpreende; mas isso não significa, de modo algum, que saibamos que algo de diferente acontece sempre que nestes dois casos proferimos, por um lado, um número e, por outro, designamos uma cor.

Quando filosofamos sobre este tipo de coisas fazemos, quase invariavelmente, algo do seguinte tipo: repetimos para nós próprios uma certa experiência, olhando fixamente, por exemplo, para um determinado objecto e tentando «extrair-lhe» por assim dizer, o nome da sua cor. E é muito natural que, ao fazer isto repetidas vezes, nos sintamos inclinados a dizer «algo de especial acontece enquanto dizemos a palavra 'azul'», dado que estamos cientes de que experimentamos muitas vezes o mesmo processo. Mas perguntem a vós próprios: Será também este o processo que geralmente experimentamos quando em diversas ocasiões — não filosofando — designamos a cor de um objecto?

11. Deparamos também com o problema que nos interessa, ao pensarmos sobre a volição, a acção deliberada e involuntária. Pensem, por exemplo, nestes exemplos: delibero sobre se hei-de levantar um certo objecto muito pesado, decido-me a fazê-lo, e aplico-lhe, em seguida, a minha força, levantando-o. Poderia dizer que, aqui, nos deparamos com um caso completo de escolha e acção intencional. Comparem com este, um caso do tipo de passar a um homem um fósforo aceso, depois de termos acendido com ele o nosso cigarro, ao vermos que ele pretende acender o dele; ou ainda, o caso em que movem as vossas mãos ao escreverem uma carta, ou movem a vossa boca, a laringe, etc., ao falarem. Ora, quando eu chamei ao primeiro exemplo um caso completo de escolha, usei deliberadamente esta expressão enganadora. Esta expressão mostra que se está inclinado ao pensar sobre a volição, a considerar este tipo de exemplo como um exemplo que exhibe, da maneira mais distinta, a característica típica da vontade. Obtêm-se as ideias e a linguagem sobre a volição a partir deste tipo de exemplo e pensa-se que elas se devem aplicar — embora não de uma maneira tão óbvia — a todos os casos a que se pode propriamente chamar, casos em que está presente a vontade. Trata-se do mesmo caso que encontrámos repetidas vezes: as formas de expressão da nossa linguagem vulgar ajustam-se a certas aplicações muito especiais das palavras «querer», «pensar», «intencionar», «ler», etc, etc. E, portanto, poderíamos ter chamado ao caso em que um homem 'pensa primeiro e depois fala' um caso completo de pensar e ao caso em que um homem decifra as palavras que está a ler, um caso completo de leitura. Falamos de um 'acto de volição' como se se tratasse de algo diferente da acção que é escolhida e, no nosso primeiro

exemplo, existem muitos actos diferentes que distinguem nitidamente este caso, de outro, em que tudo o que acontece é que a mão e o peso se erguem: há os preparativos da deliberação e da decisão, há o esforço de erguer. Mas onde encontramos algo de análogo a estes processos nos nossos outros exemplos e em inumeráveis exemplos que poderíamos ter dado?

Por outro lado, disse-se que quando um homem, por exemplo, se levanta da cama de manhã, tudo o que acontece pode ser o seguinte: ele delibera, «Será altura de me levantar?», tenta decidir-se e, de repente, *dá consigo a levantar-se*. Descrevê-lo deste modo acentua a ausência de um acto de volição. Ora, em primeiro lugar, onde encontramos o protótipo de uma tal coisa, isto é, que arranjámos a ideia de um acto desse tipo? Penso que o protótipo do acto de volição é a experiência do esforço muscular. Ora, há algo na descrição supracitada que nos instiga a contradizê-la; dizemos: «Notem nós não `damos', connosco a levantar-nos, como se estivéssemos a observar outra pessoa qualquer! As coisas não se passam como se, por exemplo, estivéssemos a observar certas acções reflexas. Se, por exemplo, eu me colocar de lado, perto de uma parede, com o meu braço do lado da parede pendente, esticado, com as costas da mão a tocarem a parede, e se, mantendo o braço rígido, pressionar fortemente as costas da mão contra a parede, fazendo-o por meio do músculo deltoide, e em seguida me afastar rapidamente da parede deixando o meu braço pender livremente, o meu braço sem qualquer acção da minha parte, começa do seu moto próprio a levantar-se; este é o tipo de caso em que seria correcto dizer, `dou com o meu braço a levantar-se'».

Ora aqui é, de novo claro, que há muitas diferenças notáveis entre o caso de observar o meu braço a levantar-se, nesta experiência, ou observar uma outra pessoa a levantar-se da cama e o caso de dar por mim a levantar-me. Neste caso, há por exemplo, uma ausência completa do que se poderia chamar surpresa, além de que eu não *olho* para os meus próprios movimentos como poderia olhar para alguém a dar uma volta na cama, dizendo, por exemplo, para mim próprio «Será que ele se vai levantar?» Há uma diferença entre o acto voluntário de sair da cama e o movimento involuntário do meu braço. Más não há uma diferença comum entre os chamados actos voluntários e involuntários, a saber, a presença ou ausência de um elemento, o `acto de volição'.

A descrição da saída da cama, em que um homem diz «Dou comigo a levantar-me», sugere que ele pretende dizer que se *observa* a levantar-se. E é-nos certamente possível dizer que uma atitude de observação está, neste caso, ausente. Mas a atitude de observação não é, de novo, um estado contínuo de consciência, ou outro, em que nos encontremos o tempo todo em que, como o diríamos, observamos. Há mais exactamente, uma família de grupos de actividade e experiências a que chamamos atitudes de observação. De uma maneira geral, poderia dizer-se que existem elementos de observação de curiosidade, de expectativa observadora, e, diríamos, expressões faciais e gestos de curiosidade, de expectativa observadora e de surpresa; e se concordarem com a existência de mais do que uma expressão facial, característica de cada um destes casos, e que estes casos podem ocorrer sem qualquer expressão facial característica, admitirão que a cada uma destas três palavras corresponde *uma família* de fenómenos.

12. Se eu tivesse dito «Quando lhe disse que o comboio partia às 3.30, acreditando que assim era, nada mais aconteceu do que o facto de eu ter unicamente dito a frase» e se alguém me contradissesse, dizendo «Isso não pode, seguramente, ter sido o que aconteceu, visto que poderias `dizer apenas uma frase' sem acreditar nela», a minha resposta seria: «Eu não pretendia dizer que não existia qualquer diferença entre falar, acreditando no que se diz, e falar, não acreditando no que se diz; mas o par 'acreditar'/ `não acreditar' refere-se a várias diferenças em casos diferentes (diferenças que constituem uma família) e não a uma diferença, a existente entre a presença e a ausência de um certo estado mental.»

13. Consideremos várias características dos actos voluntários e involuntários. No caso em que se levanta um objecto pesado, as várias experiências de esforço são, obviamente, mais características do levantamento voluntário do peso. Por outro lado, comparem com este o caso em que se escreve voluntariamente, onde na maior parte dos casos vulgares não existirá esforço; e mesmo que sintamos que a escrita nos cansa as mãos e esforça os seus músculos, esta não é a experiência de `puxar' e `empurrar' a que poderíamos chamar acções voluntárias típicas. Comparem, para além disso, o movimento da vossa mão quando a

levantam, por exemplo, para apontarem para um objecto que se encontra por cima de vocês. Isto será, certamente, considerado como um acto voluntário, embora o elemento de esforço esteja muito provavelmente ausente; na realidade, este acto de levantar o braço para apontar para um objecto assemelha-se muito ao acto de levantar os olhos para olhar para esse objecto e aqui muito dificilmente podemos imaginar um esforço. — Descrevemos, agora, um acto de levantar involuntariamente o braço. Temos o caso da nossa experiência, e este caracterizava-se pela ausência completa de esforço muscular e também pela nossa atitude observadora para com a elevação do braço. Mas acabámos de considerar um caso em que o esforço muscular estava ausente, e há casos em que deveríamos chamar voluntária a uma acção, embora adoptemos para com ela uma atitude observadora. Mas, numa grande quantidade de casos, o que caracteriza uma certa acção como voluntária, é esta peculiar impossibilidade de adoptar para com ela uma atitude observadora. Tentem, por exemplo, observar a vossa mão a levantar-se, quando a levantam voluntariamente. É certo que a *vêem* levantar-se tal como, por exemplo, na experiência; mas, de certo modo, não são capazes de acompanhar da mesma maneira com o vosso olhar. Isto poderia tornar-se mais claro se comparassem dois casos diferentes, em que se seguem, com o olhar, linhas num bocado de papel: a) uma linha irregular como esta:



b) uma frase escrita. Notarão que em a) o olhar desliza e emperra alternadamente, enquanto na leitura da frase ele desliza por ela suavemente.

Considerem agora um caso em que adoptamos uma atitude observadora para com uma acção voluntária. Refiro-me ao caso, muito instrutivo, em que se tenta desenhar um quadrado com as suas diagonais, colocando um espelho sobre o papel e o orientado a mão através do que se vê no espelho. E aqui, a tendência é para dizer que as nossas *acções* reais, aquelas a que a volição se aplica *de um modo imediato*, não são os movimentos da mão, mas algo de mais recuado, por exemplo, as acções dos nossos músculos. Sentimo-nos inclinados a comparar este caso com o seguinte:

Imaginem que tínhamos à nossa frente uma série de alavancas, por meio das quais, através de um mecanismo oculto, poderíamos orientar um lápis, para desenharmos numa folha de papel. Poderíamos, nesse caso, ter dúvidas sobre quais as alavancas a manobrar com vista a obter o movimento do lápis desejado; e podíamos dizer que manobrámos *deliberadamente* esta alavanca particular, embora não tenhamos produzido deliberadamente o resultado incorrecto que desse modo obtivemos. Mas esta comparação, embora se insinue facilmente, é muito enganadora. No caso das alavancas que estavam à nossa frente, a decisão sobre qual manobrar, antes de o fazer, estava presente. Mas será que a nossa volição toca, por assim dizer, num teclado de músculos, escolhendo qual irá utilizar em seguida? Em algumas acções, a que chamamos deliberadas, é característico que nós, num certo sentido, `saibamos o que vamos fazer' antes de o fazermos. Dizemos, neste sentido, que sabemos qual é o objectivo para o qual vamos apontar, e aquilo a que poderíamos chamar `o acto de saber' poderia consistir em olhar para o objecto antes de apontarmos para ele, ou em descrever a sua posição por meio de palavras ou imagens. Ora, podíamos descrever o nosso desenho do quadrado através do espelho dizendo que os nossos actos no que respeitava ao seu aspecto visual. Isto seria demonstrado, por exemplo, pela nossa capacidade para repetirmos um movimento da mão que tinha produzido um resultado incorrecto, ao ser-nos pedido que o fizéssemos. Mas seria, obviamente, absurdo dizer que este carácter motor do movimento voluntário consistia em sabermos de antemão o que íamos fazer, como se tivéssemos uma imagem mental da sensação cinestésica e decidíssemos provocar essa sensação. Lembrem-se da experiência em que a pessoa tem os dedos entrelaçados; se aqui, em vez de apontarem, de uma certa distância, para o dedo que lhe ordenam que mova, tocarem nesse dedo, ela movê-lo-á sempre sem a menor dificuldade. E aqui é tentador dizer-se: «É claro que eu agora já o posso mover, porque agora sei qual é o dedo que me pedem para a mover». Isto faz que pareça que eu tivesse agora mostrado qual o músculo a contrair, de modo a obter o resultado desejado. A palavra «É claro» faz que pareça que, ao tocar no dedo, eu tivesse dado uma informação sobre o que fazer. (Como se, normalmente, quando dizem a um homem para mover este ou aquele dedo, ele

pudesse executar a vossa ordem porque sabe como produzir o movimento.)

(É interessante pensar, aqui, no caso em que se suga um líquido por meio de uma palhinha; se vos perguntarem qual a parte do vosso corpo que utilizaram para sugar o líquido, sentir-se-iam inclinados a dizer que tinha sido a boca, embora o trabalho fosse feito pelos músculos que utilizam para respirar.)

Interroguem-nos agora sobre o que poderíamos chamar «falar involuntariamente». Notem em primeiro lugar, que quando, normalmente, falam de modo voluntário, dificilmente poderiam descrever o que acontece dizendo que, por meio de um acto de volição, moveram a vossa boca, a língua, a laringe, etc. como meio de produzir certos sons. Seja o que for que aconteça na vossa boca, laringe, etc., e sejam quais forem as sensações que têm nestas partes do corpo ao falarem, quase pareceriam fenómenos secundários acompanhando a produção de sons, e a volição, tem-se vontade de dizer, opera nos próprios sons sem qualquer mecanismo intermediário. Isto mostra o quão pouco exacta é a nossa ideia deste agente 'volição'.

Abordemos agora o acto de falar involuntário. Imaginem que tinham de descrever um caso; que fariam? Existe, certamente, o caso em que se fala durante o sono; este caso é caracterizado pelo facto de o fazermos sem termos disso consciência e pelo facto de não nos lembrarmos de o ter feito. Mas não chamaríamos a isto, obviamente, a característica de uma acção involuntária.

Um melhor exemplo de fala involuntária seria, suponho, o das exclamações involuntárias: «Ah!», «Socorro!», e outras do género, que são elocuições aparentadas com os gritos de dor. (A propósito isto, podia levar-nos a pensar sobre 'as palavras como expressão de sentimentos'.) Poderia dizer-se: «De facto estes são bons exemplos de fala involuntária, porque não só não há, nestes casos, um acto de volição por intermédio do qual falamos, como em muitos casos pronunciamos estas palavras *contra* a nossa vontade». Eu diria: chamaria a isto, certamente, fala involuntária e concordo com a ausência de um acto de volição preparatório, ou acompanhando estas palavras, se, por «acto de volição», se referem a certos actos de intenção, premeditação, ou esforço. Mas então, não noto, em muitos casos de fala voluntária, um esforço, muito do que digo voluntariamente não é premeditado e também não conheço quaisquer actos de intenção que o precedam.

Gritar Oomo dores contra a nossa vontade podia ser comparado ao acto de levantar o nosso braço contra a nossa vontade, quando alg ém o põe para cima durante uma luta connosco. Mas é important considerar que a vontade — ou melhor, o 'desejo' — de não gri , é dominada de uma maneira diferentes daquela em que a noss resistência é dominada pela força do adversário. Quando g . amos contra a nossa vontade, somos, por assim dizer, apanhados de surpresa; como se alguém nos obrigasse a levantar as mãos c vando-nos, inesperadamente, uma arma nas costas e ordenand «Mãos ao ar!»

14. Considerem agora o seguinte exemplo, que nos pode prestar um grande auxílio em todas estas considerações. De modo a percebermos o que se passa quando se compreende uma palavra, jogamos este jogo: Têm uma lista de palavras, em parte palavras da minha língua materna, em parte palavras de línguas estrangeiras, que me são mais ou menos familiares, e em parte palavras de línguas que me são inteiramente desconhecidas (ou, o que vem dar ao mesmo, palavras sem sentido, inventadas para a ocasião). Algumas das palavras da minha língua materna são, de novo, palavras de uso diário e vulgar: e algumas destas, como «casa», «mesa», «homem», são o que poderíamos chamar palavras primitivas, encontrando-se entre as primeiras palavras de linguagem de bebé como «Mamã», «Papá». Existem, também, termos técnicos mais ou menos vulgares como «carburador», «dínamo», «fusível»; etc., etc. Todas estas palavras são-me lidas e depois de cada uma delas eu tenho de dizer «Sim» ou «Não», conforme tenha, ou não, compreendido a palavra. Tento, em seguida, lembrar-me do que aconteceu no meu espírito quando compreendi as palavras que compreendi e quando não compreendi as outras. E também aqui será útil considerar o tom particular de voz e a expressão facial com que digo «Sim» e «Não», juntamente com os chamados acontecimentos mentais. Ora, poderá surpreender-nos constatar que, embora esta experiência nos revele uma multidão de diferentes experiências características, não nos revelará nenhuma experiência a que nos sentíssemos inclinados a chamar a experiência de compreender. Haverá experiências como estas: ouço a palavra «árvore» e digo «Sim» com o tom de voz e a sensação de «Certamente». Ou ouço «corroborar»

ção» — digo para mim próprio, «Vejam», lembro-me vagamente de um caso de auxílio e digo «Sim». Ouço «Engenhoca», imagino o homem que usou sempre esta palavra, e digo «Sim». Ouço «Mama», isto surge-me como engraçado e infantil — «Sim». Quanto a uma palavra estrangeira terei com frequência de a traduzir mentalmente antes de responder. Ouço «espintariscópio» e digo para comigo: «Deve ser uma espécie de instrumento científico»; tento talvez extrair o seu significado partindo da sua derivação e, não conseguindo fazê-lo, digo «Não». Num outro caso poderei dizer para comigo, «parece Chinês» — «Não». Etc. Haverá, por outro lado, uma vasta classe de casos em que eu não estou ciente de que algo aconteça, excepto ouvir a palavra e dizer a resposta. E haverá também casos em que me lembro de experiências (sensações, pensamentos) que, como diria, nada tinham a ver com a palavra. Assim, entre as experiências que eu posso descrever, haverá uma classe a que poderia chamar experiências típicas de compreensão e algumas experiências típicas de não compreensão. Mas oposta a estas, haverá uma vasta classe de casos em que eu teria de dizer «Não tenho conhecimento de qualquer experiência particular, apenas disse «Sim ou «Não».

Ora, se alguém dissesse «Mas algo aconteceu, certamente, quando compreendeste a palavra 'árvore', a menos que estivesse totalmente distraído quando disseste 'sim' », eu poderia sentir-me inclinado a reflectir e a dizer para comigo: «Não terei tido uma espécie de sensação familiar quando compreendi a palavra 'árvore'?» Mas, nesse caso, terei eu sempre esta sensação a que me referi agora, ao ouvir a palavra ou ao usá-la eu próprio, recordar-me-ei de a ter tido, recordar-me-ei mesmo de um conjunto de, digamos, cinco sensações, alguma das quais terá estado presente em cada ocasião em que se pudesse dizer que eu tinha compreendido a palavra? Para além disso, não será essa 'sensação familiar' a que me referi uma experiência bastante característica da situação particular em que me encontro no presente, isto é, a de filosofar sobre 'compreender'?

Poderíamos, certamente, na nossa experiência, chamar ao dizer «Sim» ou «Não» experiências características de compreender ou não compreender. Mas o que acontece se apenas ouvirmos uma palavra numa frase, onde nem sequer se põe a questão desta reacção? Deparamos aqui com uma curiosa dificuldade: por um

lado, parece que não temos qualquer razão para dizer que, em todos os casos em que compreendemos uma palavra, esteja presente uma experiência particular, ou até mesmo só uma, de entre um conjunto. Por outro lado, podemos sentir que é totalmente errado dizer que, num caso desse tipo, tudo o que acontece pode ser o facto de eu ouvir ou dizer a palavra, visto que isso parece querer dizer que uma parte do tempo agimos como meros autómatos. E a resposta é que, num sentido, o fazemos de facto e noutra não.

Se alguém me falasse, com um jogo amigável de expressões faciais, seria necessário que, num pequeno intervalo de tempo, o seu rosto tivesse um tal aspecto que, ao vê-la em quaisquer outras circunstâncias, eu teria considerado a sua expressão claramente amigável? E se não é assim, significará isto que o seu 'jogo amigável de expressão' foi interrompido por períodos de inexpressividade? — Não diríamos certamente isto nas circunstâncias que estou a presumir e não consideramos que o aspecto, neste momento, interrompa a expressividade, embora, tomado isoladamente fosse considerado por nós inexpressivo.

Referimo-nos, precisamente desta maneira, com a frase «compreender uma palavra», não necessariamente ao que acontece enquanto estamos a dizê-la ou a ouvi-la, mas ao ambiente global que rodeia o facto de a dizer. E isto também se aplica ao facto de dizermos que alguém fala como um autómato ou como um papagaio. Falar com compreensão difere, certamente, de falar como um autómato, mas isto não significa que o falar no primeiro caso seja acompanhado, todas as vezes, por algo que falta no segundo caso. Exactamente como quando dizemos que duas pessoas se movem em círculos diferentes, isto não significaria que elas não possam andar pela rua em ambientes idênticos.

Assim, também agir voluntariamente (ou involuntariamente) é mais exactamente caracterizado como tal, em muitos casos, por uma multidão de circunstâncias sob as quais a acção tem lugar, do que por uma experiência que consideraríamos característica da acção voluntária. E, nesse sentido, é correcto dizer-se que o que aconteceu quando eu me levantei da cama — e a que eu não chamaria, certamente, acto involuntário — foi que dei por mim a levantar-me. Ou antes, este é um caso possível; visto que, certamente, todos os dias acontece algo de diferente.

15. As dificuldades que temos vindo a examinar desde 7. estavam todas intimamente relacionadas com o uso da palavra «particular». Sentimo-nos inclinados a dizer que, ao vermos objectos familiares, temos uma sensação particular, que a palavra «vermelho» surgia de uma maneira particular quando reconhecíamos a cor como vermelho, que tínhamos uma experiência particular quando agíamos voluntariamente.

Ora, o uso da palavra «particular» é apropriado para produzir uma espécie de ilusão e, falando de uma maneira geral, esta ilusão é produzida pelo uso duplo desta palavra. Por outro lado, podemos dizê-lo, ela é usada como preliminar de uma especificação, de uma descrição, de uma comparação; por outro lado, como o que poderia ser descrito como uma ênfase. Chamarei ao primeiro uso, transitivo, e ao segundo, intransitivo. Assim eu digo, por um lado, «Este rosto transmite-me uma impressão particular que não consigo descrever». Esta frase pode querer dizer algo de semelhante a: «Este rosto transmite-me uma impressão forte». Estes exemplos seriam, talvez mais acutilantes se substituíssemos a palavra «particular» pela palavra «peculiar», visto que os mesmos comentários se aplicam a «peculiar». Se eu digo «Este sabão tem um cheiro peculiar: é do mesmo tipo do que usávamos emcrianças», a palavra «peculiar» pode ser simplesmente usada como uma introdução à comparação que se lhe segue, como se eu dissesse «Vou-te dizer a que cheira este sabão...» Se, por outro lado, eu digo «Este sabão tem um cheiro peculiar!» ou «tem um cheiro muito peculiar», «peculiar» tem, aqui, o significado de uma expressão do tipo «fora do vulgar», «pouco comum», «estranho».

Poderíamos perguntar: «Disseste que ele tinha um cheiro peculiar, em contraste com a ausência de qualquer cheiro, em contraste com um outro cheiro, ou pretendias dizer ambas as coisas?» Ora o que é que se passava quando, filosofando, eu disse que a palavra «vermelho» surgia de uma maneira particular, quando descrevia algo que via como vermelho? Será que eu ia descrever a maneira como palavra «vermelho» surgia, dizendo provavelmente «Ela surge sempre mais depressa do que a palavra «dois» quando estou a contar objectos coloridos», ou «Ela surge sempre com uma comoção, etc?» Ou será que eu desejava dizer que «vermelho» surge de uma maneira surpreendente? Também não é exactamente isso. Mas, certamente, antes a segunda hipótese do que a primeira. Para percebermos isto mais distintamente,

considerem um outro exemplo: Vocês por certo mudam constantemente a posição do vosso corpo durante o dia; imobilizem-se numa atitude dessas (enquanto escrevem, lêem, falam, etc, etc.) e digam para convosco, tal como dizem «vermelho» surge de uma maneira particular...», «Estou agora numa atitude particular». Constatarão que podem dizer isto muito naturalmente. Mas não estarão sempre vocês numa atitude particular? E, evidentemente, não queriam dizer com isto que naquele momento estavam precisamente numa atitude particularmente surpreendente. Que aconteceu? Vocês concentraram-me nas vossas sensações, olharam fixamente, por assim dizer, para elas. E isto é exactamente o que fizeram quando disseram que «vermelho» surgia de uma maneira particular.

«Mas não pretendia eu dizer que «vermelho» surge de uma maneira diferente de «dois»? Podem ter querido dizer isto, mas a frase, «elas surgem de maneiras diferentes» está, por si mesma, sujeita a causar confusão. Suponham que eu dizia «O Pedro e o João entram sempre no meu quarto de maneiras diferentes»: e poderia continuar a especificar as maneiras. Poderia, por outro lado, dizer «não sei qual é a diferença», dando a entender que estou a *tentar* especificar a diferença e talvez venha a dizer mais tarde «Agora já sei qual é; é...» Podia, por outro lado, dizer-vos que eles vieram de maneiras diferentes, e vocês não compreenderiam esta afirmação e possivelmente respondiam: «É claro que eles vieram de maneiras diferentes; eles *são* diferentes». Podíamos descrever a nossa dificuldade dizendo que nos sentimos como se pudéssemos dar um nome a uma experiência, sem ao mesmo tempo nos comprometermos com o seu uso e, na realidade, sem qualquer intenção de o usar. Assim, quando eu digo que «vermelho» surge de uma maneira particular..., sinto que poderia, nessa altura, dar a esta maneira um nome, se ela ainda não tiver um, como por exemplo «A». Mas, ao mesmo tempo, não me encontro preparado para dizer que reconheço esta como sendo a maneira como «vermelho» tem sempre surgido em ocasiões semelhantes, nem tão-pouco para dizer que há, por exemplo, quatro maneiras, A, B, C, D, e que «vermelho» surge sempre de uma delas. Poderiam dizer que as duas maneiras como surgem «vermelho» e «dois» podem ser identificadas trocando, por exemplo, o sentido das duas palavras, usando «vermelho» como o segundo numeral cardinal e «dois» como o nome de uma cor. Assim, ao perguntarem-me quantos olhos tenho, eu respon-

deria «vermelho», e a pergunta «Qual é o sangue?»?, »Dois». Mas levanta-se agora o problema relativo a saber se podem identificar a «maneira como estas palavras surgem», independentemente das maneiras como são usadas. Refiro-me, evidentemente às maneiras que acabaram de ser descritas. Pretendiam vocês dizer que a experiência nos revela o facto de a palavra, quando usada *desta* maneira, surgir sempre da maneira A, mas poder, numa outra ocasião, surgir da maneira como surge habitualmente «dois»? Constatarão, nesse caso, que não queriam dizer nada disso.

O que *é particular* na maneira como surge a palavra «vermelho» *é* que ela surge enquanto estão a filosofar sobre ela, tal como o que era particular na posição do vosso corpo, quando se concentravam nela, era a concentração. Parece-nos estar à beira de descrever essa maneira enquanto, na verdade, não a estamos a opor a qualquer outra maneira. Estamos a dar ênfase e não a comparar, mas exprimimo-nos como se esta ênfase fosse, na verdade, uma comparação do objecto consigo mesmo; parece existir uma comparação reflexiva. Deixem que me explique desta maneira: suponham que eu falo da maneira como A entra no quarto; posso dizer «Reparei na maneira como A entra no quarto» e, ao ser-me perguntado «Qual *é*?», posso responder: «Ele enfia sempre a cabeça no quarto antes de entrar». Aqui, estou a referir-me a uma característica definida, e poderia dizer que *B* tinha a mesma maneira de entrar, ou que *A* já não a tinha. Considerem, por outro lado, a afirmação: «Estive agora a observar a maneira como *A* se senta e fuma». Quero desenhá-lo assim. Neste caso, eu não necessitava de estar preparado para uma descrição de uma característica particular da sua atitude e a minha afirmação pode apenas querer dizer: «Estive a observar *A* quando ele se sentou e fumou.» `A maneira' não pode neste caso ser separada dele. Ora, se eu pretendesse desenhá-lo enquanto ele estava ali sentado, e estivesse a contemplar, a estudar, a sua atitude, sentir-me-ia inclinado ao fazê-lo, a dizer e a repetir para comigo: «Ele tem uma maneira particular de se sentar». Mas a resposta à pergunta «Que maneira?» seria: «Bem, *esta* maneira», e talvez se pudesse mostrá-la desenhando os traços gerais característicos da sua atitude. Por outro lado, a minha frase «Ele tem uma maneira particular...» poderia ter de ser traduzida por «Estou a contemplar a sua atitude». Apresentando-a desta forma, pusemos em ordem por assim dizer, a posição; enquanto, na sua primeira

forma, o seu sentido parecia descrever um círculo, a palavra «particular» parece ser usada, aqui, transitivamente e, de um modo mais específico, reflexivamente, isto é, encaramos o seu uso como um caso especial do uso transitivo. Sentimo-nos inclinados a responder à pergunta «A que maneira te referes?» dizendo «*Esta* maneira», em vez de responder: «Não me referia a nenhuma característica particular; estava apenas a contemplar a sua posição». A minha expressão fez que parecesse que eu estava a chamar a atenção para algo *na* maneira de se sentar, ou, no nosso caso anterior, na maneira como a palavra «vermelho» surgia, ao passo que o que me fez usar aqui a palavra «particular» *é* o facto de, através da minha atitude para com o fenómeno, estar a dar-lhe ênfase: estou a concentrar-me nele, ou a trazê-lo à consciência, ou a desenhá-lo, etc.

Ora, esta é uma situação característica em que nos encontramos quando pensamos sobre problemas filosóficos. Muitas dificuldades surgem desta maneira, porque uma palavra tem um uso transitivo e um uso intransitivo e porque encaramos o segundo como um caso particular do primeiro, explicando a palavra, quando ela é usada intransitivamente, por meio de uma construção reflexiva.

Assim, dizemos: «por `quilograma' refiro-me ao peso de um litro de água», «por `A' refiro-me a *B*», sendo *B* uma explicação de *A*. Mas há também o uso intransitivo: «Eu disse que estava farto disso e foi isso mesmo que eu quis dizer». Aqui, de novo, querer dizer o que disseram podia ser chamado «trazê-lo à consciência», «dar-lhe ênfase». Mas o uso da expressão `querer dizer', nesta frase, faz que pareça que faria sentido perguntar «Que quiseste dizer?» e responder «Pelo que disse quis dizer o que disse», tratando o caso de «Quero dizer o que digo» como um caso especial de «Dizendo `A' refiro-me a `B' ». Na realidade, usa-se a expressão «Quero dizer o que digo» para dizer, «Não tenho qualquer explicação para isto». A pergunta, «O que significa esta frase *p*?», se não exigir uma tradução de *p* noutros signos, não faz mais sentido do que esta: «Que frase é formada por esta sequência de palavras?»

Suponham que eu respondia à pergunta, «O que é um quilograma?», dizendo «E o que pesa um litro de água», e alguém me perguntava, «Bem, quanto pesa um litro de água?»

Usamos frequentemente a forma reflexiva de discurso como um meio de dar ênfase a algo. E, em todos estes casos, as nossas

expressões reflexivas podem ser `postas em ordem'. Assim, usamos a expressão «Se não posso, não posso», «Sou como sou», «t apenas o que é», e também «E pronto». Esta última frase significa o mesmo que «Está resolvido», mas porquê expressar «Está resolvido» por «E pronto»? A resposta pode dar-se expondo uma série de interpretações que estabelecem uma transição entre as duas expressões. Assim, para «Está resolvido», direi: «O assunto está encerrado». E esta expressão arquiva, por assim dizer, o assunto. E arquivá-lo é como desenhar uma linha à sua volta, tal como às vezes se traça uma linha em torno dos resultados de um cálculo, caracterizando-os, deste modo, como definitivos. Mas isto também os faz sobressair; é uma maneira de lhes dar ênfase. E o que a expressão «E pronto» faz é dar ênfase ao assunto em questão.

Uma outra expressão aparentada às que acabámos de considerar é a seguinte: «Aqui tem; é pegar ou largar!» E, de novo, isto é idêntico a uma espécie de afirmação introdutória que fazemos por vezes, antes de fazermos comentários sobre determinadas alternativas, com quando dizemos: «Ou chove ou não chove; se chover ficamos no meu quarto, se não chover....». A primeira parte desta frase não é uma informação (tal como «É pegar ou largar» não é uma ordem). Em vez de «Ou chove ou não chove» podíamos ter dito, «Considerem os dois casos....». A nossa expressão realça estes casos, exhibe-os à vossa atenção.

É em estreita ligação com isto que ao descrevermos um caso como 30) (1) somos induzidos a usar a frase, «Há, certamente, um número para além do qual ninguém da tribo contou; Suponhamos que este número é...». Depois de rectificadada, esta frase surge redigida da seguinte forma: «Suponhamos que o número para além do qual nunca ninguém da tribo contou é...». O que nos leva a preferir a primeira expressão à expressão rectificadada, é o facto de ela orientar mais fortemente a nossa atenção para o limite superior da série de números usado pela nossa tribo, na sua prática efectiva.

16. Consideremos, agora, um caso muito instrutivo daquele uso da palavra «particular», em que ela não sugere uma comparação e, contudo, parece fazê-lo de um modo muito vigo-

(1) Jogo de linguagem n.º 30 na parte I do *Livro Castanho*.

roso: — o caso em que contemplamos a expressão de um rosto desenhado rudimentarmente desta maneira:



Deixem que este rosto produza em vocês uma impressão. Podem então sentir-se inclinados a dizer: «De facto eu não vejo simples rabiscos. Vejo um rosto com uma expressão particular». Mas não querem dizer que ele tenha uma expressão marcante, nem dizem isto como uma introdução a uma descrição da expressão, embora possamos dar esta descrição e dizer, por exemplo: «Parece-se com um homem de negócios satisfeito de si mesmo, estupidamente arrogante, que, embora gordo, imagina ser um conquistador». Mas isto visaria, apenas, dar uma descrição aproximada da expressão. «As palavras não conseguem descrevê-lo exactamente», diz-se por vezes. E, contudo, sente-se que o que se chama a expressão do rosto é algo que pode ser separado do desenho da expressão. É como se pudéssemos dizer: «Esterotem uma expressão particular: a saber, esta» (apontando para algo.) Mas, se eu tivesse de apontar para algo neste lugar, teria de ser para o desenho para que estou a olhar. (Estamos, por assim dizer, sob a influência de uma ilusão de óptica que, por uma espécie de reflexo, nos faz pensar que há dois objectos onde apenas existe um. A ilusão é auxiliada pelo nosso uso do verbo «ter», ao dizermos «O rosto tem uma expressão particular». As coisas são diferentes quando, em vez disto, dizemos: «Este é um rosto peculiar». O que queremos dizer é que o que uma coisa é, encontra-se ligado a ela; o que ela tem, pode ser separado dela.)

`Este rosto tem uma expressão particular'. Sinto-me inclinado a dizê-lo quando estou a tentar que ele produza em mim a sua impressão plena.

Aquilo que aqui se passa é, por assim dizer, um acto de absorver a expressão, de a agarrar, e a frase «agarrar a expressão deste rosto» sugere que estamos a agarrar uma coisa que está *no* rosto e que é diferente dele. Parece que estamos à procura de algo, mas não o fazemos no sentido da procura de um modelo de expressão fora do rosto que vemos, mas no sentido de sondar a coisa sem intenção. É como se, quando eu deixo que o rosto me pro-

duza uma impressão, existisse um duplo da sua expressão, como se o duplo fosse protótipo da expressão e como se perceber a expressão do rosto correspondesse a encontrar o protótipo a que ele correspondia. É como se, na nossa mente, tivesse estado um molde e a imagem que vemos tivesse aí sido vasada, ajustando-se-lhe. Mas é, antes, porque deixamos a imagem penetrar na nossa mente e fazer aí um molde.

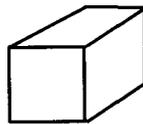
Quando dizemos, «isto é um rosto, e não meras pinceladas», estamos evidentemente, a distinguir um desenho assim



de um assim



E é certo que, se perguntassem a alguém «O que é isto?» (apontando para o primeiro desenho), ele dirá certamente: «É um rosto», e será capaz de responder, de imediato, a perguntas como «t masculino ou feminino?», «Alegre ou triste?», etc. Se, por outro lado, lhe perguntarem «O que é isto?» (apontando para o segundo desenho), ele dirá muito provavelmente, «Não é nada», ou «São apenas rabiscos». Pensem agora na tentativa de descobrir a imagem de um homem num enigma em imagens: acontece frequentemente que aquilo que, à primeira vista, parecem ser «simples rabiscos», surge mais tarde como um rosto. Dizemos em tais casos: «Agora vejo que é um rosto». Deve ser absolutamente claro para vocês que isto não quer dizer que o reconhecemos como o rosto de um amigo, ou que estamos sob a ilusão de ver um rosto 'real': Antes, este 'vê-lo como sendo um rosto' deve ser comparado com o ver este desenho



ou como sendo um cubo ou como sendo uma figura plana formada por um quadrado e dois losangos; ou ver isto



'como sendo um quadrado com diagonais', ou 'como sendo uma suástica', isto é, como um caso restrito disto;



ou ainda com a visão destes quatro pontos... como sendo dois pares de pontos lado a lado, ou como sendo dois pares ligados, ou como sendo um par dentro de outro, etc.

O caso em que se 'vê



como sendo uma suástica' tem um interesse especial, porque esta expressão pode querer dizer que se esteja, de certo modo, sob o efeito de uma ilusão óptica em que o quadrado não está completamente fechado, em que as aberturas que distinguem a suástica do nosso desenho estão presentes. Por outro lado, é bastante claro que isto não é o que queríamos dizer por «ver o nosso desenho como sendo uma suástica». Vimo-lo de uma maneira que sugeria esta descrição: «Vejo-o como sendo uma suástica». Poderia sugerir-se que deveríamos ter dito «Vejo-o como sendo uma suástica fechada»; mas nesse caso, qual é a diferença entre uma suástica fechada e um quadrado com diagonais? Penso que, neste caso, é fácil reconhecer 'o que acontece quando vemos a nossa figura como sendo uma suástica'. Creio que é o facto de reconstituirmos a figura com os nossos olhos de uma maneira particular, a saber, olhando fixamente para o centro, depois ao longo de um raio e ao longo de um lado a ele adjacente, voltando, de novo, ao centro e seguindo um outro raio e um outro lado, por exemplo, no sentido dos ponteiros de um relógio, etc. Mas esta *explicação* do fenómeno da visão da figura, como sendo uma suástica, não tem qualquer interesse básico para nós. Será interessante para nós apenas porque nos ajuda a ver que a expressão «ver a figura como sendo uma suástica» não significava ver *isto ou aquilo*, ver uma coisa como se de outra se tra-tasse, quando, essencialmente, intervinham no processo de o fazer, *dois* objectos visuais. Assim, também, ao ver-se a primeira figura como sendo um cubo não significava 'entendê-la como sendo um cubo'. (Visto que poderíamos nunca ter visto um cubo e, não obstante, ter esta experiência de 'a ver como sendo um cubo'.)

E, assim, `ver rabiscos como sendo um rosto' não implica uma comparação entre um grupo de rabiscos e um rosto humano real; e, por outro lado, esta forma de expressão sugere, de um modo muito forte, que estamos a aludir a uma comparação.

Considerem também este exemplo: Olhem para a letra W como sendo um duplo V maiúsculo e em seguida como se fosse um M maiúsculo virado ao contrário. Observem em que consiste fazer uma e outra coisa.

Distinguimos a visão de um desenho como sendo um rosto e a sua visão como se de uma outra coisa se tratasse, ou como se fossem `simples rabiscos'. E também distinguimos entre um olhar superficial para um desenho (vendo-o como sendo um rosto) e o deixarmos que o rosto produza em nós a sua impressão plena. Mas seria estranho dizer: «Estou a deixar que o rosto produza em mim uma *impressão particular*» (excepto em casos em que podem dizer que é possível deixar que o mesmo rosto produza em vocês diferentes impressões). E ao deixar que o rosto produza em mim uma impressão e ao contemplar a sua `impressão particular', não são comparadas quaisquer duas coisas da multiplicidade de coisas que há num rosto; há apenas *uma* a que é dada uma enorme ênfase. Ao absorver a sua expressão, não encontro um protótipo desta expressão na minha mente; antes, por assim dizer, ex traio um cunho a partir da impressão.

E isto também descreve o que acontece quando, como em 15), dizemos a nós próprios: «A palavra `vermelho' surge de uma maneira particular...» A resposta podia ser: «Percebo, estás a repetir para ti próprio uma experiência e a olhá-la fixamente repetidas vezes.»

17. Podemos lançar luz sobre todas estas considerações se compararmos o que acontece quando nos lembramos do rosto de alguém que entra no nosso quarto, quando reconhecemos a pessoa como sendo o sr. Fulano de tal, quando comparamos o que de facto acontece em tais casos, com a representação que nos sentimos inclinados a fazer dos acontecimentos. Nestes casos, encontramos-nos frequentemente obcecados com uma concepção primitiva, a saber, a de que estamos a comparar o homem que vemos com uma imagem mental mnésica, e que constatamos que elas concordam. Isto é, estamos a representar o `reconhecimento de alguém' como um processo de identificação por meio de uma

imagem (tal como um criminoso é identificado pela sua fotografia). Desnecessário será dizer que, na maior parte dos casos em que reconhecemos alguém, não ocorre qualquer comparação entre a pessoa e uma imagem mental. Somos, certamente, induzidos a dar esta descrição pelo facto de existirem imagens amnésicas. Muitas vezes, por exemplo, uma tal imagem vem-nos ao espírito imediatamente depois de termos reconhecido alguém. Vejo a pessoa tal como a vi pela última vez, quando nos encontramos há dez anos.

Descrerei aqui, de novo, o *tipo* de coisa que acontece na nossa mente (e sob outros aspectos), quando reconhecem uma pessoa que entra no vosso quarto, por meio do que poderiam *dizer* quando a reconhecem. Ora isso poderia ser: «Olá.» E assim podemos dizer que um tipo de acontecimento ligado ao reconhecimento de uma coisa consiste em dizer-lhe «Olá», por meio de palavras, gestos, expressões faciais, etc. — E, por conseguinte, podemos também pensar que, quando olhamos para o nosso desenho e o vemos como sendo um rosto, o comparamos com um paradigma, e ele concorda com esse paradigma, ou se adapta a um molde que para ele se encontra preparado na nossa mente. Mas tais moldes ou comparações não intervêm na nossa experiência, há apenas esta forma e nenhuma outra com a qual a comparar e, por assim dizer, à qual dizer «Evidentemente». Tal como quando, ao resolver um *puzzle*, há algures um pequeno espaço por preencher e eu vejo uma peça que se lhe adequa claramente e a coloco no lugar, dizendo para comigo: «Evidentemente». Mas aqui dizemos «Evidentemente» porque a peça se adequa ao molde, enquanto no nosso caso da visão do desenho, como sendo um rosto, temos a mesma atitude sem *qualquer* razão para tal.

Encontramo-nos sujeitos à mesma estranha ilusão quando parecemos procurar aquele algo que um rosto expressa, enquanto, na realidade, nos estamos a render aos traços fisionómicos que se encontram perante nós — essa ilusão domina-nos ainda fortemente se, ao repetirmos uma melodia para nós próprios e ao deixarmos que ela produza em nós a sua plena impressão, dizemos «Esta melodia diz-nos *algo*» e é como se eu tivesse de descobrir *o que* ela diz. E contudo, sei que ela não diz qualquer coisa que eu possa expressar em palavras ou imagens.

E se, ao reconhecer isto, eu me resignar a dizer «Expressa apenas uma ideia musical», isto não quereria dizer mais do que

«Ela expressa-se a si própria». «Mas, certamente, ao tocarem-na, não a tocam *de qualquer maneira*, tocam-na desta maneira particular, um *crescendo* aqui, um *diminuendo* ali, uma cesura neste passo, etc.» — Justamente, e isto é tudo o que posso dizer acerca disto, ou talvez seja tudo o que posso dizer acerca disto. Então, em certos casos, posso justificar ou explicar a expressão particular com que a toco, através de uma comparação, como quando digo «Neste ponto do tema, há, por assim dizer, dois pontos», ou «Isto é, por assim dizer, a resposta ao que surgiu antes», etc. (Isto mostra, a propósito, a que se assemelham uma `justificação' e uma `explicação' em estética.) É verdade que eu posso ouvir uma melodia e dizer «Esta não é a maneira como ela devia ser tocada, é assim»; e assobio-a num tempo diferente. Aqui, sente-se a tendência a perguntar «O que é saber o tempo em que uma peça musical deve ser tocada?» E a ideia de que *deve* existir um paradigma algures na nossa mente, ocorre-nos ao espírito, bem como a de que ajustámos o tempo, para ele se adaptar a esse paradigma. Mas, na maior parte dos casos, se alguém me perguntar: «Como pensas que esta melodia deveria ser tocada?», eu, como resposta, apenas a assobiarei de uma maneira particular e nada terá estado presente na minha mente a não ser a melodia *efectivamente assobiada* (e não uma imagem *dela*).

Isto não significa que a compreensão súbita de um tema musical não possa consistir na descoberta de uma forma de expressão verbal, que eu concebo como o contraponto verbal do tema. E posso dizer, da mesma maneira, «Agora compreendo a expressão deste rosto», e o que aconteceu quando a compreensão se deu, foi que eu descobri a palavra que parecia resumí-la.

Considerem também esta expressão: «Digam para convosco que se trata de uma *valsa* e tocá-la-ão correctamente.»

O que chamamos «compreender uma frase» tem, em muitos casos, uma semelhança muito maior com a compreensão de um tema musical, do que nos sentiríamos inclinados a pensar. Mas não quero dizer que compreender um tema musical se assemelhe mais à imagem que se tem tendência a fazer da compreensão de uma frase; mas, antes, que esta imagem é incorrecta e que compreender uma frase se assemelha muito mais ao que de facto acontece quando compreendemos uma melodia, do que poderia à primeira vista parecer. Visto que costumamos dizer que compreender uma frase aponta para uma realidade exterior à frase, ao passo que se poderia dizer «Compreender uma frase significa apreender o seu conteúdo; e o conteúdo da frase está *na* frase.»

18. Podemos agora voltar às ideias de `reconhecimento' e `familiaridade' e, de facto, àquele exemplo de reconhecimento e familiaridade que deu início às nossas reflexões sobre o uso destes termos e de uma multiplicidade de termos a eles ligados. Refiro-me ao exemplo em que se lê uma frase escrita numa língua bem conhecida. Leio uma tal frase para ver em que consiste a experiência da leitura, o que `realmente acontece' quando se lê, e tenho uma experiência particular que considero ser a experiência da leitura. E, segundo parece, isto não consiste simplesmente em ver e pronunciar as palavras, mas, além disso, numa experiência de carácter íntimo, como lhe gostaria de chamar. (Tenho, por assim dizer, uma relação íntima com as palavras `eu leio'.)

Ao ler, as palavras ditas, sinto-me inclinado a dizê-lo, surgem de uma maneira particular; e as próprias palavras escritas que eu leio não têm apenas para mim o aspecto de uma espécie de garatuja. Ao mesmo tempo sou incapaz de indicar, ou de alcançar, essa `maneira particular'.

O fenómeno de ver e dizer as palavras parece estar encoberto por uma atmosfera particular. Mas eu não reconho esta atmosfera como a que sempre caracterizou a situação em que se lê. Noto-a, antes, quando leio uma linha, tentando ver em que consiste a leitura.

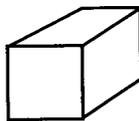
Ao notar esta atmosfera, encontro-me na situação de um homem que está a trabalhar no seu quarto, lendo, escrevendo, falando, etc. e que, de súbito, concentra a sua atenção num ruído fraco e uniforme, tal como um daqueles que quase sempre se podem ouvir, particularmente numa cidade (o barulho indistinto que resulta de todos os vários ruídos da rua, dos sons do vento, da chuva, das oficinas, etc.) Podíamos imaginar que este homem poderia pensar que um ruído particular era um elemento comum a todas as experiências que ele tinha neste quarto. Deveríamos, nesse caso, chamar a sua atenção para o facto de, na maior parte das vezes, ele não ter notado quaisquer ruídos exteriores e, em segundo lugar, para o facto de o barulho que ele podia ouvir não ser sempre o mesmo (umas vezes havia vento, outras não, etc).

Ora nós usámos uma expressão enganadora quando dissemos que, além da experiência de ver e falar, na leitura, havia uma outra experiência, etc. Isto é dizer que a certas experiências se junta outra experiência. Considerem agora a experiência de ver uma cara triste, por exemplo, num desenho; podemos dizer que

ver o desenho como uma cara triste não é vê-lo `unicamente como um complexo de traços (pensem numa imagem em *puzzle*). Mas a palavra «unicamente» parece, aqui, dar a entender que, ao ver-se o desenho como uma cara, se acrescenta uma experiência à experiência de o ver como simples traços; como se eu tivesse de dizer que ver o desenho como uma cara consistia em duas experiências, dois elementos.

Deveriam agora prestar atenção à diferença entre os vários casos em que dizemos que uma experiência consiste em vários elementos, ou que é uma experiência *composta*. Podíamos dizer ao médico «Eu não tenho uma dor, tenho duas: dor de dentes e dor de cabeça». E poder-se-ia expressar isto dizendo, «A minha experiência da dor não é simples, mas composta, eu tenho dor de dentes e dor de cabeça». Comparem com este, o caso em que digo, «Tenho ambas as dores no estômago e uma sensação geral de náusea.» Aqui, eu não separo as experiências constituintes, indicando duas localizações da dor. Ou considerem esta afirmação: «Quando bebo chá açucarado, a minha experiência de paladar é um composto do paladar do açúcar e do paladar do chá.» Ou ainda: «Se eu ouço o acorde de dó maior a minha experiência é composta pela audição de dó, mi, e sol.» E, por outro lado, «Ouço um piano a tocar e um ruído na rua». Um exemplo muito instrutivo é o seguinte: numa cantiga, as palavras correspondem a certas notas. Em que sentido é que a experiência da audição da vogal *a* acompanhando a nota dó, é uma experiência composta? Perguntem a vocês próprios em cada um destes casos: Em que consiste isolar as experiências constituintes da experiência composta?

Ora, embora a expressão «ver um desenho como sendo um rosto não é simplesmente ver traços» pareça indicar uma espécie de adição de experiências, não deveríamos, certamente, dizer que, quando vemos o desenho como sendo um rosto, também temos a experiência de o ver como sendo simples traços e uma outra experiência *para além desta*. E isto torna-se ainda mais nítido quando imaginamos que alguém disse que ver o desenho

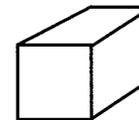


como sendo um cubo, consistia em vê-lo como sendo uma figura plana acrescida de uma experiência de profundidade.

Ora, quando senti que, embora estando a ler, ocorreria uma determinada experiência, a minha dificuldade surgiu de ter comparado erradamente este caso com um em que se pode dizer que uma parte da minha experiência é um acompanhamento de outra. Assim somos por vezes induzidos a perguntar: «Se eu sinto este zumbido constante enquanto leio, onde é que ele está?» Quero apontar e não há nada para onde apontar. É a palavra «agarrar» expressa a mesma analogia enganadora.

Em vez de formular a pergunta «Onde é que esta está experiência constante, que parece prolongar-se durante toda a minha leitura?», deveríamos perguntar: «Com que é que eu estou a constatar este caso ao dizer `Uma atmosfera particular encobre as palavras que eu estou a ler'?»

Tentarei elucidar isto através de um caso análogo: Temos tendência para nos sentirmos desorientados com a aparência tridimensional do desenho



de uma maneira expressa pela pergunta: «Em que consiste vê-lo tridimensionalmente?» E esta pergunta põe de facto, a seguinte questão: O que se acrescenta à simples visão do desenho quando o vemos tridimensionalmente? E, contudo, que resposta podemos esperar para esta pergunta? É a forma desta pergunta que produz a desorientação. Como o diz Hertz: «Aber offenbar irrte die Frage in Bezug auf die Antwort, welche sie erwartet» (p. 9, Einleitung, *Die prinzipien der Mechanik*). A própria pergunta faz que a mente embata contra uma parede, impedindo-a, desse modo, de alguma vez encontrar a resposta. Para mostrar a um homem como responder à questão têm, primeiro que tudo, de o libertar da influência enganadora da pergunta.

Olhem para uma palavra escrita, por exemplo «leiam»; «Não se trata apenas de uma garatuja, é `leiam'», gostaria de dizer que «Tem uma fisionomia». Mas o que é que eu estou de facto a dizer acerca dela? O que é esta afirmação rectificadora? «A palavra cai», é-se tentado a dizer, «num molde existente na minha mente, de *há muito* preparado para ela». Mas como eu não

distingo, tanto a palavra como o molde dizer-se metaforicamente que a palavra se ajusta a um molde não pode aludir a uma experiência de comparação das formas, oca e maciça antes de elas se ajustarem, mas antes a uma experiência de ver a forma maciça acentuada por um fundo particular.



i) seria a imagem das formas oca e maciça antes de se ajustarem. Vemos aqui dois círculos e podemos compará-los. ii) é a imagem do maciço no oco. Há apenas um círculo e o que chamamos o molde apenas acentua, ou como o dissemos por vezes, dá-lhe ênfase.

Sou tentado a dizer: «Isto não é apenas uma garatuja, mas sim *esta* cara particular»: Mas não posso dizer: «Vejo *isto* como sendo *este* rosto», deveria dizer «vejo isto como sendo *um* rosto». Mas sinto que quero dizer, «Não vejo isto como sendo *um* rosto, vejo-o como sendo *este* rosto». Mas, na segunda metade desta frase, a palavra «rosto» é redundante, e a sequência a seguir deveria ter sido: «Não vejo isto como sendo um rosto, vejo-o *deste* modo.»

Suponham que eu dizia «Vejo esta garatuja como sendo isto» e, ao dizer «esta garatuja», considero-a como uma mera garatuja e, ao dizer «como sendo *isto*», vejo o rosto, — isto significa o mesmo que dizer «O que numa ocasião me parece ser isto, parece-me noutra ocasião ser aquilo», e aqui o «isto» e o «aquilo» seriam acompanhadas pelas duas maneiras diferentes de ver. Mas devemos perguntar a nós próprios em que jogo deve ser usada esta frase com os processos que a acompanham. Perguntar, por exemplo: a quem estou eu a dizer isto? Suponham que a resposta é «Estou a dizê-lo a mim próprio». Mas isso não é suficiente. Corremos aqui o sério perigo de acreditar que sabemos o que fazer com uma frase se ela se parecer mais ou menos com uma das frases vulgares da nossa linguagem. Mas aqui, de modo a não sermos iludidos, temos de perguntar a nós próprios: qual é o uso, por exemplo, das palavras «isto» e «aquilo»?; ou antes: quais são os diferentes usos que delas fazemos? O que chamamos o seu sentido não é nada que se encontre nelas, ou que lhes esteja unido, independentemente do uso que delas fazemos. Assim, um dos usos da palavra «isto» é o de acompanhar um gesto de apon-

tar para algo; dizemos: «Estou a ver o quadrado com as diagonais, ele *é* isto», apontando para uma suástica. E referindo-me ao quadrado com diagonais eu poderia ter dito, «O que, às vezes, me parece ser isto



parece-me, outras vezes, ser aquilo



E isto não é certamente o uso que fizemos da frase no caso supracitado. Poderia pensar-se que toda a diferença entre os dois casos é a de que, no primeiro, as figuras são mentais e no segundo, elas são desenhos reais. Deveríamos, aqui, perguntar a nós próprios em que sentido podemos chamar figuras às imagens mentais, visto que elas são, por vezes, comparáveis a figuras desenhadas ou pintadas e outras vezes não. Um dos pontos essenciais acerca do uso de uma figura 'material' é a de que, por exemplo, nós dizemos que ela permanece a mesma, não apenas com base no facto de que ela nos parece ser a mesma, ou de que nos lembramos que ela tinha antes o mesmo aspecto que parece ter agora. De facto, diremos, em certas circunstâncias, que a figura não se modificou, embora pareça ter-se modificado; e dizemos que ela não se modificou porque ela foi mantida de uma certa maneira, tendo sido mantidas afastadas certas influências. Por conseguinte, a expressão «A figura não se modificou» é usada de uma maneira diferente quando, por um lado, falamos de uma figura material e, por outro, de uma figura mental. Assim como a afirmação «Estes tiquetaques repetem-se a intervalos iguais» tem uma gramática se os tiquetaques são os de um pêndulo e, neste caso, o critério para a sua regularidade é o resultado de medidas que levámos a cabo no nosso aparelho, e uma outra gramática, se os tiquetaques forem por nós imaginados. Eu poderia, por exemplo, formular a pergunta: Quando disse para comigo «O que numa ocasião me parece ser isto, noutra...», terei reconhecido os dois aspectos, ser isto ou ser aquilo, como sendo os mesmos que percebi em ocasiões anteriores? Ou eram eles novos para mim e

eu tentei não me esquecer deles para ocasiões futuras? Ou será que tudo o que queria dizer era «Posso modificar o aspecto desta figura»?

19. O perigo de ilusão, em que nos encontramos, torna-se muito claro se nos propusermos dar nomes aos aspectos 'isto' e 'aquilo', por exemplo, *A* e *B*. Somos muito fortemente tentados a imaginar que a atribuição de um nome consiste em correlacionar de um modo peculiar e bastante misterioso um som (ou outro signo) com algo. O modo como fazemos uso desta correlação peculiar parece-nos, então, ser quase um assunto de importância secundária. (Poderia quase imaginar-se que a denominação era feita por meio de um acto sacramental peculiar e que isto produzia uma relação mágica entre o nome e a coisa.)

Mas examinemos um exemplo; considerem este jogo de linguagem: *A* envia *B* a várias casas da sua cidade para ir buscar mercadorias de vários tipos, a diversas pessoas. *A* dá a *B* várias listas. No cimo de cada lista ele põe uma garatuja e *B* está treinado para ir aquela casa em cuja porta encontra a mesma garatuja; a garatuja é o nome da casa. Na primeira coluna de cada lista ele encontra, em seguida, uma ou mais garatujas que foi ensinado a ler. Quando entra na casa grita estas palavras, e cada habitante da casa foi treinado para se dirigir a ele quando ouve um destes sons. Estes sons são os nomes das pessoas. Ele dirige-se então a cada um deles sucessivamente e mostra-lhe dois rabiscos consecutivos que encontram na lista junto ao seu nome. As pessoas desta cidade foram treinadas para associarem o primeiro dos dois rabiscos a um tipo particular de objecto, por exemplo, maçãs. O segundo rabisco faz parte de uma série de rabiscos que cada pessoa traz consigo num bocado de papel. A pessoa a quem foi dirigida deste modo a palavra vai buscar, por exemplo, cinco maçãs. O primeiro rabisco era o nome genérico dos objectos pretendidos, o segundo, o nome do seu número.

Ora qual é a relação entre o nome e o objecto denominado, por exemplo, a casa e o seu nome? Suponho que podíamos dar, quer uma, quer outra, de duas respostas. Uma é que a relação consiste em certos traços terem sido pintados na porta da casa. A segunda resposta a que me referia, é que a relação em que estamos interessados é estabelecida, não apenas pelo facto de pintar estes traços na porta, mas pelo papel particular que eles desempenham na prática da nossa linguagem, tal como a esboçamos. A relação do nome de uma pessoa com essa pessoa consiste, de

novo, aqui, no facto de a pessoa ter sido treinada para se dirigir a alguém que grita o seu nome; ou ainda, poderíamos dizer que ela consiste nisto e na totalidade do uso do nome no jogo de linguagem.

Examinem este jogo de linguagem e vejam se conseguem encontrar a relação misteriosa do objecto e do seu nome. A relação do nome e do objecto consiste, podemos dizê-lo, em escrever um rabisco num objecto (ou uma outra relação muito trivial), e é tudo. Mas não ficamos satisfeitos com isto, visto que sentimos que um rabisco escrito num objecto não tem, em si mesmo, qualquer importância para nós e não nos interessa de maneira nenhuma. E isto é verdade; a importância reside no uso particular que fazemos do rabisco escrito no objecto e, num certo sentido, simplificamos o assunto ao dizermos que o nome tem uma relação peculiar com o seu objecto, uma relação diferente da que teria por exemplo, se estivesse escrito no objecto, ou se tivesse sido dito por uma pessoa que aponta para um objecto. Uma filosofia primitiva condensa o uso total do nome na ideia de uma relação, que, desse modo, se torna uma relação misteriosa. (Comparem as ideias de actividades mentais, desejar, crer, pensar, etc., que pela mesma razão têm em si algo de misterioso e inexplicável.)

Ora, poderíamos usar a expressão «A relação do nome e do objecto não consiste, simplesmente, neste tipo de conexão trivial e 'puramente externa'», significando que o que chamamos a relação do nome e do objecto é caracterizada pelo uso completo do nome; mas, nesse caso, torna-se claro que não há uma relação do nome ao objecto, mas tantas quantos os usos dos sons, ou rabiscos, a que chamamos nomes.

Podemos, por conseguinte, dizer que, se a denominação de algo deve ser mais do que pronunciar apenas um som enquanto se aponta para algo, deve também existir, de uma forma ou de outra, o conhecimento de como deve ser usado o som, ou risco, no caso particular.

Ora, quando propusemos dar nomes aos aspectos de um desenho, fizemos que parecesse que, ao vermos o desenho de duas maneiras diferentes e ao dizermos algo em cada uma das ocasiões, tínhamos feito mais do que executar apenas esta acção desinteressante; ao passo que vemos agora que é o uso do 'nome' e, de facto, as particularidades deste uso, que confere à denominação o seu significado peculiar.

Trata-se, por conseguinte, não de um problema sem importância, mas de um problema sobre a essência da questão; «Serão `A' e `B' próprios para me lembrarem destes aspectos?; serei capaz de executar uma ordem como `Vê este desenho sob a aspecto A?'; existirão, de algum modo, imagens destes aspectos correlacionadas com os nomes `A' e `B' (como



e



);

serão `A' e `B' usados para comunicar com outras pessoas, e qual é exactamente o jogo que com elas se joga?»

Quando digo «Eu não vejo traços (um mero rabisco), mas uma cara (ou palavra) com esta fisionomia particular», não desejo afirmar qualquer característica geral do que vejo, mas afirmar que vejo aquela fisionomia particular que de facto vejo. É óbvio que, aqui, a minha expressão se move em círculo. Mas isto acontece porque, na verdade, a fisionomia particular que eu vi devia ter entrado na minha proposição. Quando noto que «ao ler uma frase, está presente durante todo o tempo uma experiência peculiar», tenho, de facto, de ler durante um período razoavelmente longo de tempo para ter a impressão peculiar que leva a que se diga isto.

Posso ter dito nessa altura «Noto que a mesma experiência está presente o tempo todo», mas queria dizer: «Não noto apenas que se trata, durante o tempo todo, da mesma experiência, noto uma experiência particular.» Olhando para uma parede uniformemente colorida, poderia dizer: «Não vejo apenas que ela tem a mesma cor, mas que tem uma cor particular.» Mas, ao dizer isto, estou a interpretar erradamente a função de uma frase. Parece que se quer especificar a cor que se vê, não dizendo algo acerca dela, nem sequer comparando-a com uma amostra, mas apontando para ela, usando-a ao mesmo tempo como amostra e como aquilo que se compara com a amostra.

Considerem este exemplo: dizem-me para escrever umas linhas e enquanto eu o estou a fazer perguntam-me: «Sentes alguma coisa na tua mão enquanto estás a escrever?» Eu res-

pondo: «Sim, tenho uma sensação peculiar». Não poderia eu dizer para comigo quando escrevo: «Tenho *esta* sensação»? Evidentemente que o posso dizer e, enquanto digo «esta sensação», concentro-me na sensação. — Mas que faço eu com esta frase? Que utilidade tem ela para mim? Parece que estou a chamar a atenção a mim próprio para o que estou a sentir, como se o meu acto de concentração fosse um acto de apontar `intimo', um acto de que mais ninguém estivesse conhecimento, o que, contudo, não tem qualquer importância. Mas eu não aponto para a sensação ao prestar-lhe atenção. Prestar atenção à sensação significa, antes, produzi-la ou modificá-la. (Por outro lado, observar uma cadeira não significa produzi-la ou modificá-la.)

A nossa frase «Eu tenho *esta* sensação enquanto estou a escrever» é do mesmo tipo que a frase «Eu vejo isto». Não me refiro à frase quando esta é usada para informar alguém de que estou a olhar para o objecto para o qual estou a apontar, nem quando é usada, como acima, para comunicar a alguém que eu vejo um determinado desenho da maneira A e não da maneira B. Refiro-me à frase, «Eu vejo isto», tal como ela é, por vezes, por nós considerada, quando matutamos sobre certos problemas filosóficos. Nessa altura agarramo-nos, por exemplo, a uma impressão visual particular, olhando fixamente para um objecto e sentimos ser muito natural dizer para connosco «eu vejo isto», embora não conheçamos um qualquer uso ulterior que possamos fazer desta frase.

20. `Faz, sem dúvida, sentido dizer aquilo que vejo; e de que maneira poderia eu fazê-lo melhor, senão deixando o que vejo falar por si próprio?»

Mas as palavras «eu vejo» são, na nossa frase, redundantes. Eu não pretendo dizer a mim próprio que sou eu que vejo isto, nem que o *vejo*. Ou, noutros termos, é impossível que eu não visse *isto*. Isto resulta no mesmo que dizer que eu não posso chamar a atenção a mim próprio, através de uma mão visual, para o que eu estou a ver, visto que esta mão não aponta para o que eu vejo, mas é parte do que eu vejo.

É como se a frase estivesse a isolar a cor particular que eu vi; como se ela me mostrasse essa cor.

Dá a impressão de ser como se a cor que eu vejo fosse a sua própria descrição.

Por isso, o apontar com o meu dedo era ineficaz. (E olhar não é apontar, não me indica uma direcção, o que significaria contrastar uma direcção com outras direcções.)

O que vejo, ou sinto, entra na minha frase tal como o faz uma amostra, mas não se faz qualquer uso desta amostra; as palavras da minha frase não parecem ter importância, apenas se ivem para me mostrar a amostra.

Não falo, de facto, *do* que vejo, mas *ao* que vejo.

Experimento, de facto, os actos de prestar atenção que podiam acompanhar o uso de uma amostra. E é isto que faz que pareça que eu estava a usar uma amostra. Este erro é aparentado ao de crer que uma definição ostensiva diz algo sobre o objecto para o qual dirige o nossa atenção.

Quando eu disse «Estou a interpretar erradamente a função de uma frase», fi-lo porque, com o auxílio dela, eu parecia estar a chamar a atenção a mim próprio para qual a cor que via, ao passo que eu estava apenas a contemplar uma amostra de uma cor. Parecia-me que a amostra era a descrição da sua própria cor.

21. Suponham que eu dizia a alguém: «Observa a iluminação particular deste quarto.» — Sob certas circunstâncias, o sentido desta ordem será muito claro, por exemplo, se as paredes do quarto estivessem vermelhas em virtude da luz do sol poente. Mas suponham que, numa outra ocasião, quando nada de notável acerca da luz se passa, eu dizia: «Observa a iluminação particular deste quarto.» Pois bem, não haverá uma iluminação particular? Então, qual é a dificuldade em observá-la? Mas a pessoa a quem foi dito para observar a iluminação, quando não havia nada de notável acerca dela, diria, provavelmente, olhando à sua volta: «Bem, o que é que ela tem?» Ora, eu poderia continuar a dizer «t exactamente a mesma iluminação de ontem à mesma hora», ou «t precisamente esta luz ligeiramente esbatida, que vês nesta imagem do quarto».

No primeiro caso, quando o quarto estava iluminado por um vermelho surpreendente, poderiam ter chamado a atenção para a peculiaridade que pretendiam que se observasse, mas que não era explicitamente referida.

Para o fazerem podiam, por exemplo, ter usado uma amostra dessa cor particular. Sentir-nos-emos, neste caso, inclinados a dizer que a peculiaridade foi acrescentada ao aspecto normal do quarto.

No segundo caso, quando o quarto se encontrava apenas normalmente iluminado e nada havia de notável no seu aspecto, vocês não sabiam exactamente o que fazer quando lhes foi dito para observarem a iluminação do quarto. Tudo o que podiam fazer era lançar um olhar em volta, esperando que algo mais vos fosse dito para dar à primeira ordem o seu sentido completo.

Mas, não estava o quarto, em ambos os casos, iluminado de uma maneira particular? Bem, esta pergunta, tal como está colocada, não tem sentido e o mesmo se passa com a resposta «Estava...». A ordem «observa a iluminação particular deste quarto» não implica uma qualquer afirmação sobre o aspecto deste quarto. Ela parecia dizer: «Este quarto tem uma iluminação particular, que eu não necessito de nomear; observem-na!» A iluminação referida, parece, é dada por uma amostra e vocês devem fazer uso da amostra, tal como o fariam ao copiarem o tom preciso de uma amostra de cor, numa paleta. Enquanto a ordem é semelhante a isto: «Agarrem esta amostra!»

Imaginem-se a dizer: «Há uma iluminação particular que eu devo observar.» Podiam, neste caso, imaginar-se a vós próprios olhando espantados e em vão à vossa volta, isto é, sem verem a iluminação.

Podia ter-vos sido dada uma amostra, por exemplo, um bocado de tecido colorido, e ter-vos sido pedido: «Observem a cor deste tecido.» E podemos estabelecer uma distinção entre observar ou prestar atenção à forma da amostra e prestar atenção à sua cor. Mas, prestar atenção à cor não pode ser descrito como olhar para uma coisa que está relacionada com a amostra, mas antes, como olhar para uma coisa que está relacionada com a amostra, mas antes, como olhar para a amostra de uma maneira peculiar.

Quando obedecemos à ordem «Observa a cor...», o que fazemos é abrir os nossos olhos à cor. «Observem a cor...» não significa «Vejam a cor que vêem». A ordem: «Olha para tal coisa», é do tipo «Volta a tua cabeça nesta direcção»; o que verão quando o fizerem não entra nesta ordem. Prestando atenção, olhando, vocês produzem a impressão; mas não podem olhar para a impressão.

Suponham que alguém respondia à nossa ordem: «Está bem, estou a observar agora a iluminação particular que este quarto tem.» Isto soaria como se ela nos pudesse chamar a atenção para qual a iluminação que o quarto tinha. Isto é, a ordem

pode parecer ter-vos dito para fazerem algo com esta iluminação particular, em contraste com uma outra. (Como «Pinta esta iluminação, não aquela».) Ao passo que obedecem à ordem percebendo a *iluminação*, em contraste com as dimensões, as formas, etc.

(Comparem «Agarra a cor desta amostra» com «Agarra este lápis», isto é, está ali, percebam-no.)

Volto à nossa frase: «esta cara tem uma expressão particular.» Neste caso, eu também não comparei ou contrastei a minha impressão com outra coisa qualquer, não fiz uso da amostra que tinha perante mim. A frase era uma expressão ⁽¹⁾ de um estado de atenção.

O que tem que ser explicado é o seguinte: Porque falamos à nossa impressão? Comecem a ler, ponham-se num estado de atenção e digam: «Algo peculiar acontece indubitavelmente.» Sentem-se inclinados a continuar: «Há uma certa tranquilidade no que estou a fazer», mas sentem que esta é apenas uma descrição inadequada e que só a experiência se pode representar a si própria. «Algo peculiar acontece indubitavelmente» é como dizer: «Tive uma experiência.» Mas vocês não pretendem fazer uma afirmação geral, independente da experiência particular que tiveram, mas antes uma afirmação na qual esta experiência entra.

Têm uma impressão. Isto faz que digam «tenho uma impressão *particular*» e esta frase parece dizer, pelo menos a vocês próprios, qual é a impressão que têm. Como se estivessem a referir a uma imagem preparada na vossa mente e dissessem: «A minha impressão é como isto.» Ao passo que apenas apontaram para a vossa impressão. No nosso caso (p. 122), dizer-se «Observo a cor particular desta parede» é como desenhar, por exemplo, um rectângulo negro que delimitasse um bocado da parede indicando, desse modo, esse bocado como uma amostra para uso ulterior.

Quando leram, prestando, por assim dizer, atenção ao que aconteceu na leitura, pareciam estar a observar a leitura através de uma lupa e a ver o processo de leitura. (Mas o caso assemelha-se mais ao de observar algo através de um vidro colorido.) Pensam ter observado o processo da leitura, o modo particular como os signos são traduzidos em palavras faladas.

(1) Cf. o alemão *Ausserung. Investigações Filosóficas*, §256 (n.ed.).

22. Li uma linha com uma atenção especial; estou impressionado pela leitura e isto faz-me dizer que observei algo, para além da mera visão dos signos escritos e do acto de dizer as palavras. Expresssei-o, também, dizendo que notei uma atmosfera particular envolvendo os actos de ver e falar. O modo como uma metáfora do tipo da que surge incorporada na última frase me pode ocorrer ao espírito, pode ser visto de um modo mais nítido considerando este exemplo: Se ouvissem frases proferidas num tom uniforme, poderiam sentir-se tentados a dizer que as palavras estavam encobertas por uma atmosfera particular. Mas não estaríamos a usar um modo peculiar de representação ao dizermos que o facto de a frase ser proferida num tom uniforme acrescentava algo ao simples acto de a fazer? Não seria, até, possível conceber o falar-se em tom uniforme como o resultado de *tirar à frase a sua inflexão*? Diferentes circunstâncias levar-nos-iam a adoptar diferentes modos de representação. Se, por exemplo, certas palavras tivessem de ser lidas num tom uniforme, sendo isto indicado por uma nota de apoio constante, por baixo das palavras escritas, esta notação sugeriria de um modo muito forte a ideia de que algo tinha de ser acrescentado ao mero acto de se dizer a frase.

Estou impressionado pela leitura de uma frase e digo que a frase me revelou algo, que eu notei algo nela. Isto fez-me pensar no seguinte exemplo: eu e um amigo olhámos uma vez para canteiros de amores perfeitos. Cada canteiro tinha um tipo diferente de flores e ficámos impressionados por cada um deles. Falando acerca deles o meu amigo disse «Que variedade de padrões de cor; e cada padrão diz qualquer coisa diferente». E isto era exactamente o que eu próprio pretendia dizer.

Comparem uma tal afirmação com esta: «Cada um destes homens diz uma coisa diferente.»

Se se tivesse perguntado o que é que o padrão de cor do amor-perfeito dizia, a resposta correcta teria sido, segundo parece, que ele se dizia a si próprio. Podíamos, por este motivo, ter usado uma forma intransitiva de expressão, por exemplo, «Cada um destes padrões de cor impressiona uma pessoa».

Disse-se, por vezes, que o que a música nos comunica são sentimentos de alegria, melancolia, júbilo, etc., etc. e o que nos desagrada nesta descrição é que ela parece dizer que a música é um instrumento para produzir em nós sequências de sentimentos. A partir daí, poderia inferir-se que quaisquer outros meios de

produzir tais sentimentos poderiam substituir a música. Sentimo-nos tentados a replicar a uma tal descrição «A música comunica-se-nos a si *própria!*»

Passa-se o mesmo com expressões como «Cada um destes padrões de cor impressiona uma pessoa». Sentimos que queremos estar precavidos contra a ideia de que um padrão de cor é um meio para produzir em nós uma determinada impressão, funcionando o padrão de cor como uma droga e estando nós, simplesmente, interessados no efeito que esta droga produz. Pretendemos evitar qualquer forma de expressão que parecesse referir-se a um efeito produzido por um objecto num sujeito. (Estamos aqui a confinar com o problema do idealismo e do realismo e com o problema relativo a saber se os enunciados da estética são subjectivos ou objectivos.) Dizer «Vejo isto e estou impressionado» faz que pareça que a impressão era um sentimento que acompanhava o acto de ver e que a frase dizia algo como «Vejo isto e sinto uma pressão».

Podia ter usado a expressão «Cada um destes padrões de cor tem sentido»; mas não disse «tem sentido», visto que isto levantaria a questão «Que sentido?», que no caso em consideração não tem sentido. Estamos a fazer a distinção entre padrões sem sentido e padrões que têm sentido; mas não há, no nosso jogo, uma expressão do tipo «Este padrão tem o sentido tal e tal». Nem sequer a expressão «Estes dois padrões têm sentidos diferentes», a menos que isto queira dizer: «Estes dois padrões são diferentes e ambos têm sentido.»

É fácil, todavia, compreender porque nos sentiríamos inclinados a usar a forma transitiva de expressão. Vejamos qual o uso que fazemos de uma expressão como «Este rosto diz-nos algo», isto é, quais são as situações em que usamos esta expressão, que frases a precediam ou lhe dariam sequência (de que tipo de conversa faz parte.) Deveríamos, talvez, fazer seguir tal comentário pela afirmação: «Olhem para o contorno destas sobrancelhas», ou «Os olhos *escuros* e o rosto *pálido!*». Estas expressões chamariam a atenção para certos traços fisionómicos. Usaríamos, a este mesmo respeito, comparações, como por exemplo, «O nariz é como um bico», mas também expressões como «O rosto expressa na sua totalidade desorientação»; e aqui, usamos «expressar» transitivamente.

23. Podemos agora considerar expressões que, como se poderia dizer, fornecem uma análise da impressão que obtemos, por exemplo, de um rosto. Tomemos uma afirmação do género: «A impressão particular deste rosto deve-se aos seus olhos pequenos e à testa baixa.» Aqui, as palavras «a impressão particular» podem representar uma determinada especificação, por exemplo, «a expressão estúpida». Ou, por outro lado, podem querer dizer «O que faz desta expressão uma expressão notável» (isto é, uma expressão fora do vulgar); ou, `o que é impressionante neste rosto (isto é, `que chama a atenção de uma pessoa'). Ou ainda, a nossa frase pode significar «Se mudarem, por pouco que seja, *estes* traços fisionómicos, a expressão alterar-se-á completamente (ao passo que podem mudar outros traços fisionómicos sem alterarem tanto a expressão)». A forma desta afirmação não deve, contudo, enganar, levando-nos a pensar que há em cada caso uma afirmação suplementar, com a forma «primeiro a expressão era *esta*, depois da mudança *é aquela*». Podemos, evidentemente, dizer «O Pedro franziu as sobrancelhas, e a sua expressão mudou disto para aquilo», apontando, por exemplo, para dois desenhos do seu rosto. (Comparem com esta as duas afirmações seguintes: «Ele disse estas palavras», e «As suas palavras disseram algo».)

Quando, ao tentar ver em que consistia a leitura, eu li uma frase escrita e deixei que a sua leitura me impressionasse, dizendo que tinha uma impressão particular, poder-me-ia ter sido perguntado se a minha impressão não se devia ao tipo de caligrafia particular. Isto seria como se me tivesse sido perguntado se a minha impressão não seria diferente caso a escrita tivesse sido diferente, ou por exemplo, se cada palavra da frase fosse escrita com um tipo diferente de caligrafia. Neste sentido, podíamos também perguntar se essa impressão não se devia, no fim de contas, ao *sentido* da frase particular que eu li. Poderia sugerir-se: Lê uma frase diferente (ou a mesma, escrita de uma maneira diferente) e vê se ainda dirias que tinhas a mesma impressão. E a resposta poderia ser: «Sim, a impressão que tive devia-se de facto à caligrafia». Mas isto *não* implicaria que, quando eu disse, primeiro, que a frase me dava uma impressão particular, eu tivesse contrastado uma impressão com outra, ou

que a minha afirmação não tivesse sido do tipo «Esta frase tem o seu próprio carácter». Isto tornar-se-á mais claro considerando o seguinte exemplo: Suponham que temos os três rostos desenhados lado a lado:



Contemplo o primeiro, dizendo para comigo: «Este rosto tem uma expressão peculiar». Em seguida, é-me mostrado o segundo e é-me perguntado se ele tem a mesma expressão. Eu respondo «Sim». Em seguida, é-me mostrado o terceiro e eu digo «Tem uma expressão diferente». Poderia dizer-se que nas minhas duas respostas, eu distingi o rosto e a sua expressão: visto que b) é diferente de a) e, contudo, eu digo que eles têm a mesma expressão, enquanto a diferença entre c) e a) corresponde a uma diferença de expressão; e isto pode levar-nos a pensar que também na minha primeira elocução eu distingi o rosto e a sua expressão.

24. Voltemos agora à ideia de uma sensação de familiaridade, que surge quando vejo objectos familiares. Meditando sobre o problema relativo a saber se existe, ou não, uma tal sensação, é provável que olhemos fixamente para um objecto e digamos: «Não terei uma sensação particular quando olho para o meu casaco e para o meu chapéu usados?» Mas a isto respondemos agora: Qual é a sensação a que comparas esta, ou com a qual a contrastas? Diriam que o vosso velho casaco vos dá a mesma sensação que o vosso velho amigo A, com cujo aspecto vocês estão bem familiarizados, ou que *sempre* que, por acaso, olharam para o vosso casaco tiveram aquela sensação, digamos, de intimidade e entusiasmo?

‘Mas não existirá algo como uma sensação de familiaridade?’ — Eu diria que há um grande número de diferentes experiências, algumas das quais sensações, a que poderíamos chamar «experiências (sensações) de familiaridade».

Diferentes experiências de familiaridade: a) Alguém entra no meu quarto, já não via a pessoa há muito tempo e não a esperava. Olho para ela e digo ou sinto «Ah, és tu». Porque é que eu, ao dar este exemplo, digo que não via a pessoa há muito tempo? Não ia eu iniciar a descrição de *experiências* de familiaridade? E fosse qual fosse a experiências a que aludi, não a poderia eu ter

tido, mesmo que tivesse visto a pessoa há meia hora? Quero dizer, forneci as circunstâncias do reconhecimento da pessoa como um meio para atingir a finalidade de descrever a situação precisa do reconhecimento. Poderia objectar-se a esta maneira de descrever a *experiência*, dizendo que ela fazia intervir coisas irrelevantes e que de facto, não era de modo nenhum uma *descrição* da sensação. Ao dizer isto, toma-se como protótipo de uma descrição, por exemplo, a descrição de uma mesa, que vos diz a forma exacta, as dimensões, o material de que a mesa é feita e a sua cor. Uma tal descrição, poderia dizer-se, une a mesa num todo. Há, por outro lado, um tipo diferente de descrição de uma mesa, tal como a poderiam encontrar num romance; por exemplo: «Era uma mesa pequena e frágil, decorada ao estilo mourisco, do tipo usado para as necessidades de um fumador». Uma tal descrição poderia ser considerada indirecta; mas se o seu objectivo é trazer subitamente à vossa mente uma imagem viva da mesa, ela poderá servir para esse objectivo incomparavelmente melhor do que uma descrição ‘directa’ detalhada. Ora, se eu devo dar a descrição de uma sensação de familiaridade ou reconhecimento, o que esperam que eu faça? Posso unir a sensação num todo? Num certo sentido, eu podia fazê-lo evidentemente, fornecendo-vos muitos estádios diferentes e a maneira como as minhas sensações mudaram. Podem encontrar tais descrições detalhadas em alguns dos grandes romances. Se pensarem, agora, em descrições de peças de mobiliário, tal como as podem encontrar num romance, vêem que a este tipo de descrição podem opor um outro, que recorre a desenhos e medidas como as que forneceríamos a um marceneiro. Tende-se a considerar este último tipo como a única descrição directa e completa (Embora este modo de nos expressarmos mostre que nos esquecemos de que há determinados objectivos que a descrição ‘real’ não preenche). Estas considerações deviam pô-los de sobreaviso para não pensarem que há uma descrição real e directa da sensação de reconhecimento, por exemplo, oposta à descrição ‘indirecta’ que eu forneci.

b) O mesmo que a), mas o rosto não me é imediatamente familiar. Passado algum tempo, o reconhecimento ‘desponta em mim’. Digo, «Ah, és tu», mas com uma inflexão totalmente diferente da de a). (Considerem tom de voz, inflexão, gestos, como partes *essenciais* da nossa experiência, não como acompanha-

mentos não essenciais, ou simples meios de comunicação. (Comparem pp. 88-90)) c) Há uma experiência dirigida a pessoas ou coisas que vemos todos os dias, quando subitamente as sentimos como 'velhos conhecimentos', ou 'velhos e bons amigos'; poderia também descrever-se a sensação como sendo de entusiasmo, ou de nos sentirmos em casa com elas. d) O meu quarto, com todos os objectos que lá se encontram, é-me completamente familiar. Quando aí entro de manhã, cumprimentarei as cadeiras e as mesas que me são familiares, etc. Com uma sensação de «Ah, olá!», ou terei uma sensação como a descrita em c)? Mas não será a maneira como nele me movo, tiro algo de uma gaveta, me sento, etc., diferente do meu comportamento num quarto que não conheço? E porque não dizer, por conseguinte, que tive experiências de familiaridade sempre que me encontrei entre estes objectos familiares? e) Não constituirá uma experiência de familiaridade o facto de, ao ser-me perguntado «Quem é este homem?», eu responder de imediato (ou depois de alguma reflexão): «É fulano de tal»? Comparem com esta experiência, f) olhar para a palavra, que é também uma experiência de familiaridade.

A e) poderia objectar-se, dizendo que a experiência de dizer o nome do homem não era a experiência de familiaridade, que ele tinha de nos ser familiar de modo a sabermos o seu nome e que tínhamos de *saber o seu nome* de modo a podermos dizê-lo. Ou então, poderíamos dizer: «Dizer o seu nome não é suficiente, visto que poderíamos, sem dúvida, dizer o nome sem sabermos que era o seu nome.» E esta observação é certamente verdadeira, se percebermos que não implica que o conhecimento do nome seja um processo acompanhando, ou precedendo, a acção de o dizer.

25. Considerem este exemplo: Qual é a diferença entre uma imagem mnésica, uma imagem que acompanha a expectativa, e, por exemplo, uma imagem de um devaneio. Poderão sentir-se inclinados a responder: «Há uma diferença intrínseca entre as imagens». Notaram essa diferença, ou apenas disseram que ela existia porque pensam que deve haver uma diferença?

Mas eu reconheço, sem dúvida, uma imagem mnésica como sendo uma imagem mnésica, uma imagem de um devaneio como uma imagem de um devaneio, etc.! — Lembrem-se de que, por vezes, têm dúvidas sobre se viram efectivamente ocorrer um

certo acontecimento, ou se o sonharam, ou se ouviram, unicamente, falar dele e o imaginaram vividamente. Mas à parte isso, o que querem dizer por «reconhecer uma imagem como sendo uma imagem mnésica»? Concordo com o facto de que (pelo menos na maior parte dos casos), enquanto temos uma imagem mental, não nos encontramos num estado de dúvida sobre se ela é uma imagem mnésica, etc. Também, se vos perguntarem se a vossa imagem era uma imagem mnésica, vocês responderiam (na maior parte dos casos) à pergunta sem hesitação. Ora e se eu vos perguntasse «Quando é que sabem qual é o tipo de imagem?». Chamam «saber que tipo de imagem é» não estar num estado de dúvida, não sentirmos curiosidade em saber que tipo de imagem é? Será que a introspecção vos faz ver um estado ou actividade da mente a que chamariam ter conhecimento de que a imagem era uma imagem mnésica e que ocorre enquanto têm a imagem mental? Além disso, se responderem à pergunta sobre qual o tipo de imagem que tinham, fazem-no, por assim dizer, olhando para a imagem e descobrindo nela uma certa característica (tal como, se vos tivessem perguntado por quem tinha sido pintado um quadro, tivessem olhado para ele, reconhecido o estilo, e dito que tinha sido Rembrandt)?

É fácil, por outro lado, chamar a atenção para experiências características do recordar, da expectativa, etc., que acompanham as imagens, e diferenças adicionadas no ambiente imediato ou mais remoto que as envolve. Assim, *dizemos*, certamente, coisas diferentes nos diferentes casos, por exemplo: «Lembro-me de ele ter entrado no meu quarto», «Estou à espera de que ele entre no meu quarto», «Imagino-o a entrar no meu quarto». — «Mas esta não pode, certamente, ser a única diferença existente!» Não é de facto: Há os três jogos diferentes jogados com estas três palavras, os quais envolvem estas afirmações.

Quando nos contestam: Será que *compreendemos* a palavra «recordar», etc.?; haverá, realmente, uma diferença entre os casos para além da mera diferença verbal?; os nossos pensamentos movem-se nas cercanias imediatas da imagem que tivemos ou da expressão que usámos. Tenho uma imagem de um jantar, num salão, com *T*. Se me perguntassem se esta imagem é uma imagem mnésica, digo «Certamente» e os meus pensamentos começam a mover-se por caminhos que partem dessa ¹imagem. Lembro-me de quem esteve sentado perto de nós, de

qual era o tema da conversa, do que eu pensei acerca dela, do que aconteceu mais tarde a *T*, etc, etc.

Imaginem dois jogos diferentes, ambos jogados com peões num tabuleiro de xadrez. As posições iniciais de ambos são idênticas. Um dos jogos é sempre jogado com peças verdes e vermelhas, o outro com peças pretas e brancas. Duas pessoas estão a começar a jogar, têm o tabuleiro entre elas com as peças verdes e vermelhas em posição. Alguém lhes pergunta «Sabem qual é o jogo que têm a intenção de jogar?» Um dos jogadores responde «Certamente, estamos a jogar o n.º 2». «Qual é a diferença entre jogar o n.º 2 e o n.º 1» — «Bem, temos peças verdes e vermelhas no tabuleiro, e não peças pretas e brancas, e também dizemos que estamos a jogar o n.º 2». — «Mas isto não pode ser a única diferença; não *compreendem* o que significa 'n.º 2' e que jogo representam as peças verdes e vermelhas?» Sentimo-nos inclinados a dizer aqui «Claro que sim» e, para provarmos isto a nós próprios, começamos efectivamente a mover as peças de acordo com as regras do jogo n.º 2. Isto é o que eu chamaria movermo-nos nas cercanias imediatas da nossa posição inicial.

Mas não existirá também uma sensação peculiar de algo passado, que é característica das imagens enquanto imagens amnésicas? Há, certamente, experiências a que me sentiria inclinado a chamar sensações de algo passado, embora, nem sempre esteja presente uma dessas sensações, quando me lembro de algo. Para que a natureza destas sensações se torne clara é, de novo, muito útil recordar que há gestos do passado e inflexões do passado que podemos encarar como representando as experiências do passado.

Examinarei um caso particular, o de uma sensação que descreverei em termos muito gerais, dizendo que é a sensação de 'há muito, muito tempo'. Estas palavras e o tom com que são ditas constituem um gesto do passado. Mas especificarei ainda a experiência a que me refiro, dizendo que é a correspondente a uma determinada melodia (Davids Bundler Tånze — «Wie aus weiter Ferne»). Estou a imaginar esta melodia tocada com a sua expressão correcta e, assim, gravada para um gramofone. Então esta é a expressão mais elaborada e exacta que eu posso imaginar, de uma sensação de passado.

Ora, deveria dizer que ouvir esta melodia tocada com esta expressão é, em si mesmo, aquela experiência particular do passado, ou deveria dizer que ouvir a melodia provoca o apare-

cimento da sensação de passado e que esta sensação acompanha a melodia? Isto é, poderei separar o que chamo esta experiência de passado da experiência de ouvir a melodia? Ou poderei separar uma experiência de algo passado expressa por um gesto da experiência de fazer este gesto? Poderei descobrir algo, a sensação da experiência de passado, que permanece depois de me abstrair de todas as experiências a que poderíamos chamar as experiências de expressar a sensação?

Sinto-me inclinado a sugerir-vos que ponham a expressão da nossa experiência no lugar da experiência. 'Mas estas duas não são uma mesma coisa'. Isso é certamente verdade, pelo menos no sentido em que é verdade dizer que um comboio e um acidente de comboios não são a mesma coisa. E, contudo, há uma justificação para falarmos como se a expressão «o gesto 'há muito, muito tempo'», e a expressão «a sensação 'há muito, muito tempo'» tivessem o mesmo sentido. Assim, eu poderia dar as regras de xadrez da seguinte forma: tenho um tabuleiro de xadrez à minha frente com um conjunto de peões. Dou regras para mover estes peões particulares (estas peças de madeira particulares) neste tabuleiro particular. Poderão estas regras ser regras do jogo de xadrez? Podem ser convertidas nelas pelo uso de um único operador, como a palavra «qualquer». Ou então, as regras para o meu jogo particular podem permanecer as mesmas e tornarem-se regras do jogo de xadrez, pela alteração do nosso ponto de vista em relação a elas.

Há a ideia de que a sensação de passado, por exemplo, é algo de amorfo, situado num lugar, a mente, e que este algo é a causa, ou o efeito, do que chamamos a expressão da sensação. A expressão da sensação é, nesse caso, uma maneira indirecta de comunicar a sensação. E as pessoas falaram frequentemente de uma comunicação directa da sensação, que evitaria o meio externo de comunicação.

Imaginem que eu vos digo para prepararem uma certa cor e descrevo a cor dizendo que é o que obtêm se deixarem ácido sulfúrico reagir com cobre. Isto poderia ser chamado uma maneira indirecta de comunicar a cor a que eu me referia. É concebível que a reacção do ácido sulfúrico com o cobre não produza, sob certas circunstâncias, a cor que eu pretendia que vocês preparassem e que ao ver a cor que tinham obtido eu tivesse de dizer «Não, não é isto», e vos desse uma amostra.

Ora, ser-nos-á possível dizer que a comunicação de sensações por meio de gestos é, neste sentido, indirecta? Fará sentido falar de uma comunicação directa em contraste com aquela comunicação indirecta? Fará sentido dizer: «Eu não sinto a dor de dentes dele, mas se o pudesse fazer saberia como ele se sente»?

Se eu falo da comunicação de uma sensação a uma outra pessoa, não deverei saber, de modo a compreender o que digo, o que chamarei o critério do sucesso na comunicação?

Sentimo-nos inclinados a dizer que, quando comunicamos uma sensação a alguém, algo que nunca podemos conhecer acontece na outra extremidade. Tudo o que podemos receber dessa pessoa é, de novo, uma expressão. Isto é rigorosamente análogo a dizer que nunca podemos saber quando é que, na experiência de Fizeau, o raio de luz atinge o espelho.

Composto e paginado por
GRAFIDOIS, LDA.
Impresso por
GRÁFICA: MANUEL BARBOSA & FILHOS, LDA.
para
EDIÇÕES 70, LDA.
em Março de 1992