

**A CRÍTICA DE SENTIDO EM HEIDEGGER E WITTGENSTEIN:  
autocompreensão e transcendência**

Sabrina Ruggeri  
*Mestranda PUC /RS*

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo a construção inicial de um paralelo entre Heidegger e Wittgenstein sob a perspectiva de um projeto de crítica de sentido compartilhado por ambos, a partir do qual se desenvolve uma investigação também compartilhada acerca das condições transcendentais de possibilidade da experiência e da linguagem. A leitura aproximativa desenvolvida por Karl-Otto Apel em *Transformação da Filosofia* serve-nos de apoio principal. Esta aproximação inicial toma como norte o esclarecimento de alguns dos pressupostos envolvidos no projeto compartilhado por ambos os filósofos, aquele de uma crítica de sentido, e busca, ao fim, posicionar-se quanto às questões da autocompreensão e da transcendência que surgem a partir das diferentes concepções de linguagem em jogo neste debate.

**Palavras-chave:** Martin Heidegger; Ludwig Wittgenstein; Karl-Otto Apel; Filosofia da Linguagem.

**THE CRITIQUE OF SENSE ON HEIDEGGER AND WITTGENSTEIN:  
self-comprehension and transcendence**

**Abstract:** This paper has as its objective the initial construction of a parallel between Heidegger and Wittgenstein from the outlook of a shared project of critique of sense, from which is developed also a shared investigation into the transcendental conditions of possibility of experience and language. The approximate reading developed by Karl-Otto Apel in *Towards a Transformation of Philosophy* serves us as a main support. This initial approach takes as a north the elucidation of some of the assumptions involved in the shared project by both philosophers, that one about a critique of sense, and it seeks, at the end, get a position at the questions about self-comprehension and transcendence that arise from the different conceptions of language at stake in this debate.

**Key-words:** Martin Heidegger; Ludwig Wittgenstein; Karl-Otto Apel; Philosophy of Language.

Este trabalho é uma tentativa inicial de construção de um paralelo entre as duas maiores filosofias do século XX, cujo apoio reside na leitura aproximativa de Karl-Otto Apel, apresentada em *Transformação da Filosofia*<sup>1</sup>. O eixo principal deste estudo reside na apresentação de um projeto de crítica de sentido compartilhado entre Heidegger e Wittgenstein, a partir da perspectiva que reconhece em ambos uma mesma investigação acerca de condições transcendentais de possibilidade da experiência e da linguagem. Nosso intuito consiste no desenvolvimento de uma reflexão acerca de proximidades possíveis dentre as duas filosofias, num esforço que toma como norte a *autocompreensão* de nosso próprio lugar de fala: uma reflexão acerca dos pressupostos históricos de uma fenomenologia hermenêutica. Além disso, toma lugar em nosso trabalho um questionamento inicial acerca do estilo linguístico assumido por Heidegger a partir da Viragem [*die Kehre*] dos anos 30, onde uma dúvida é de antemão introduzida: se este discurso em sua particularidade cumpre com exigências mínimas que possam garantir um critério intersubjetivo de avaliação.

#### *A construção inicial de um paralelo*

Karl-Otto Apel apresenta em *Transformação da Filosofia* um paralelo entre as filosofias de Heidegger e Wittgenstein, cuja constituição reside essencialmente num projeto compartilhado por ambos: aquele da *crítica de sentido*. Wittgenstein, de modo geral, procederia a partir de uma suspeita universal da falta de sentido dirigida a todas as proposições de cunho ontológico-especulativo e, portanto, contra toda metafísica que se apresente como ciência teórica. A principal tese wittgensteiniana de nosso interesse é aquela que afirma o *esquecimento* da verdadeira função da linguagem nos procedimentos ontológico-metafísicos a que esta é submetida no discurso filosófico, o que ocorre especialmente quando se deseja enunciar proposições gerais acerca da

---

<sup>1</sup> APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

constituição íntima do mundo, problema apontado ainda no *Tractatus*; essa atitude linguística forçaria os limites da linguagem em direção a constructos cuja fragilidade anula as condições de sentido destas proposições, o que nos aparece como uma ferramenta valiosa para a reflexão acerca da linguagem heideggeriana. A função essencial que Wittgenstein atribui à linguagem pode ser entendida como uma “função vital prática”, agora segundo as *Investigações Filosóficas*, o que explica a suspeita dirigida às proposições ontológicas, já que estas há muito se descolaram deste “chão” vital, aquele que deveria prover as condições de sentido para um uso sensato da linguagem. Deste modo, a principal denúncia do projeto de crítica de sentido no Wittgenstein tardio é apresentada por Apel como uma “auto-alienação da linguagem” (2000, p. 268), isto é, a dicção ensejada pela metafísica faz com que nos esqueçamos da função prática da linguagem.

O projeto de crítica de sentido em Heidegger do mesmo modo trata da denúncia de um grave *esquecimento*, no entanto, este esquecimento é o do ser [*Seinsvergessenheit*]. A crítica heideggeriana da metafísica consiste na suspeita de que esta não é capaz de compreender a si mesma em sua tarefa essencial, isto é, permanece presa à cegueira própria de uma lógica das categorias que somente vê o ente em sua totalidade como o até então existente, a partir da disponibilidade do que está presente, e assim se esquece da pergunta fundamental que lhe caberia, não aquela do ente, mas antes a do sentido do ser. A questão metafísica essencial, conforme defendida no projeto heideggeriano de sua superação, deve se realizar a partir de uma “nova lógica”, a lógica dos existenciais, cuja principal diferença reside na radicalização hermenêutica da historicidade e da finitude humanas, traçando uma linha divisória entre os entes que são dotados de Existência [*Existenz*], o *Dasein*, e aqueles que são determinados a partir da relação que assumem com a *mão* do *Dasein*, problema, aliás, apontado por Derrida <sup>2</sup>, aqueles entes que devem estar diante-da-mão, como uma categoria do ser simplesmente dado [*Vorhandenheit*], e aqueles que são manipuláveis pelo *Dasein*, os entes-à-mão [*Zuhandenheit*]. Preparar a questão ontológica fundamental é, portanto, perguntar antes por aquele mesmo que pergunta: pensar o homem não mais segundo categorias gerais que tomam o ente como presença disponível, procedimento que corresponde para

---

<sup>2</sup> Derrida chama a atenção para o modo como é a *mão* do *Dasein* que divide as categorias de ser, privilegiando aqueles entes que podem ser manipulados pela postura voluntariosa do mesmo. DERRIDA, J. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Campinas: Papirus, 1990, p. 21.

Heidegger à entificação do ser, à impossibilidade de pensá-lo por uma via objetificadora. Mas sim, pensar o homem numa progressiva explicitação das estruturas ontológico-existenciais do *Dasein*, segundo a chamada analítica existencial, a partir de seu modo específico de ser que se dá como existência, e cujo anseio mais próprio reside na compreensão de ser.

Deste modo, se a figura máxima de uma “auto-alienação” junto ao projeto de crítica de sentido em Wittgenstein reside no esquecimento da linguagem enquanto enraizada na práxis cotidiana, a contrapartida heideggeriana se encontra na “auto-alienação” da existência humana, isto é, na denúncia de uma ausência irrefletida da ideia de autocompreensão na metafísica tradicional: esquecida de si mesma porque não reconhece que toda compreensão de mundo é também *compreensão de si*, a metafísica onto-teológica interroga pelo ente em sua totalidade sem contudo *se* colocar dentro de sua própria questão – o homem metafísico se esquece de que ele também se encontra *no* mundo, e de que é somente a partir desta condição que toda investigação filosófica se faz possível. Assim, o eixo central a que adotamos a partir da aproximação construída por Apel entre as duas principais correntes filosóficas do século XX, tanto um pragmatismo analítico como um pragmatismo existencial, consiste na apresentação de duas *suspeitas* fundamentais: a suspeita de falta de sentido wittgensteiniana e a suspeita de esquecimento do ser heideggeriana.

Se adotarmos a via de um projeto de crítica de sentido compartilhado, a semelhança mais produtiva para nosso objetivo específico parece residir na apresentação de condições transcendentais de possibilidade da linguagem e da compreensão de mundo que aparecem em ambas as filosofias: no caso do *Tractatus* de Wittgenstein, a forma lógica comum ao mundo e à linguagem, e no caso de Heidegger, a compreensão de ser. A crítica de sentido do primeiro Wittgenstein previu a determinação de limites para o discurso, a partir da célebre distinção lógico-linguística entre sentido e absurdo e de sua correlata demarcação entre o que se pode dizer e o que somente se mostra, isto é, a forma transcendental de mundo e linguagem; em Heidegger, este elemento transcendental que se dá como condição de possibilidade de toda enunciação é antes de tudo a compreensão de ser: também ela somente se mostra por ocasião do discurso. Para nós, a principal diferença reside na atitude tomada por cada filósofo: se Wittgenstein indicou o silêncio diante do que é a condição de possibilidade

de tudo o que falamos, Heidegger por sua vez tentou justamente tematizar este a priori do discurso, não sem o auxílio de subterfúgios numa tentativa de sabotar a estrutura designativa da linguagem ordinária, uma linguagem objetual, que por si mesma não permite essa dobra, essa volta sobre si mesma.

Esta compreensão de ser heideggeriana que somente se mostra em cada ato de fala nada mais é que o círculo hermenêutico, no qual já sempre nos encontramos, aquele que possibilita o nosso dizer a respeito do universo ôntico. Deste modo, o teorema do círculo hermenêutico nos remete à relevante distinção entre ser e ente: o ente é o que pode ser afirmado, é o caráter ôntico de proposições empíricas cuja função é enunciar algo de algum objeto determinado; já o ser, este não podemos afirmar de modo direto, tão somente porque “o ser” em sentido estrito não é, apenas o ente é, pois “o ser não pode ser enunciado em proposições passíveis de verificação empírica” (APEL, 2000, p. 281). O que por outro lado significa: quando afirmamos o ser acabamos imediatamente de perdê-lo, porque “apontar” para ele é tão somente entificá-lo, e assim já nos distanciamos da necessária diferença entre ser e ente, a *diferença ontológica*, desde que o mostrar-se do ser corresponde a uma sempre implícita compreensão pré-ontológica do ser como a condição a priori do discurso.

Assim, a distinção wittgensteiniana entre o que se pode dizer e o que somente se mostra encontra seu paralelo em Heidegger de modo claro e profícuo na noção de diferença ontológica, guardada a devida discrepância do modo de lidar com este elemento transcendental da linguagem. A extensão destas distinções dentro do projeto de crítica de sentido de cada filósofo pode ser examinada a partir da denúncia compartilhada de uma confusão sistemática levada a cabo pela metafísica enquanto ciência teórica: para Heidegger, tratar-se-ia de uma confusão entre o ser e o ente (e nesse sentido um mal-entendido sobre si mesma, já que a questão do ser deveria conduzir qualquer investigação ontológica); para Wittgenstein, a confusão se daria na tentativa de enunciar aquilo de que não se pode falar, isto é, proposições de cunho geral sobre o mundo que não apresentam estados de coisas empíricos, mas que antes pretendem enunciar a forma lógica da linguagem.

Talvez possamos esclarecer o teorema da diferença ontológica de *Ser e Tempo* a partir da leitura de Ernildo Stein<sup>3</sup> acerca da figura da *metonímia*: aquilo que aparece no ente é antes uma parte que remete ao todo, e não uma imagem transparente de algo que se dá por completo, de modo que em cada desvelamento do ente há também sempre um encobrimento que lhe pertence como o seu Outro – o desvelamento do ente guarda o encobrimento do ser, o todo nunca nos é dado. Essa estrutura ambivalente da abertura de ser conduz a um jogo do mesmo modo binário entre o que é da ordem da superfície e o que pertence à profundidade, ou também poderíamos dizer como o que se mostra de modo transparente e o que permanece opaco, resultando na assunção de uma condição transcendental da linguagem que somente se mostra no discurso de forma essencialmente velada. É assim que se evidencia o esforço heideggeriano por salvar da objetificação essa dimensão do pensar esquecida pela metafísica, segundo a ideia de que o pensamento enfrenta “o inacessível como o incontornável”, fazendo com que o ser se apresente sob o signo do indisponível: “Não podemos aceder apofanticamente ao ser para expô-lo num discurso e, contudo, não podemos dar uma volta naquilo que não pode ser exposto no discurso. É velado, no discurso que se abre, o espaço hermenêutico” (STEIN, 2006, p. 58). Criticar a metafísica é assim justamente fazê-la consciente da auto-alienação de si mesma quando não compreende o verdadeiro fundamento de sua atividade, é portanto promover a *autocompreensão* enquanto ferramenta crítico-reflexiva de análise, a partir de um pensamento que reconhece o que está pressuposto em seu próprio dizer, e que se dá sempre *antes* de dizê-lo.

A crítica heideggeriana à metafísica, deste modo, constitui-se segundo a denúncia de uma essencial ausência da autocompreensão que tão somente a conduz para o esquecimento de si mesma, ainda que ao mesmo tempo impulse o seu projeto de superação a partir de um pensamento do sentido do ser, do pensamento acerca de um acontecer prático do elemento velado na linguagem. Já em Wittgenstein, a recusa ao modo de proceder tradicional da metafísica especulativa, que executa sua tarefa inebriada por uma tentação geral de proferir contrassensos a respeito da estrutura íntima do mundo e da linguagem, conduz sua crítica de sentido a uma concepção normativa particular do modo de se exercer a filosofia: segundo uma atividade de esclarecimento

---

<sup>3</sup> STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2ª Ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

destes enunciados pela via da análise lógico-linguística. Aqui, portanto, os caminhos se afastam de modo exemplar.

A filosofia transcendental wittgensteiniana da primeira fase é então caracterizada por Apel como um caso-limite do que em Heidegger se chamaria de uma compreensão pré-ontológica do ser, pois Wittgenstein reconhece essa mesma dimensão velada do discurso, sem contudo ter a pretensão de investigá-la em seu caráter prático e existencial. Para Apel, a forma lógica segundo apresentada no *Tractatus* pode ser compreendida como uma variante da filosofia transcendental ligada à tradição kantiana, numa espécie de “crítica da linguagem pura”, cujo desenvolvimento deve prover as condições formais de possibilidade de toda experiência, assim como se deu na predecessora “crítica da razão pura”. Contudo, Wittgenstein deixa de seguir o projeto transcendental kantiano num ponto fundamental: a pergunta pela constituição da objetualidade da consciência ou mesmo da constituição de uma autoconsciência simplesmente não se dá no *Tractatus*. Assim se reconhece a ausência de uma consideração da problemática do sujeito na filosofia transcendental do Wittgenstein da primeira fase, porque este sujeito simplesmente coincide de modo fundamental com a forma apriorística da linguagem: a lógica da linguagem já guarda em si a sua relação com o mundo, por se tratar essencialmente de uma imagem “especular ao mundo”. No entanto, a abordagem do *Tractatus* não consiste numa simples negação do sujeito, mas antes de sua assunção como uma das condições transcendentais da experiência: o sujeito não é compreendido como algo a ser descrito no mundo, mas como um limite desse mesmo mundo.

O que Apel parece ressaltar é que este sujeito “ausente” no *Tractatus*, cuja ausência se dá justamente porque há uma completa identificação deste com o que seria a sua própria projeção linguística do mundo, resulta na exclusão prévia de qualquer possibilidade de uma *autocompreensão* e de que esta projeção de mundo que acontece por ocasião do discurso possibilite a própria consciência desta projeção por parte daquele que o projeta, consciência que se tornaria a reflexividade de um sujeito que compreende o mundo. A lógica formal do *Tractatus*, para Apel (2000, p. 285), é concebida de tal modo que a sua capacidade de representação linguística se iguala às próprias representações: tudo se passa como se os fatos estivessem já sempre figurados para nós. Dito de outro modo: o espaço de representação possível da linguagem em sua

forma compartilhada com o mundo é estritamente determinado, cabe unicamente àqueles estados de coisas já subsistentes, enquanto tudo o mais permanece de fora, como o discurso sobre a própria linguagem, sobre a relação desta com o mundo e, principalmente, acerca do ser humano e de sua relação consigo mesmo.

No Wittgenstein do *Tractatus*, que orientava sua relação com a linguagem pela linguagem de cálculo da lógica-matemática, a linguagem (e com isso também o sujeito) “antecede” de certo modo a si mesma por inteiro na representação do mundo – para utilizar a formulação de Heidegger em sua fase inicial (APEL, 2000, p. 285).

Deste modo, se a filosofia de Wittgenstein aliena-se de si mesma enquanto autocompreensão, já que bloqueia a possibilidade de um sujeito que possa relacionar-se consigo mesmo enquanto existência, então esta filosofia é um alvo da crítica heideggeriana do esquecimento da metafísica, já que se mantém filiada à tradição enquanto deixa de questionar a ontologia dos estados de coisas, pressuposto essencial para a elaboração do critério de sentido. Para Apel, a semântica lógica já sempre pressupõe uma interpretação adequada do mundo, cujo aparecer “como algo” é dado como pronto, isto é, uma interpretação universal que é a priori a mesma para todos os sujeitos e, portanto, uma interpretação da estrutura de mundo que se apresenta como isenta de pressupostos históricos. Essa “interpretação de mundo” de que fala Apel é a abertura prática que se dá enquanto uma síntese hermenêutica, onde cada coisa aparece “como algo”, isto é, a dimensão onde os objetos se constituem para nós num contexto remissivo de significância, que por sua vez é sempre ante-predicativa. A pressuposição de uma interpretação adequada do mundo aparentemente traz consigo um bloqueio que desejamos evitar: a vivência consciente do ser humano acerca da significância que encontra no mundo e cuja construção ele mesmo participa permanece bloqueada, ou poderíamos dizer, a reflexão do homem acerca de sua própria projeção de mundo, sempre uma autocompreensão e uma autorrelação.

Se pensarmos a partir de uma fenomenologia hermenêutica, perceberíamos que antes de elaborar algum juízo, antes de proferir alguma sentença, *algo já aconteceu* para o *Dasein* em seu ser-no-mundo, e este algo que acontece conosco é o elemento *hermenêutico* da linguagem: já sempre *me* compreendi no mundo e compreendi também ao próprio mundo, é esta compreensão que essencialmente torna possível todo o dizer, enquanto se dá como uma relação pré-reflexiva do ser humano consigo mesmo; trata-se

de algo que acontece conosco antes que pudéssemos dizê-lo ou objetificá-lo, desde que deixemos que algo seja *como* algo. O círculo hermenêutico, portanto, possibilita uma antecipação fundadora: quando profiro alguma sentença acerca do mundo, ou quando simplesmente penso em algo, já estou familiarizado com o mundo e toda a sua significância, desde que cada coisa me aparece *como* algo, e assim estou familiarizado com o que eu mesmo sou em seu interior, isto é, eu já sempre me antecipo em minha relação com o ser.

Assim, se a compreensão de ser é sempre também autocompreensão, e se a linguagem, essencialmente histórica, é tomada a partir do reconhecimento deste conteúdo de fundo ao qual chamamos o hermenêutico, deve-se concluir que a interpretação de mundo que subjaz todo o discurso é fruto de uma relação essencial da linguagem com o homem, mediada pela condição histórica de ambos. Aqui se evidencia o que Apel chama de uma *auto-relação* da linguagem: esta precisa sempre remeter ao contexto de significância que já sempre aconteceu para uma dada comunidade linguística, e deste modo, ela precisa remeter a *si mesma*, desde que a sua própria construção histórica está imbricada na elaboração da síntese hermenêutica, do aparecer do mundo *como* algo, acontecer que nunca se dá de modo explícito no discurso, dá-se antes de modo prático e vital e, portanto, em essencial relação com o homem. Assim, a linguagem sempre se refere, enquanto linguagem-objeto, ao mundo circundante, mas neste mesmo movimento, refere-se também a si mesma, porque essa abertura de ser já é a própria linguagem, fazendo com que ela seja para si mesma a sua própria *metalinguagem*. Em cada sentença, a linguagem quer nos indicar a sua presença, quer nos dizer como ela é.

Retornando ao Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, podemos apontar ainda outra semelhança: tanto Heidegger quanto Wittgenstein procuram na linguagem natural o caminho para a liberação do elemento transcendental a priori de todo discurso, a saber, o ser e os jogos de linguagem. Nessa tentativa de se afastar da metafísica enquanto ciência teórica, ambos irão precaver-se de adotar procedimentos que reduzam a linguagem ao domínio do que é designável: no caso de Wittgenstein, isto representa um afastamento de proposições de caráter objetual-teórico, como as da ciência; e no caso de Heidegger, através de uma terminologia muitas vezes inusitada que procura burlar um suposto caráter metafísico da própria linguagem ordinária. Atitudes próximas

que levam Apel a afirmar: “Os dois pensadores procuram verbalizar a pluralidade e a profundidade do entendimento do ser – que não é objetual, mas que está pressuposta na constituição do objeto” (APEL, 2000, p. 304).

No entanto, é justamente a dicção adotada por Heidegger após a viragem [*die Kehre*] dos anos 30 que nos leva a questionar a possibilidade de um *auto-engano*: a recorrência de recursos especulativos e de torções da linguagem (como narrativas de cunho mítico e etimologias descompromissadas com qualquer método) provocam um estranhamento dentro do próprio projeto heideggeriano de crítica à metafísica, já que este prevê exatamente a eliminação de constructos linguísticos do discurso filosófico. A causa central desta dicção, para nós, reside na posição heideggeriana segundo a qual as próprias línguas ocidentais são consideradas linguagens do pensamento metafísico, tese afirmada em *Identidade e Diferença*<sup>4</sup>, e isto por si só já as rebaixa a um estatuto ontológico “decaído” – a linguagem ordinária é para Heidegger inautêntica. Na via contrária de Wittgenstein, portanto, Heidegger vê-se autorizado a construir boa parte de sua filosofia sobre um discurso que parte de um pretenso apelo vigoroso da linguagem, cujo significado originário reside já sempre distante e inapreensível para o nosso cotidiano – e isto é, a nosso ver, precisamente o que se perde com a concepção heideggeriana de linguagem ordinária. Aí, como mostra Apel, Heidegger “recai involuntariamente no perigo de assumir para si uma noção objetual do que não se pode imaginar como uma coisa” (2000, p. 305-306); forçando esse dizer contra os limites do que afinal de contas é passível de ser dito, Heidegger pode muitas vezes ter recaído sobre a velha tentação de construir castelos alados que pairam sós no ar rarefeito de uma metafísica por demais desgastada. É assim que do contraste entre os dois projetos de crítica de sentido podemos aprender com Wittgenstein a possibilidade de uma outra conduta, que se dá como a negação da anterior: devemos deixar que as palavras voltem para casa, que se instalem a partir de onde nunca deviam ter saído, a saber, do contexto vital de seu uso. O critério de sentido do Wittgenstein tardio, portanto, parece reforçar nossa crítica ao estilo linguístico de Heidegger: este critério prevê uma comprovação prática entre o uso da linguagem e a práxis vital, o reconhecimento da linguagem ordinária como a “morada” de todo o uso sensato das palavras.

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é isto a filosofia? Identidade e diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

Se a autocompreensão nos remete a uma reflexividade essencial que se desdobra até o próprio filosofar, reconhecemos que esta consequência de certa forma já aparecia ainda no começo de nosso trabalho, quando apontávamos para a denúncia heideggeriana de uma auto-alienação da metafísica por excluir o ser humano das implicações próprias à pergunta pelo ente enquanto ente. Para Apel, a analítica da linguagem do Wittgenstein tardio também recai sob o escopo desta crítica, desde que o seu método tem somente como princípio a descrição do uso da linguagem em sua unidade com uma forma de vida, pois não há “impulso interno à auto-reflexão de cada jogo de linguagem” (APEL, 2000, p. 316). Deste modo, a analítica dos jogos de linguagem é desenvolvida aquém de uma tomada de consciência diante da história, mas sim a partir de um ponto de vista no qual o acontecer de cada jogo de linguagem se dá fora do tempo, e assim, jamais ensejando a transformação das formas de vida descritas, ou como preferimos dizer já em nosso título, a sua *transcendência*:

Sua análise linguística é a-histórica e – o que é quase óbvio – desprovida de qualquer fim especulativo mais distante (tal como seria, por exemplo, o de uma correção progressiva da linguagem e da forma de viver, voltada a um aprofundamento do entendimento do mundo, ao auto-entendimento e à eliminação de todos os obstáculos que impedissem o acordo mútuo entre os seres humanos) (APEL, 2000, p. 316-317).

A nosso ver, a noção de transcendência surge como uma consequência de tuas teses essenciais e basilares para a fenomenologia hermenêutica (profundamente assentadas já desde o projeto seminal de *Ser e Tempo*): a historicidade e a finitude humanas, isto é, o reconhecimento essencial de nossa fragilidade que não deixa de ser ao mesmo tempo o caminho mais seguro para uma metafísica que se queira crítica e não mais objetificadora. Assim, novamente nos encontramos com a ideia da *autocompreensão* – num movimento onde terminamos por justificar a escolha destes dois termos. Transcendência, portanto, da interpretação de mundo na qual já sempre nos encontramos, de nossa forma de vida atual, poderíamos afirmar; transcendência que se dê segundo o reconhecimento da possibilidade histórica de um movimento de superação do que se dá como o ordinário. Por outro lado, a crítica a uma fenomenologia hermenêutica também se faz necessária: esta não pode sucumbir ao impulso pelo engajamento histórico e tão somente abandonar o homem a seu destino de modo irrefletido, mas deve antes prover as condições para que a sua *emancipação* se faça

possível – exercendo um pensamento crítico-reflexivo que não aceite a consciência em seu acontecer imediato, mas que elabore sempre a mediação necessária pela via da reflexão, isto é, que esta hermenêutica seja uma hermenêutica *crítica*.

## Referências

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

BRAVER, Lee. *Groundless grounds: a study of Wittgenstein and Heidegger*. Cambridge: The MIT Press, 2012.

CAVELL, Stanley. *In quest of the ordinary: lines of skepticism and romanticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1988

\_\_\_\_\_. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. New York: Oxford University Press, 1999.

DERRIDA, Jacques. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Campinas: Papirus, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. *Que é isto a filosofia? Identidade e diferença*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2ª Ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

\_\_\_\_ *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1981.

\_\_\_\_ *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3. Ed. São Paulo: Edusp, 2001.