

Sobre Merleau-Ponty, Husserl, Wittgenstein: fenomenologia e dogmatismo¹

Luiz Henrique Lopes dos Santos

Universidade de São Paulo – USP/CNPq

RESUMO

Husserl e o jovem Wittgenstein ofereceram respostas análogas à questão crítica da harmonia entre pensamento, linguagem e realidade. Ambos recorreram ao postulado de um sujeito transcendental não mundano, a que a totalidade do mundo estaria essencialmente correlacionada. Merleau-Ponty e o segundo Wittgenstein criticaram esse postulado e propuseram respostas alternativas àquela questão em bases análogas. Ambos denunciaram seus pressupostos essencialistas e ambos invocaram noções de operações transcendentais mundanas e práticas. No entanto, a resposta fenomenológica de Merleau-Ponty ainda não é completamente isenta de vestígios dogmáticos.

PALAVRAS-CHAVE

Merleau-Ponty; Husserl; Wittgenstein; Fenomenologia; Dogmatismo.

ABSTRACT

Husserl and the young Wittgenstein proposed analogous answers to the critical question concerning the harmony between thought, language and reality. Both answers draw upon the assumption of a non-worldly transcendental subject to which the whole world would be essentially correlated. Merleau-Ponty and the later Wittgenstein criticized this assumption and proposed alternative answers to that question on analogous basis. Both denounced its essentialist presuppositions and both called for notions of worldly and practical transcendental operations. Merleau-Ponty's phenomenological answer, however, is still not completely free from dogmatic remains.

KEY WORDS

Merleau-Ponty; Husserl; Wittgenstein; Phenomenology; Dogmatism.

¹ A versão seminal deste artigo foi apresentada em colóquio sobre Merleau-Ponty organizado na Universidade Federal de São Carlos, nos idos dos anos 1990, por Bento Prado Júnior. As repercussões das observações críticas feitas por Bento durante a discussão que se seguiu à apresentação estão ubiquamente presentes nesta versão final, bastante modificada.

No ensaio *Le Philosophe et son Ombre*, Merleau-Ponty distinguiu, a propósito da relação que pretendia estabelecer com a filosofia de Husserl, três atitudes possíveis diante do pensamento de outro filósofo.

Entre uma história da filosofia ‘objetiva’, que mutilaria o que os grandes filósofos deram o que pensar aos outros, e uma meditação disfarçada de diálogo, em que formularíamos as perguntas e as respostas, deve haver um meio termo, em que o filósofo de que se fala e aquele que fala estão presentes juntos, ainda que seja, mesmo de direito, impossível separar, em cada momento, o que pertence a cada um. (Merleau-Ponty, 1960, p. 201-202)

Gostaria de assumir, diante de Husserl e Merleau-Ponty, a terceira dessas atitudes, embora já me confesse de antemão conformado com o fato de que muitos identificarão no que vou dizer – e provavelmente com razão – a segunda delas, de intervenção deformadora e abusiva.

Pretendo tratar de uma questão filosófica milenar e, a seu respeito, interrogar Husserl e Merleau-Ponty. Essa questão, de que há anos venho tratando um tanto obsessivamente, é a da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade. É uma questão crucial no contexto da polêmica, também milenar, que as chamadas filosofias críticas vêm travando com os sistemas de pensamento que elas costumam qualificar, de modo abertamente depreciativo, como dogmáticos.

A formulação crítica da questão da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade leva ao limite uma questão com que se deparam, em seu cotidiano, todos que se propõem a conhecer, na acepção cotidiana da palavra, o que existe ou acontece no mundo a seu redor. Ela impõe-se por força de uma constatação que muitos considerariam como pouco mais do que um truísmo: o conhecimento do mundo é fruto da elaboração subjetiva, sensível e conceitual, de um conjunto de dados que, por meio de nossos órgãos dos sentidos, o mundo nos provê.

Sendo assim, em cada situação particular de conhecimento, cumpre indagar se os produtos imediatos desse trabalho de elaboração não foram contaminados – e, portanto, sua objetividade não foi comprometida – pelos fatores subjetivos nele envolvidos. Desde sempre, varas inteiriças imersas na água estão aí para nos lembrar de que a objetividade de nosso conhecimento do mundo resulta também de uma atividade *crítica* de depuração dos dados sensíveis, atividade crítica ancorada na armação conceitual de que nos valem para articular, em uma rede de representações coerente e estável, a diversidade do fluxo desse material bruto.

Agora, passando ao limite: o que garante que, em *qualquer* situação de conhecimento, a objetividade dos produtos do trabalho de elaboração subjetiva dos dados sensíveis *possa* não ser comprometida pelos fatores subjetivos nele envolvidos? E mais ainda: essa própria atividade crítica, que nosso pensamento desejoso acrítico supõe

que seja capaz de assegurar a correção dos desvios subjetivos de nosso contato sensível com o mundo, o que garante que ela realmente o assegure? Afinal, trata-se de uma atividade também subjetiva, ancorada em um quadro conceitual cuja adequação à estrutura categorial do mundo apenas uma extrema ingenuidade epistemológica nos faria imaginar que não precisasse ser criticamente escrutinada. E o que garantiria a objetividade desse escrutínio? E assim *ad infinitum*.

Em suma, o que garante que nossas representações razoavelmente bem organizadas e articuladas do mundo façam justiça ao modo como esse mundo *realmente* é organizado e articulado em si mesmo e por si mesmo? E o que garante que a armação conceitual que estrutura essas representações faça justiça à armação categorial que estrutura a articulação interna do mundo, tal como ele é em si e por si mesmo? Em termos fenomenológicos, um pouco mais pedantes: o que nos autoriza a derivar, da forma de nossas representações do mundo, os princípios de uma *ontologia formal*? Essa é a *questão crítica* por excelência.

A ela, Protágoras ofereceu uma resposta tão concisa quanto perturbadora: nada nos autoriza a isso. O homem é a medida de todas as coisas, do ser daquelas que são e do não ser daquelas que não são, de modo que nada pode legitimar que se atribua, a nossas percepções, lembranças e juízos, o caráter de representações de uma realidade supostamente independente, em sua existência e organização interna, de toda medida humana.

Outra resposta possível é a cartesiana, que consiste em recorrer a um avalista externo aos termos da relação a ser avaliada – o sujeito cognoscente e a realidade a ser conhecida. No caso, o avalista seria Deus. A perfeição divina nos impediria de supor até mesmo a possibilidade de que Deus nos tivesse fraudulentamente inculcado a faculdade de conceber como verdades evidentes, de maneira absolutamente clara e distinta, o que de fato nada mais seria que fantasmas de nossa imaginação.

Outro caminho na direção de uma resposta não-nihilista à questão crítica é derivá-la de uma investigação do primeiro termo da relação a ser assegurada, ou seja, estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento objetivo do mundo na base da investigação da natureza das faculdades do conhecimento humano. Esse caminho define, em grandes linhas, a estratégia das modernas filosofias críticas. Uma de suas variantes paradigmáticas é a que chamamos de transcendental, inaugurada por Kant.

Em uma versão selvagemmente concisa, a resposta kantiana à questão crítica seria a seguinte. Tudo o que podemos conhecer deve ser congruente com as formas de nossa faculdade de receber sensivelmente o que nos é dado como objeto de conhecimento e com a armação categorial característica de nosso entendimento, armação esta que não nos pode ser dada pela experiência, único meio através do qual poderíamos receber o que quer que seja exterior a nossas faculdades de conhecimento.

Portanto, o que as coisas são em si mesmas, no sentido absoluto da expressão, isto é, independentemente das formas das afecções e operações por meio das quais entramos em contato cognitivo com elas, isso é algo que não podemos conhecer.

No entanto, o que essas coisas são *enquanto dadas para nós e pensadas por nós*, isso é algo de que podemos ter um conhecimento objetivo, precisamente porque essas coisas, *enquanto tais*, são *constituídas* no interior da relação que mantêm com nossas faculdades cognitivas, sensíveis e intelectuais. Assim, não é de estranhar que a esfera das coisas tomadas como fenômenos, a realidade empírica, esteja necessariamente submetida às formas de nossa sensibilidade e às categorias de nosso entendimento, sem por isso deixar de se constituir como o polo objetivo do exercício subjetivo dessas faculdades.

Na qualidade de filosofia crítica, uma filosofia transcendental tem como alvo privilegiado o *dogmatismo*, entendido genericamente como a posição segundo a qual as coisas podem ser conhecidas tal como são em si e por si mesmas, independentemente da perspectiva cognitiva a partir da qual elas se instituem como objetos de conhecimento. Ora, os filósofos chamados neokantianos encontram na filosofia kantiana um resquício dogmático, o postulado das coisas em si, inacessíveis decerto, segundo Kant, ao conhecimento teórico, mas admitidas por ele como objetos possíveis de pensamento e, principalmente, invocadas como pressupostos da ação moral e fundamentos do conhecimento racional prático. A preservação desse resquício dogmático configura o kantismo como uma espécie moderada de relativismo, que se exprime em sua auto-caracterização como realismo empírico e idealismo transcendental.

Mas, seria possível conformar uma filosofia transcendental que evitasse a ingenuidade dogmática, levasse a sério a questão crítica e, ao mesmo tempo, se mantivesse imune a toda espécie de relativismo, a toda espécie de idealismo (ou seja, à tese de que a realidade é, em sua forma e seu conteúdo, inteiramente produzida pelo pensamento), e a toda espécie de ceticismo (ou seja, à desesperança em responder à questão crítica)? Creio que a ideia de uma filosofia transcendental dessa espécie norteia uma estratégia de solução da questão crítica que, formulada em um nível adequado de abstração e generalidade, pode ser encontrada em ação tanto na fenomenologia de Husserl como no pensamento do primeiro Wittgenstein.

Essa estratégia consiste, em primeiro lugar, em definir o mundo como o correlato essencial de uma atividade em algum sentido subjetiva de apreensão ou representação e definir essa atividade como o correlato essencial do mundo. Em seguida, consiste em mostrar que essa atividade de apreensão ou representação do mundo não está ela própria no mundo, nem é uma atividade de uma coisa mundana entre outras, mas se realiza em uma dimensão à parte, a dimensão transcendental. Por meio da distinção entre os planos mundano e transcendental, o mundo se faz correlato essencial não de um sujeito natural, empírico, mas de um sujeito transcendental, desprovido de realidade mundana

e concebido, na expressão de Wittgenstein, como “um ponto sem extensão”, nada mais que um ponto de fuga de linhas de perspectiva apreensiva ou representativa.

Assim, se o eu enquanto correlato essencial do mundo não é reificado, se ele é posto fora do mundo, afasta-se a sombra do relativismo e do idealismo, pois nada impede agora de dizer que o mundo é o que ele é em si e por si mesmo, já que no mundo não há coisa alguma em relação à qual ele seja o que realmente é. É o que se lê no *Tractatus*:

O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo. (5.632)
 Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico?
 Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não vê*.
 E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho. (5.633)
 Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele. (5.64)
 Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu.
 O eu entra na filosofia pela via de que ‘o mundo é meu mundo’.
 O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo. (5.641) (*Op. Cit.*, p. 229-231)

Em Husserl, a estratégia é posta em prática por meio da redução fenomenológica do mundo como um todo, operada pela passagem da atitude natural à atitude fenomenológica. Essa passagem consiste em pôr entre parênteses a realidade transcendente dos objetos da consciência e tomá-los como polos temáticos de uma intencionalidade que constitui seu sentido de objetos para uma consciência. Ora, na medida em que os próprios atos intencionais dos sujeitos mundanos, espacial e temporalmente localizados, compõem a região subjetiva do mundo, eles não podem passar incólumes pela redução fenomenológica. Objetos de apercepção psicológica pelos sujeitos em atitude natural, esses atos, quando sua realidade mundana é neutralizada pela redução fenomenológica, tornam-se polos objetivos de uma apercepção transcendental, apercepção não mais de um sujeito mundano, mas de um eu transcendental.

Identificada a totalidade das coisas mundanas, inclusive as subjetivas, ao polo noemático da relação de intencionalidade com o eu transcendental, este polo passa a ser um espaço total e único, sem exterior, de modo que o polo subjetivo da relação, o eu transcendental, se reduz, como no *Tractatus*, ao ponto de fuga de linhas de perspectiva intencional. É o que se lê no § 41 das *Meditações Cartesianas*:

Todo sentido concebível, todo ser concebível, seja chamado de imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constitutiva do sentido e do ser. Pretender conceber o universo do verdadeiro ser como algo

exterior à consciência possível, ao conhecimento possível, à evidência possível, estando vinculados um ao outro por uma lei rígida de maneira meramente exterior, é um contrassenso. Ambos pertencem essencialmente um ao outro, e o que pertence essencialmente um ao outro também é concretamente um, um na concreção única e absoluta da subjetividade transcendental. (Husserl, 1973, p. 117)

Uma vez que a totalidade do mundo seja feita o polo de uma correlação essencial com o pensamento e a linguagem, no caso do primeiro Wittgenstein, ou com a consciência, no caso de Husserl, a questão da harmonia formal entre a atividade cognitiva e a realidade não mais se coloca. Isso porque pensamento e realidade, no caso do primeiro Wittgenstein, consciência e realidade, no caso de Husserl, mantêm entre si não uma relação externa, contingente, mas uma relação interna, essencial.

É real, por sua essência, o que se pode pensar, o que se pode pensar é, por sua essência, o que pode ser, ser é essencialmente ser para o pensamento, pensar é essencialmente pensar o ser, dirá o primeiro Wittgenstein. Ser é essencialmente ser para uma consciência e a consciência é essencialmente consciência do ser, dirá Husserl. Em *Ideias* 1, § 55 (Husserl, 1976), defendendo-se da possível objeção de que sua concepção do mundo como o polo de uma relação essencial com a consciência nada mais seria que um idealismo subjetivo, *à la Berkeley*, Husserl contra-ataca: apresenta essa objeção como um contrassenso, segundo ele inevitável quando o filósofo não se dá conta de que todo o ser do mundo nada mais é que um certo sentido para uma consciência absoluta, enquanto campo de doação de sentido.

Todavia, tanto o segundo Wittgenstein como Merleau-Ponty perceberam claramente algo que Husserl apenas vislumbrou em seus últimos escritos. Ambos se deram conta de que essa modalidade de resposta à questão crítica envolve recurso a dois postulados que não resistem a uma reflexão crítica radical. Trata-se de dois postulados essencialistas. O primeiro é a ideia de que a atividade cognitiva e o mundo têm uma essência, que delimita um espaço total, sem exterior, em que se situa tudo o que pode ser e tudo o que pode ser pensado. O segundo, evidentemente presente na reflexão de Husserl, mas também presente, de maneira mais dissimulada, no *Tractatus* de Wittgenstein, é a ideia de que o conhecimento do mundo está alicerçado sobre uma atividade que é uma visada de um *eidós*, de uma essência, uma visada concebida segundo o paradigma da *visão* – no caso, visão por um olho desmaterializado, sublime, pressuposto necessário de toda realidade possível.

Ora, Merleau-Ponty propõe-se a abrir mão desses postulados por meio de uma manobra que, formulada em um nível adequado de abstração e generalidade, é análoga à que conduz Wittgenstein do *Tractatus* às *Investigações Filosóficas*. Já sugerida nos últimos escritos de Husserl, ela consiste na inserção das operações transcendentais no mundo, no nosso mundo natural, onde elas se realizariam e onde também encontrariam os pressupostos de sua realização.

O contato com o mundo passa a ser pensado por Merleau-Ponty, do início ao fim, como um contato intencional natural, cujo modo originário é o entrecruzamento da percepção e do gesto. Esse contato primordial define o domínio da experiência originária do mundo, domínio habitado por sentidos mudos, que constituem o solo da intencionalidade discursiva. O ponto de vista transcendental não é mais pensado como um dos polos de uma relação por meio da qual o outro polo, a totalidade do mundo, se reveste da forma da realidade objetiva. Portanto, não é mais pensado como uma perspectiva que confronta e limita a totalidade sem exterior do que pode ser real, sendo ela própria absolutamente independente da realidade de tudo que possa ser real.

O ponto de vista transcendental, a partir do qual se constitui o sentido da objetividade do mundo, deixa de ser um pressuposto absoluto e passa a ser o resultado da convergência e do entrecruzamento, neste nosso mundo natural, das experiências e comportamentos intencionais de todos os tipos, meus e dos outros, ou seja, o resultado da convergência das percepções, minhas e dos outros, dos gestos, meus e dos outros, e dos discursos, meus e dos outros. Esse processo, que Merleau-Ponty, no último capítulo de *O Visível e o Invisível*, chama de *quiasma*, é um processo de dessubjetivação, no qual minha intencionalidade presente se mede por minhas percepções e comportamentos intencionais passados e esperados, tão fora de meu controle presente quanto as percepções e comportamentos das outras pessoas – que, por sua vez, se articulam com minhas percepções e comportamentos segundo uma regularidade que identifico no modo como articulo as minhas às deles.

Essa manobra é o primeiro passo no sentido da dissolução crítica da ilusão dogmática, a ilusão de que a inteligibilidade do mundo pressupõe que ele possua uma estrutura essencial, independente de toda existência real e de toda contingência fatural, porque anterior de direito a toda existência real e a toda contingência fatural. E, mediante a introdução de comportamentos na esfera da constituição dos conceitos e significações discursivas, essa manobra resulta na ruptura com o paradigma visual, paradigma que encontra na base de todo conhecimento puras visões de essências – por exemplo, as intuições eidéticas de Husserl e o mostrar-se da forma lógica do mundo, no *Tractatus*. Como o segundo Wittgenstein, Merleau-Ponty aprofunda a crítica ao dogmatismo mediante o reconhecimento de que o transcendental é fatural e possui uma dimensão prática.

Essa manobra inicial delinea para Merleau-Ponty o conceito da tarefa da parte da filosofia que, para ele, deve fazer as vezes do que os dogmáticos chamam de filosofia primeira, a descrição da suposta estrutura essencial do mundo e do pensamento do mundo. Passa a ser tarefa da filosofia a descrição fenomenológica do que aparece na experiência originária e antepredicativa do mundo, descrição que se faz ponto de

partida da descrição da gênese dos sentidos lógico-discursivos a partir de suas origens, os sentidos mudos da percepção, dos gestos e, de modo geral, dos comportamentos não discursivos. Assim, cabe à filosofia retrair a constituição do mundo desde suas origens no Logos da experiência antepredicativa até sua consagração como objetividade logicamente (isto é, discursivamente) significada.

É importante notar que Merleau-Ponty faz mais que apresentar, como tarefa da filosofia, a descrição da engrenagem entre o discurso sobre o mundo e as modalidades antepredicativas de intencionalidade. Sua caracterização do modo como essa descrição deve ser conduzida envolve um postulado filosoficamente carregado: o postulado de que as contribuições dos diversos níveis de intencionalidade para a constituição da objetividade lógica dos sentidos discursivos podem ser decantadas e de que a relação entre o nível antepredicativo e o nível lógico-discursivo é, embora Merleau-Ponty hesite em assumi-lo explicitamente, uma relação de fundamentação.

Um exemplo da operação desse postulado é a análise que Merleau-Ponty faz da gênese da consciência da objetividade da natureza no capítulo 4 de *A Estrutura do Comportamento* (Merleau-Ponty, 1967, p. 200-202). Ali, uma descrição pura (isto é, ainda não interpretada conforme as categorias lógico-discursivas) do modo de existência do que aparece na percepção vivida revelaria uma dialética não problemática da aparência e do que aparece, dialética que estaria na base da consciência originária da realidade, que a tese da objetividade da natureza não faria mais que consagrar no registro da intencionalidade lógico-discursiva.

É certo que Merleau-Ponty cuida de evitar uma concepção simplista do vínculo que ataria o nível predicativo ao antepredicativo, o nível objetivo ao pré-objetivo. Por exemplo, em *Le Philosophe et son Ombre*:

A ordem do pré-objetivo não é primeira, já que ela não se fixa e, a bem dizer, não começa efetivamente a existir senão realizando-se na instauração da objetividade lógica; esta, contudo, não se basta, ela se limita a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, existe apenas como a culminância do 'Logos do mundo estético' e nada vale senão sob seu controle. (Merleau-Ponty, 1960, p. 218)

No entanto, o abandono *literal* do fundacionismo mediante a referência a relações de dependência de mão dupla entre as ordens do pré-objetivo e do objetivo não basta para afastar a suspeita de que, em última análise, não se trata de relações realmente simétricas, mas se trata de fazer do Logos estético e prático o terreno em que se nutre o Logos discursivo. Afinal, é porque a objetividade lógica se limita a consagrar o trabalho, este sim originário, que se realiza na camada pré-objetiva que Merleau-Ponty é obrigado a admitir que essa objetividade lógica está submetida ao controle desse trabalho originário.

Mas e daí? Daí que a concepção da relação entre níveis de intencionalidade como uma relação assimétrica de fundamentação faz reaparecer a questão da harmonia entre pensamento e realidade, agora sob uma nova roupagem: agora como a questão da harmonia entre a intencionalidade estética e prática originária e a intencionalidade lógico-discursiva secundária. Se Merleau-Ponty quer evitar o pressuposto intelectualista de que a forma lógica do conhecimento objetivo é, por princípio, a forma do objeto desse conhecimento, tomado em si e por si mesmo, e também o pressuposto empirista de que o discurso é um mero registro abreviado, mediado por certas construções imaginárias, do que se dá em pessoa na experiência sensível, ele não pode caracterizar impunemente a consagração discursiva dos sentidos mudos da experiência originária como um processo de reapresentação desses sentidos sob novas roupagens, o que faria a verdade do discurso consistir na adequação das significações loquazes às significações mudas.

Na medida em que a verdade dos discursos deve consistir, para Merleau-Ponty, na convergência de modos distintos e separáveis de intencionalidade, separáveis ao menos em pensamento, parece inevitável que um fantasma venha a rondar seu projeto filosófico: o fantasma da cisão bergsoniana entre a intuição e a inteligência, que obrigaria imediatamente a que se levantasse a questão de saber o que garantiria, de direito, a permeabilidade dos sentidos mudos originários à sua consagração discursiva. E, mais ainda, não se poderia deixar de levantar a questão incômoda de saber que estatuto poderia reclamar para si um discurso pretensamente encarregado da descrição pura dos sentidos mudos, ou seja, encarregado de trazer à expressão predicativa os sentidos mudos enquanto mudos, tal como eles nos são dados antes de toda expressão predicativa.

O que causa no mínimo um desconforto no projeto filosófico de Merleau-Ponty é o fato de que esse projeto parece implicar a tese de que algo possa ser revelado por meio de um discurso tal como é independentemente de toda perspectiva discursiva que defina as condições de sentido de tudo o que pudesse ser dito por meio desse discurso. Admitir essa tese seria contrapor-se àquela ideia que é, para Wittgenstein (o primeiro e o segundo), a definição mesma de uma filosofia não dogmática: a ideia de que tudo o que se pode pensar e dizer, pode-se pensar e dizer de uma perspectiva determinada, como a realização de uma possibilidade situada em um espaço de possibilidades que mantém com essa perspectiva uma relação interna, por ser um espaço que define essa perspectiva e é por ela definido. À luz dessa ideia, a referência discursiva a objetos, a um mundo, à realidade, por exemplo, só é possível por meio do uso significativo das palavras “objeto”, “mundo” e “realidade”, de modo que não se pode falar de objetos, de mundo, de realidade, senão da perspectiva definida pelas condições de sentido de uma linguagem onde esses termos apareçam.

Ora, essa ideia não condenaria inapelavelmente ao fracasso, por vício de circularidade, todo esforço de esclarecimento dos pressupostos antepredicativos da linguagem? Sim, condenaria, desde que se identifique pressuposto e fundamento. Mas o que seria não tomar pressupostos como fundamentos? Seria não apenas dizer o que Merleau-Ponty diz em *Le Philosophe et son Ombre*, ou seja, que os elementos predicativos e antepredicativos envolvidos na atividade discursiva apenas se instituem como significativos quando efetivamente engrenados nessa atividade discursiva. Seria dizer mais do que isso, seria dizer aquilo que subjaz à ruptura do segundo Wittgenstein com a atitude ainda fundacionista do primeiro Wittgenstein. Seria dizer que, se a atividade discursiva comporta decerto uma dimensão antepredicativa e uma dimensão predicativa, nos produtos dessa atividade, contudo, simplesmente não se pode decantar a contribuição do que ocorre em cada uma dessas duas dimensões. Dizê-lo, porém, implica desembaraçar-se do postulado da hierarquia das camadas de sentido e, principalmente, da imagem do antepredicativo como protolinguagem originária. Implica, portanto, ir além da fenomenologia.

Referências bibliográficas

- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In: *Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Band I. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- _____. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In: *Husserliana – Edmund Husserl, Gesammelte Werke*, Band III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty, M. (1960). “*Le philosophe et son ombre*”. In: Merleau-Ponty, M., *Signes*. Paris: Les Éditions Gallimard, p. 201-228.
- _____. (1967). *La Structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. (2020). *O Visível e o Invisível*. 4. ed. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva.
- Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos, 3ª edição. São Paulo: EDUSP.