

A SINGULARIDADE DE “QUEM NÓS SOMOS”: POLÍTICA, HIPOCRISIA E ÉTICA

Igor Vinícius Basílio Nunes¹

Resumo: Este artigo é um exercício de julgamento, a partir da perspectiva teórica de Hannah Arendt, a respeito da relação conflituosa entre a hipocrisia pública e a capacidade de singularização dos seres humanos nos domínios da política e da ética. Com esse intento, este texto se desenvolve, sobretudo, com bases em uma análise das obras *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito* com enfoque nos processos pelos quais homens e mulheres, de acordo com a autora, apresentam-se como pessoas únicas em meio à pluralidade do mundo.

Palavras-chave: singularidade; hipocrisia; política; ética; espírito.

Abstract: This article is an exercise of judgment, from the theoretical perspective of Hannah Arendt, about the conflicting relationship between public hypocrisy and the capacity of human beings to present themselves as unique in the fields of politics and ethics. With this intent, this text develops, above all, with bases in an analysis of the work *The Human Condition* and *The Life of the Mind* with focus on the processes by which men and women, according to the author, are presented themselves like a person in the middle of the world's plurality.

Keywords: uniqueness; hypocrisy; politics; ethics; mind.

¹Doutorando em Pensamento Político e Ético pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Ao meu sogro, Edemundo Dias, que, mesmo sem querer, me inspirou a discussão e as epígrafes.

[...] e fazem as suas obras às escuras, e dizem: quem nos vê? Quem nos conhece?

(Isaías)

Deus sempre nos julga pela aparência? Suspeito que sim. (W. H. Auden)

Hannah Arendt dificilmente poderia ter sido mais direta e explícita, quanto à origem dos objetos de seus estudos reflexivos, como fora em uma famosa entrevista televisionada, em língua alemã, em 1964: “Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é ‘re-pensado’: ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências” (ARENDR, 2002, P. 141). Tal esclarecimento, não obstante, coexiste em plena harmonia com a motivação primária de Arendt para a redação de *A Condição Humana*, por exemplo, pois é justamente o denominado “mundo moderno”, política e eticamente atravessado pela fissão nuclear e pelas conseqüentes explosões atômicas, que se impõe à autora como campo de realidade propício à teorização política a respeito das atividades humanas. “O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes” (ARENDR, 2010, p. 06). Sem perder isso de vista, o que pretendo neste artigo, aqui, é um duplo movimento ora de interpretação e ora de inspiração na obra arendtiana. Isto é, em um primeiro plano, a ideia é mobilizar a noção conceitual de “singularização pessoal” em Arendt a partir dos vieses do desvelamento no espaço público e do exercício das capacidades mentais; em um segundo plano, a intenção é discutir a hipocrisia pública à luz da perspectiva privilegiada de uma faceta da realidade política atualmente, que pode se remeter ao contexto brasileiro mesmo que de modo indireto. Não se trata, contudo, assim como não é com Arendt, de marcar uma posição partidária e/ou ideológica. Na verdade, a tentativa é apontar paralelamente aos termos arendtianos que, em tempos de crises de confiança mútua e de acusações múltiplas de corrupção, a hipocrisia não só desintegra a revelação do agente dos seus atos e falas, mas persiste publicamente como uma teimosa figura de ruído comunicacional entre os homens, concorrendo, assim, com a expectativa de se encontrar qualquer tipo de autoridade no intercurso dos negócios mundanos. Para essa

demonstração argumentativa, portanto, o texto se inicia com um entrecruzamento de problemas detectados nos livros *A Vida do Espírito* e *A Condição Humana*.

Em um exame abertamente crítico de seu próprio legado intelectual, realizado em 1972 em conjunto com interlocutores diversos no Canadá, Arendt faz ressoar tardiamente uma preocupação (ou pré-ocupação) aludida no prólogo e na última página de *A Condição Humana*, a saber: a de que tal livro mereceria um segundo volume, o qual, à época, já estaria inclusive em fase de elaboração. “O principal defeito e erro de *A Condição Humana* é o seguinte: eu ainda considerava o que é denominado nas tradições de *vita activa* [...] sem jamais dizer qualquer coisa genuína sobre a *vita contemplativa*” (ARENDDT, 2010b, p. 127). Não era para menos. Afinal, no livro de 1958 permanece sem protagonismo de desenvolvimento a análise dos processos e dos conteúdos mentais humanos, dentre os quais se destaca a pura atividade do “pensar”, que também constituiriam a situação existencial dos seres humanos no mundo, seja com bases no desdobramento interior da subjetividade ou nas articulações interpessoais enquanto respostas espirituais às experiências que nos cercam. Nesse sentido, a obra *A Vida do Espírito* pode ser compreendida não apenas como um acerto de contas de Arendt com temas cruciais à sustentação do modo de pensamento tradicional da filosofia no ocidente, mas também pode ser lida como um novo olhar, da perspectiva da metarreflexão, sobre as maneiras a partir das quais homens e mulheres se singularizam, se distinguem e se revelam como seres únicos no mundo. Em outras palavras, a questão do “quem alguém é”, ou de como alguém se torna um alguém, fixa-se como horizonte problemático comum e estrutural dessas duas obras irmãs, separadas no tempo.

Por um lado, a discussão a respeito de como alguém aparece enquanto uma pessoa no domínio público, de como um homem se revela *qua* homem, ou uma mulher *qua* mulher, é destituída de quaisquer argumentos de teor *quididativo* que pretendam atribuir substancialidade ao ser do homem. O “quem” individual de cada um de nós se atualiza e reatualiza publicamente a cada aparição aos outros e, por isso, não se trata de um “quê” que possa ser propriamente definido, seja pelos espectadores seja introspectivamente. Essa espécie de antiontologia subjaz a defesa arendtiana da dignidade da ação e do discurso em patamar hierárquico superior às outras atividades da *vita activa*, pois uma vida sem a unicidade de atos e palavras seria, para ela, a rigor, “literalmente morta para o mundo; deixaria de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDDT, 2010, p. 221). Por outro lado, a questão de “como alguém gostaria de aparecer para os outros e para si mesmo”, e de como há poder – mesmo que limitado – de reflexão e escolha para isso, justificaria a inclusão

do *judgar*, do *querer* e do *pensar* entre as capacidades acessíveis a todos os indivíduos em suas potenciais singularidades. Isto é, a obra póstuma de Arendt, ao não ceder espaço à noção metafísica de um sujeito racional conhecedor de si e dos seus atos, por exemplo, demonstra que o funcionamento da vida espiritual também é discursivo, em contínuos movimentos que se dão por meio de diálogos, debates e deliberações silenciosas e conscientes que nos particularizam em função de responsabilidades e exemplaridades pessoais frente aos demais seres humanos, mesmo à nossa revelia. Por certo, *grosso modo*, as noções de consciência moral e de pensamento representativo abordadas por Arendt nos últimos anos de sua vida, sustentadas pela bipartição da identidade subjetiva à luz do *dois-em-um* socrático e pela mentalidade alargada kantiana, vêm selar a proposta fenomenológica da autora quanto às atividades que influenciam no modo de aparição humana em público.

As próprias questões que assumem destaque privilegiado nas introduções, respectivamente, de *A Condição Humana* e de *A Vida do Espírito* estão carregadas do valor oferecido pela autora ao fato de que nossa própria “autenticidade” depende exclusivamente do aparecer, da apresentação de uma aparência. De modo mais específico, em 1958, num primeiro momento, a principal indagação é sobre “o que estamos fazendo quando estamos ativos” (ARENDR, 2006, p. 175); num segundo momento, aproximadamente quinze anos mais tarde, a indagação se torna “o que estamos fazendo quando nada fazemos a não ser pensar” (ARENDR, 2009, ps. 17 e 29). Ora, de acordo com Arendt, “o que estamos fazendo” pode se traduzir, em suma, como um exercício investigativo preocupado com a perda do espaço-entre, do interesse comum, no qual as aparências ativas e discursivas revelam suas personalidades e histórias próprias e políticas. Ou seja, trata-se de uma inquietação diante da redução de homens e mulheres a formas de vida sem mundo. Nesse sentido, a avaliação arendtiana da modernidade se inicia com a suspeita perante o avanço científico, que seria capaz de nos liberar a vastidão do universo e, ao mesmo tempo, nos prender a uma linguagem não acessível ao senso comum a ponto de escapar aos intentos comunicativos e às significações intersubjetivas, e tal avaliação desemboca na denúncia da automatização comportamental da figura do *animal laborans*— um mero feixe de reações.

“[...] em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis [ou viveríamos] como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e ‘tranquilizado’ de comportamento” (ARENDR, 2010, ps. 223 e 403).

Em outro registro, portanto, “o que estamos fazendo quando nada fazemos a não ser pensar” descreve a autoexperiência de uma força vital humana sem espacialidade, sem um *topos* determinado, ou seja, é um compromisso analítico sobre o “lar oculto” de faculdades espirituais que são, elas mesmas, invisíveis ou não aparentes aos nossos sentidos. Os egos reflexivos, diz Arendt, representam um distanciamento de regiões espaço-tangíveis, mas que se aloca sob ângulos de temporalidade – seja no *juízo* que versa o passado, na *vontade* que mira o futuro ou no *pensamento* enquanto força diagonal entre passado e futuro. Em poucos termos, a vida reflexiva é um afastamento do mundo, no qual temos nosso senso de orientação, em função de um recuo ao “self”. Contudo, não se trata de um enobrecimento do “eu” solipsista interior em detrimento da realidade exterior sensível. Pelo contrário, na medida em que a finitude temporal humana é justamente a infraestrutura de todas as atividades do espírito (Cf. ARENDT, 2009, P. 223), as operações mentais também se envolvem na singularização de homens e mulheres em, pelo menos, três acepções qualitativas. Primeira: a responsabilidade de escolher a si mesmo como companhia a cada instante presente de ação; segunda: a responsabilidade de eleger exemplos, no passado e no futuro, a serem seguidos coletivamente ou individualmente; terceira: a responsabilidade por querer afirmar a durabilidade do mundo para além da própria vida individual (Cf. ASSY, 2008, p. 38).

Em resumo, a singularidade de quem nós somos é um constante desempenho ético e político que depende, em última instância, de um contexto plural de pessoas. Só somos distintos entre os nossos semelhantes, pois “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDT, 2010, p. 220). Para Arendt, por mais que o “quem” humano não seja o simples resultado de uma identidade construída social e culturalmente, como se fosse possível cristalizar elementos do convívio geográfico e histórico em determinadas sociedades e nacionalidades a fim de estabelecer categorias dessas singularidades, ainda assim, estar com os outros e se fazer singular são eventos inter-relacionados. Inserir-se no mundo, afirma a autora, é como um segundo nascimento, de caráter narrativo e imprescível, ou seja: uma personalidade é gerada repetidas vezes a partir dos atos imprevisíveis de um agente inserido em uma teia de relacionamentos, que acabam por contar a sua própria biografia; e uma personalidade é mantida, de si para consigo mesmo, quantas vezes os próprios atos forem revisitados espiritualmente pelo mesmo indivíduo. Para Arendt, o espaço das aparências tem intersubjetivamente um significado histórico-político. É nesse contexto que o encontro plural de singularidades, sob o nome de *pólis*, ultrapassa e mesmo precede as institucionalizações

formais político-jurídicas e não coincide com a busca ativa de interesses pré-determinados, particulares, meramente econômicos ou egoístas.

“Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente e nem para sempre. A ascensão e a decadência de civilizações, o declínio e o desaparecimento de impérios poderosos e de grandes culturas sem o concurso de catástrofes externas [...] devem-se a essa peculiaridade do domínio público que, pelo fato de repousar, em última instância, na ação e no discurso, jamais perde inteiramente seu caráter potencial” (ARENDDT, 2010, p. 249).

Com isso exposto, para não acompanhar cada detalhe dos fatores inscritos nesse processo de “singularização” dos homens na perspectiva arendtiana, cumpre destacar a partir de agora alguns papéis da hipocrisia pública, relacionada à capacidade humana de premeditadamente fraudar o parecerdo “quem pessoal” na modalidade da fala e da ação. A título de imagem inicial, no início do V Capítulo de *A Condição Humana*, Arendt apresenta duas figuras que seriam, segundo a autora, politicamente marginais, mas que nem por isso seriam desimportantes, pois surgem “no cenário histórico em épocas de corrupção, desintegração e ruína política” (ARENDDT, 2010, p. 225). A primeira figura seria a do incansável realizador de boas obras – a de um indivíduo a favor e em defesa de todas as outras pessoas, que não se acomoda em estar simplesmente junto “com” os outros, mas que sempre está em “prol” dos outros. Ora, esta figura fica à margem da pura relação política entre os homens exatamente porque a boa obra requer desprendimento e ocultação de si mesmo, ou seja, o benfeitor não pretende se distinguir dos demais homens para não pagar o preço de desvalorizar a sua própria bondade; assim, necessita do anonimato longeda luz pública, de tal modo que não sobre um “quem” a se desvelar. Embora não diga isso textualmente, parece que a figura de Jesus Cristo preencheria esse exemplo, no sentido da “mão direita não saber o que faz a mão esquerda”. Em todo caso, interessa mais a segunda figura indicada por Arendt, qual seja: a do criminoso que tenta a todo custo esconder o seu “quem” seja por meio de ilusão seja por meio de hipocrisia. Trata-se, diz Arendt, da imagem de um indivíduo que se posta “contra” todos os outros homens, nem “com” e nem “pró”, na medida em que não está disposto a singularizar os seus atos por meio do discurso aberto, afirmando-se, então, como um ninguém. Colocar-se “contra” todos os homens quer dizer, em último estágio, opor-se à própria potencialidade de poder público que só existe entre homens e mulheres e, de saída, significa afrontar-se a qualquer forma democrática de efetivação desse mesmo poder. “O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias [...], onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidade”

(ARENDT, 2010, ps. 249 e 250). Arendt vincula essa segunda figura à imagem do criminoso, mas cabe destacar o método utilizado por tal criminoso para não aparecer enquanto tal: o engodo público. Desse modo, na figura do hipócrita o discurso perde seu caráter especificamente humano por se transformar em um mero meio para alcançar um determinado fim, que seria: desvincular o agente do ato. Pode-se dizer, nesse diapasão, que em um sistema político eminentemente burocrático, como em um governo de Ninguém, diria a autora, a hipocrisia é, de fato, institucionalizada e parceira de toda sorte de “monobras” técnico-administrativas ou oportunismos em brechas de leis a fim de negar responsabilidades particulares e de criar barreiras para o exercício da liberdade política. “Numa burocracia completamente desenvolvida, não há ninguém com quem se possa argumentar, para quem se possa apresentar queixas, ou sobre quem possa ser exercida as pressões do poder [...] é a forma de governo onde todo mundo é destituído da capacidade de agir” (ARENDT, 2008, p. 151). A burocracia representaria o completo esvaziamento do caráter individual do espaço público e um tipo de administração sem faces às quais vincular identidades próprias. Mas isso, diz Arendt, não quer dizer que esse governo anônimo seja inofensivo: “onde todos são igualmente impotentes tem-se uma tirania sem tirano” (ARENDT, 2008, p. 151).

“A transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e a desastrosa diminuição da esfera de influência pública que a acompanhou, têm uma história longa e complicada por toda a Idade Contemporânea; e este processo se acelerou consideravelmente nos últimos cem anos com o aparecimento das burocracias partidárias”.

Para voltar à questão da hipocrisia, no primeiro capítulo de *A Vida do Espírito*, Arendt realiza uma substancial diferença entre a autoexposição humana e a autoapresentação pessoal. Num primeiro aspecto, ninguém e nem coisa alguma consegue escapar do impulso de autoexibição. O aparecer do ser-aí no mundo é característica ontológica incontornável, pois não somos invisíveis, simplesmente aparecemos a despeito de nossos desejos e forças contrárias, e só podemos fugir da aparência para a aparência, pois “Ser e Aparecer coincidem [...] e ninguém até hoje conseguiu *viver* em um mundo que não se manifeste espontaneamente” (ARENDT, 2009, ps. 35 e 42). Num outro ponto, a autora julga ser especificamente humana a capacidade consciente de deliberar sobre “como” exhibir uma autoimagem. Isso se dá por meio de palavras e atos; assim, “propriamente falando, somente a autoapresentação está aberta à hipocrisia e ao fingimento” (ARENDT, 2009, p. 53). Dessa forma, se a metáfora basilar da política, para Arendt, é o palco teatral no qual atores colocam suas máscaras pessoais para interpretar seus papéis em público, a figura do hipócrita, embora

também possua raízes etimológicas na arte do teatro, resume-se a um ator que encena um personagem que não é sequer seu próprio papel. Seríamos todos hipócritas no sentido original da palavra como “atores em público”, mas não somos todos hipócritas no sentido do juízo valorativo que essa palavra carrega nas perspectivas moral e política. Ou seja, há uma dupla problemática nos momentos em que Arendt trabalha a noção de hipocrisia, como em alguns abordado até aqui neste artigo. Num primeiro movimento, o suposto diagnóstico de hipócritas não poderia ser usado como critério de juízo político para determinar valores civis ou públicos, pois isso demandaria acesso ao coração de todos os homens e de todas as mulheres, seria como ter conhecimento preciso do que se passa no foro mais íntimo de todos os cidadãos. O maior perigo disso seria, acima de tudo, encontrar potenciais inimigos de um determinado poder, ou forma de governo, por todas as partes com bases em meras suposições ou arbitrariedades. Por outro movimento, contudo, assumir que todo aquele que julga a hipocrisia alheia é também um hipócrita, por seu turno, é cair na armadilha do “quem sou eu para julgar?” (ARENDR, 2008, p. 81) ou na armadilha do “somos todos parecidos, igualmente ruins (corruptos), e aqueles que tentam permanecer parcialmente decentes são santos ou hipócritas, e em qualquer dos casos deveriam nos deixar em paz”²(ARENDR, 2008, p. 82). Tratam-se de armadilhas, segundo Arendt, pois comumente se amparam em uma falsa modéstia que tem a pretensão de ocultar a suspeita de que ninguém seria um agente livre e, portanto, não haveria imputabilidade a atos deliberados e voluntários.

Para abandonar as metáforas, segundo a autora, o alcance público real da hipocrisia se horizontaliza em momentos de transições políticas. Tais eram os casos da Alemanha pós-nazismo – cujo processo de redemocratização caminhava ao lado da noção enganosa de “culpa coletiva” de todos os cidadãos, o que mascarava a responsabilidade dos verdadeiros culpados; ou como no caso do “terrorismo da virtude”, no contexto francês pós-revolucionário, no qual a Revolução engolia os seus próprios filhos em nome da eliminação de supostos vícios cívicos. De modo similar, portanto, vale dizer que um momento de profundas crises representativas, como no caso da situação brasileira desde as manifestações de 2013 até à realidade pós-eleições presidenciais de 2014, traz consigo a profusão de cobranças de supostos valores morais e/ou virtudes públicas que não são assumidas nem mesmo pelos inquisidores. Nada representa tão visceralmente o hipócrita: cobrar aquilo do qual também se é devedor. O espaço público, então, é obscurecido por autoapresentações não

²Ora, essa suposta incapacidade de julgamento entre os homens fora amplamente combatida por Arendt em textos como “Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura” e “Algumas questões de filosofia moral”, que não serão abordados por agora.

singulares de inocência imaculada que se vêm autorizadas a imputar culpa a qualquer outro homem. Tal tipo de pré-julgamento, como observa Karl Jaspers, não só se reveste de hipocrisia, mas caminha para a obstrução das vias de comunicações interpessoais, “Na culpabilização mútua, a vida não floresce. O verdadeiro diálogo cessa. É um modo de romper a comunicação” (Apud LOPARIC, 1990, ps. 141 e 142), pois atinge o nível de um moralismo sensacionalista que emite juízos, mas não aceita ser julgado, além de se fechar a qualquer tipo de experiência crítica e consciente consigo mesmo.

Na perspectiva arendtiana, não obstante, hipocrisia e fingimento, se comparadas à verdade e à realidade, possuem incapacidade de perdurar guardando consistência por si mesmos. Ou seja, faltar-lhes-ia autoridade interna para se manterem no mundo por um tempo considerável. Nesse sentido, pode-se dizer que umas das características da hipocrisia é procurar externamente por fundamentos que confirmam consistência à sua autoimagem, seja na religião, na violência, na dominação ou na imposição de modos de conduta tradicionais. Politicamente, a hipocrisia vive sedenta por um substituto à autoridade, pois não encontra estabilidade às suas falas vazias. Todavia, essa autoridade não pode ser reestabelecida em lugar algum, “muito menos através do clima e tendências conservadoras que vez por outra se apossam da opinião pública” (ARENDDT, 2009b, p. 187). Moralmente, o hipócrita é alguém que escolheu não ser um exemplo nem para si mesmo. Afinal, para Arendt, a hipocrisia não é uma vilania satisfeita com o vício e elogiosa da virtude. Na verdade, o hipócrita evita aparecer para os outros do modo como ele aparece para si mesmo. “O teste que se aplica ao hipócrita é, de fato, a velha máxima socrática: ‘Seja como quer aparecer’ – o que significa apareça sempre como quer aparecer para os outros, mesmo quando você estiver sozinho” (ARENDDT, 2009, p. 53). Isto é, o critério é sempre a singularidade pessoal constituída diante de outras pessoas, e que também deve valer na relação de si para si mesmo.

Isso demonstra que o principal desconforto perante a hipocrisia não é ético, aos olhos de Arendt, mas, sim, político. O que está em jogo é antes uma preocupação com a permanência do mundo e do domínio público do que com o caráter pessoal dos indivíduos. Afinal, da perspectiva estritamente moral, “no caso improvável de que alguém venha nos dizer que preferiria o Barba Azul por companhia, tomando-o assim como o seu exemplo, a única coisa que poderíamos fazer é nos assegurarmos de que ele jamais chegasse perto de nós” (ARENDDT, 2008, P. 212). Entretanto, da perspectiva política e democrática, o embate e os conflitos de escolha de exemplos são inerentes e necessários; desse modo, o simples afastamento não parece ser sempre uma alternativa a lançar mão, ainda mais quando um

político profissional (ou um representante do poder legislativo, por exemplo) se torna um “caso improvável”. O desconforto é político, portanto, visto que o hipócrita é uma ameaça à constituição de poder entre os homens e não apenas uma péssima companhia para os outros e para si mesmo.

Referências bibliográficas:

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 11ª edição revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A dignidade da Política*. Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2002.

_____. *A Vida do Espírito*. Trad. César Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2008b.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009b.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. “Sobre Hannah Arendt”. In: Revista Inquietude. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre.

_____. *Trabalho, Obra, Ação*. In: “Hannah Arendt e a Condição Humana”. Trad. Adriano Correia. Salvador: Quarteto, 2006.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger Réu: Um Ensaio sobre a periculosidade da Filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.