



ISSN: 2179-3786

DOI: 10.5902/2179378635568

Schopenhauer e o misticismo: sobre suas supostas críticas apimentadas à religião¹

Schopenhauer and mysticism: about his supposed spicy criticisms of religion

Gleisy Picoli

Professora Doutora de Filosofia no IFSP, campus São Roque.

E-mail: gleisypicoli@yahoo.com.br

Resumo: O tema central desse artigo diz respeito ao tratamento dado por Schopenhauer à religião. Ao longo de nossa exposição, esclareceremos para quem são, de fato, direcionadas as apimentadas críticas do nosso autor, e assim pretendemos desfazer o mal-entendido de que Schopenhauer seria um inimigo impiedoso da religião. Nosso objetivo, portanto, é mostrar que a estima de Schopenhauer pela religião em geral e pelo misticismo é algo indubitável. Para comprovar a nossa interpretação, faremos uso sobretudo do diálogo “Sobre a religião” e do *Suplemento 17*.

Palavras-chave: Schopenhauer; Misticismo; Religião.

Abstract: The central theme of this article concerns the treatment given by Schopenhauer to religion. Throughout our exposition, we will clarify to whom are directed, in fact, the spicier critiques of our author, and thus we intend to undo the misunderstanding that Schopenhauer would be a merciless enemy of religion. Our aim, then, is to show that Schopenhauer's esteem for religion in general and for mysticism is something undoubted. To prove our interpretation, we will mainly use the dialogue “On Religion” and *Supplement 17*.

Keywords: Schopenhauer; Mysticism; Religion.

S em dúvidas, uma das maiores polêmicas envolvendo a filosofia de Schopenhauer é a questão da religião. Qual seria, de fato, a posição do autor?, perguntam-se os estudiosos. Que o assunto é bastante atual, o último concurso promovido pela Sociedade-Internacional Schopenhauer (Essay-Wettbewerb, 2016) nos comprova, tendo em vista que seu tema foi “Schopenhauer und die Religion”. Sobre essa polêmica, é consagrada a interpretação de Alfred Schmidt, que defende uma posição discrepante (*zweispältig*)² por parte do nosso autor, como o vemos declarar não só num artigo, mas também em seu livro, o seguinte: “o conhecido diálogo de Schopenhauer entre Demófeles e Filaletes, no segundo volume de *Parerga e Paralipomena*, ensina sobre a ambivalência final de sua relação com a religião”³.

¹ Texto apresentado no *X Colóquio Internacional Nietzsche* (Unicamp, 2018).

² Cf. Schmidt, „Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers“, p.69.

³ Schmidt, *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, p.45.

Schmidt é seguido por muitos estudiosos, como, por exemplo, Thomas Reghely, para quem:

a ambivalência [schopenhaueriana] em relação à religião é encenada de modo impressionante na conversa “Sobre a Religião”, que se encontra no segundo volume de *Parerga e Paralipomena* (Capítulo XV). A atualidade de Schopenhauer para a discussão filosófico-religiosa reside nessa ambivalência argumentativamente bem fundamentada⁴.

Na minha interpretação, porém, os textos publicados de Schopenhauer nos comprovam que o autor está bem longe de desprezar a religião; e, conforme as críticas supracitadas nos indicam, a principal fonte de equívocos de interpretação a propósito do tema é o diálogo “Sobre a religião”, uma vez que o personagem Filaletes é comumente considerado Schopenhauer, e assim a autoria das apimentadas críticas de Filaletes à religião são atribuídas ao nosso autor. O objetivo deste artigo consiste justamente em desfazer essa imagem de que Schopenhauer seria um inimigo impiedoso da religião e mostrar que sua posição coincide, no fundo, com aquilo que defende o outro personagem do diálogo, Demófeles, para quem a religião é não apenas relevante, mas também *indispensável*.

É sobretudo no *Suplemento 17*, intitulado “Sobre a necessidade metafísica do ser humano”, que encontramos inúmeras e importantes passagens que nos comprovam o apreço de Schopenhauer para com a religião. Nesse capítulo, Schopenhauer, além de reconhecer a religião como um segundo tipo de metafísica, denominada de *Volksmetaphysik* (metafísica do povo), chega ao ponto de dizer que a religião pode ocupar muito bem o lugar do primeiro tipo de metafísica (a filosofia):

vemos que, no principal, e para a grande maioria incapaz de pensar, **as religiões ocupam muito bem o lugar da metafísica em geral**, cuja necessidade o ser humano sente como imperiosa, a saber, em parte **para termos práticos, como estrela guia das suas ações**, como estandarte público da retidão e virtude, nos admiráveis termos de KANT; em parte como consolo indispensável nos duros sofrimentos da vida, nos quais **as religiões fazem perfeitamente as vezes de uma metafísica objetivamente verdadeira**, na medida em que, tão bem quanto esta, elevam o ser humano acima de si mesmo e da existência temporal: nisso mostra-se luminosamente **o grande valor das mesmas, sim, a sua indispensabilidade**. (W II, cap.17, p.203; grifo nosso)⁵.

Essa passagem, indubitavelmente, revela-nos a importância da religião aos olhos de Schopenhauer, seja pelo fato da religião ser uma estrela-guia para a maioria

⁴ Reghely, „Wohltat oder Fessel? – Schopenhauer und die zwei Seiten der Religion“, p. 183.

⁵ Quando falamos em “religião”, estamos falando de modo geral, pois, na verdade, Schopenhauer não aprecia todas as religiões; ele as divide em duas vertentes básicas (as otimistas e as pessimistas) e despreza as religiões que considera otimistas, como é o caso do judaísmo, islamismo e paganismo (W II, 197; P II, 340-341).

da população de entendimento rude, para quem a filosofia é incompreensível, por exigir muito esforço intelectual; seja pelo fato da religião ser um consolo metafísico, também para a maioria, uma vez que satisfaz o que Schopenhauer considera uma necessidade humana, a saber, a necessidade de uma metafísica, algo que é próprio apenas do ser humano – “este é pois um *animal metaphysicum*” (Id., p.195). Por isso, quando Will Durant afirma que Schopenhauer descreve a religião como “metafísica das massas”⁶, por classificá-la como um segundo tipo de metafísica, lembramos que isso não deve ser entendido no sentido pejorativo, tal como sugere Padovani, defensor de que, para Schopenhauer, “a religião é uma metafísica inferior”⁷. No simples fato de Schopenhauer classificar a religião como uma metafísica e, nesse sentido, dizer que ela trata, no fundo, das coisas-em-si (W II, cap.17, p.203), certamente, já consta o seu reconhecimento pela mesma.

O ponto central de diferenciação entre as duas metafísicas é a linguagem utilizada por elas: a filosofia, por estar voltada para o pensamento e convicção, deve ser verdadeira *sensu proprio et stricto*; já a religião tem a obrigação de ser verdadeira apenas *sensu allegorico*. No caso da religião, justamente pelo fato dela possuir uma linguagem alegórica, facilmente compreensível pela maioria, ela obtém êxito lá onde a filosofia não, a saber: como consolo metafísico para a maioria. Nesse caso, dizemos que a religião *mostra a verdade* por meio de imagens, e não *diz a verdade* por meio da linguagem senso estrito: razão pela qual Schopenhauer põe lado a lado ambas as metafísicas e escreve o seguinte:

a filosofia está para a religião como uma linha reta única está para várias linhas curvas que correm ao seu lado: pois a filosofia **diz** [*spricht*] *sensu proprio*, portanto, alcança diretamente o que a religião **mostra** [*zeigt*] sob velamentos e alcança só por desvios (W II, cap.48, p.749, grifo nosso)⁸.

Para Schopenhauer, a religião cumpre com sucesso o seu propósito de nos *mostrar* o QUÊ (*Was*) é o mundo, ainda que ela nos revele o QUÊ de forma alegórica. Aliás, o próprio autor sugere, numa passagem dos *Manuscritos*, que é preferível termos em mãos a verdade alegórica da religião ao silêncio da filosofia: “a moral deve ser sustentada através de um dogma: por isso, enquanto não conhecemos a verdadeira, tomemos uma mítica, alegórica, e, em vez de uma conhecida, uma crença” (HN IV, I, p.180). Na verdade, estamos apontando aqui para o fato de que a linguagem, de acordo com a doutrina schopenhaueriana, possui um limite que abrange apenas o mundo em que vivemos, ou seja, a filosofia nada pode *dizer* sobre o que está além da experiência, logo, ela não pode dizer o QUÊ é o mundo. Esse limite da filosofia é

⁶ Durant, *A história da filosofia*, p. 315.

⁷ Padovani, *Filosofia da religião: o problema religioso no pensamento ocidental*, p. 136.

⁸ Na citação, trocamos “exprime” por “diz”.

estabelecido no sistema de Schopenhauer no momento em que o autor coloca a linguagem numa íntima relação com as intuições empíricas, e então afirma que um conceito somente será considerado como tal se tiver respaldo no mundo empírico (Cf. W I, §8). Por conseguinte, em algum momento, o filósofo se encontrará diante da impossível tarefa de dizer ao leitor o QUÊ é o mundo. Nesse sentido, Barboza escreve:

é um momento em que o pensamento de Schopenhauer desemboca no misticismo, no silêncio em face do grande acontecimento do mundo, pois a linguagem só pode mostrar tais acontecimentos, indicar biografias de santos, sem poder esgotar o sentido deles. Algo dramático para alguém, o filósofo, que lida primariamente com a linguagem no ofício de expressar-se sobre a condição humana e do cosmo. O sentido do mundo não é apreensível pela linguagem (como já não era o acesso à coisa em si, feito pelo sentimento interno da causalidade corporal). Paradoxalmente, é no silêncio que melhor se apreende (sente) o sentido daquilo que pode ser claramente dito. É no silêncio que se apreende o *quê* do *como* do mundo. Semelhante limite da expressão linguística é sintomaticamente indicado na “palavra” final de Schopenhauer, grafada no último termo do livro IV de sua obra, e destacada de todo o corpo do texto por um travessão, – *Nichts* – nada (W I, P. XXI).

A principal consequência desse pensamento schopenhaueriano é a de que jamais podemos conhecer numa relação entre sujeito e objeto o que se encontra fora da experiência e, por conseguinte, jamais podemos falar desse âmbito também conhecido pelo nome de místico. Misticismo, para Schopenhauer, “no sentido amplo do termo, é toda orientação para o sentimento imediato daquilo que não é alcançado pela intuição nem pelo conceito, portanto, em geral, por conhecimento algum” (W II, cap.48, p.728); e essa é a direção para qual, segundo o nosso autor, tende toda religião. Noutros termos, o misticismo procede a partir do ponto em que a filosofia para, e a filosofia para justamente em virtude daquele limite de linguagem, acima mencionado – o que, de outra forma, equivale a dizer que a verdade nunca pode ser *dita* pura e abstratamente, mas tão-somente *mostrada*, isto é, comunicada alegoricamente, como faz a religião. Um fato curioso na doutrina schopenhaueriana é que, após distinguir o âmbito do filósofo do âmbito do místico (o que ocorre tanto no final do livro IV d’ *O Mundo*, quanto no *Suplemento* 48), o autor recomenda suplementos místicos àqueles leitores que desejam um complemento para aquilo que sua filosofia só pode falar de modo negativo – motivo pelo qual dizemos que Schopenhauer não desdenha o misticismo. Aliás, de acordo com o próprio Schopenhauer, o melhor suplemento à sua filosofia é o buddhismo:

se eu quisesse tomar os resultados da minha filosofia como critério de verdade, então teria de conceder ao buddhismo a proeminência sobre as demais religiões. Em todo caso, tenho de alegrar-me ao ver a minha

doutrina em tão grande concordância com uma religião que é majoritária sobre a terra (Id., cap. 17, p. 205).

Depois dessas evidências do apreço de Schopenhauer para com a religião e o misticismo, a pergunta que nos surge é: por que Schopenhauer teria feito então críticas tão duras à religião? A maioria dos estudiosos que defende o desprezo de Schopenhauer à religião embasa seus principais argumentos no diálogo “Sobre a religião”, pois permitem-se afirmar que o personagem Filaletes é o Schopenhauer – ainda que o próprio Schopenhauer não diga, em nenhum de seus textos publicados, que personagem ele é. Até então, os únicos documentos nos quais Schopenhauer se posiciona acerca desse diálogo dizem justamente o contrário daquilo que defende a maior parte dos estudiosos. Trata-se de duas cartas, ambas destinadas a Julius Frauenstädt: a primeira delas foi escrita no mesmo ano da publicação do diálogo (1851) e nela vemos o nosso autor dizer claramente: “Ich bin nicht Philalethes” [“eu não sou o Filaletes”]⁹. Na outra carta (1855), Schopenhauer volta a reforçar sua posição de que ele não é o Filaletes, defendendo-se do que chama de “perfidia” de um leitor que o teria acusado de ser “ateu impiedoso, burro”. Para Schopenhauer, tal ofensa fundamenta-se na certeza de que o personagem Filaletes representa a sua opinião¹⁰. Então, com o intuito de desfazer o que julgo ser uma má interpretação do diálogo “Sobre a religião”, a partir de agora apontarei os principais motivos para afirmar que Schopenhauer não é o Filaletes, isto é, ele não é um inimigo da religião. De acordo com a minha interpretação, é Demófeles quem seria, de fato, o alter ego de Schopenhauer. Uma análise mais detida desse diálogo foi feita no meu artigo “Ich bin nicht Philalethes”, publicado no Schopenhauer-Jahrbuch em 2017.¹¹

Quando analisamos as falas de Demófeles, curiosamente, notamos que muitas delas coincidem (algumas até *ipsis litteris*) com as passagens do *Suplemento* 17. Demófeles é o personagem que reconhece a importância e os benefícios da religião para a humanidade. Em contrapartida, seu interlocutor Filaletes, obcecado pela ideia de que a verdade deve ser transmitida ao povo de forma nua e crua, despreza impiedosamente a religião, alegando que a verdade religiosa é sempre comunicada de forma alegórica. Quanto ao personagem Demófeles, para ser breve, focarei em sua tese central, a qual, por sua vez, é *essencialmente schopenhaueriana*: a tese da necessidade metafísica do ser humano. Ao longo do diálogo, percebemos que Demófeles insiste na questão da necessidade metafísica para justificar a importância da religião à humanidade, pois, se a maioria da população é incapaz de compreender a filosofia, por outro lado, é capaz de compreender facilmente o outro tipo de metafísica, a

⁹ Schopenhauer, *Gesammelte Briefe* (Brief Schopenhauers vom 30. October 1851 an Julius Frauenstädt), p.260.

¹⁰ Id. (Brief Schopenhauers vom 16. Juni 1855 an Julius Frauenstädt), p.365.

¹¹ Picoli, “Ich bin nicht Philalethes”, pp.129-144. Esse assunto também foi tratado na minha tese de doutorado: Picoli, *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*.

religião. Por isso, Demófeles deseja que Filaletes veja a religião *cum grano salis* (com ponderação e parcimônia), apontando para o fato de que é preciso conciliar a limitada capacidade de compreensão do povo com sua necessidade metafísica. Lembremos de uma passagem do *Suplemento* 17, na qual Schopenhauer afirma que a natureza alegórica da religião é: “o único modo adequado de tornar SENSÍVEL ao senso comum e entendimento rude o que lhe seria inconcebível” (W II, cap.17, p.202). Esse mesmo pensamento é expresso por Demófeles nas seguintes palavras: “a religião é o único modo de revelar e tornar sensível o mais alto significado da vida ao senso comum e ao entendimento rude da maioria, imersa completamente em sórdidas atividades e no trabalho material” (P II, p.287). A justificativa metafísica para a importância da religião à humanidade e os trechos quase idênticos usados por Demófeles e Schopenhauer, levam-nos a afirmar que Demófeles assume posições essenciais da metafísica de Schopenhauer.

Já Filaletes, cujo mote de defesa é: *fiat justitia, et pereat mundus* [que a verdade floresça, ainda que o mundo pereça] (Ibid), revida a posição de Demófeles, apontando para as injustiças cometidas em nome da religião, tais como: o tribunal dos hereges na Inquisição, as guerras religiosas e as Cruzadas, o cálice de Sócrates e a fogueira de Bruno (Id., p.288). As argumentações de Filaletes, em síntese, visam atacar a verdade alegórica da religião, bem como seu monopólio dos conhecimentos metafísicos, que condena a liberdade de expressão. Schopenhauer também relembra as injustiças e guerras cometidas pela religião, além disso, nunca escondeu que a verdade religiosa não é outra senão a alegórica – o que pode nos induzir a pensar que Filaletes é o Schopenhauer. Contudo, a visão radical de Filaletes, a favor da extinção da religião, de forma alguma coincide com a visão de Schopenhauer, primeiro, porque não é um problema, para o nosso autor, o fato da verdade ser dita alegoricamente. Na realidade, como vimos, para Schopenhauer, a verdade jamais pode ser dita pura e abstratamente. Ademais, segundo a minha interpretação, as denúncias feitas por Schopenhauer contra os abusos cometidos pela religião, que Filaletes também aponta, não indicam uma aversão do nosso autor à mesma.

Mas alguém poderia se perguntar: se Schopenhauer não despreza a religião, então, para quem seriam dirigidas aquelas apimentadas críticas que aparecem em seus textos, não só no diálogo “Sobre a religião”, mas também em outros textos, por exemplo, no *Suplemento* 17, bem como em outras passagens de *Parerga und Paralipomena*? Uma análise mais precisa dessas críticas nos revela que, no fundo, elas são dirigidas não propriamente à religião, mas sim aos representantes da religião, isto é, aos sacerdotes, que sempre souberam explorar a necessidade metafísica, fazendo comércio com o que é uma necessidade humana. Sendo assim, após distinguir os dois tipos de metafísicas, Schopenhauer ataca, primeiramente, os representantes do segundo tipo de metafísica (a religião):

nunca faltaram tipos que se esforçavam em tirar o seu sustento daquela necessidade metafísica da humanidade e explorá-la ao máximo; por isso em todos os povos há monopolistas e grandes arrendatários dela: os sacerdotes (W II, cap. 17, p.198).

Em seguida, ataca os representantes do primeiro tipo de metafísica, os professores de filosofia:

uma segunda, embora não numerosa, classe de tipos que obtém o seu sustento da necessidade metafísica do ser humano é composta por aqueles que vivem da FILOSOFIA: entre os gregos eram chamados de sofistas, entre os modernos são chamados de professores de filosofia (Ibid).

Quem acredita que as duras críticas de Schopenhauer contra os abusos cometidos pelos sacerdotes significam um absoluto desprezo do autor pela religião, deve afirmar o mesmo com relação à filosofia, já que Schopenhauer também critica os que vivem da filosofia. Sem dúvidas, a filosofia e a religião, como metafísicas, têm um inestimável valor para Schopenhauer, porém, o *uso* que fazem delas é que é algo reprovável para o nosso autor, e não as metafísicas em si mesmas. Assim como é um absurdo concluirmos que Schopenhauer despreza a filosofia, com base em suas críticas aos professores de filosofia, é também um absurdo concluirmos que Schopenhauer despreza a religião, com base em suas críticas aos sacerdotes. Quando critica a filosofia de cátedra, classificando-a como “filosofia de brinquedo”, Schopenhauer critica, ao mesmo tempo, a teologia especulativa, pois, segundo o nosso autor, ela seria a doutrina em voga na época, tão defendida e protegida pela filosofia universitária, em troca de interesses próprios. Nos *Fragmentos sobre a história da filosofia*, Schopenhauer escreve que as páginas mais brilhantes da filosofia kantiana pertencem à *Dialética transcendental*, porque foi nela que Kant refutou a teologia especulativa de modo radical (P I, p.102). Essas objeções incisivas à teologia especulativa, quando aliadas às denúncias de abuso por parte dos sacerdotes, podem ser agravantes para uma má interpretação, sugerindo que são críticas destrutivas à religião por parte do nosso autor. Quando, em verdade, o que Schopenhauer condena é o *uso* que sempre fizeram das metafísicas, ou seja, critica a filosofia de cátedra e a institucionalização da religião.

Se acaso concluíssemos que Schopenhauer despreza a religião, teríamos que apontar também para a incongruência do nosso autor em relação ao seu próprio sistema, o qual considera a religião uma metafísica e, além disso, destaca a sua indispensabilidade. Dizer também que o nosso autor se manteve ambíguo no tocante à uma questão tão importante, como é o caso da religião, seria muita ingenuidade da nossa parte. Será mesmo que Schopenhauer não tinha uma opinião definitiva sobre a religião? Ou o autor teve medo de se posicionar, preferindo suspender seu juízo?

Embora eu tenha recorrido aqui sobretudo ao *Suplemento* 17 para comprovar a minha posição, a mesma pode ser igualmente comprovada através da obra capital de Schopenhauer, mais precisamente, pelo final do livro IV d' *O Mundo*: esse é o momento em que o autor recorre o tempo todo ao misticismo, pois se dá conta de que chegou ao limite de sua linguagem. Trata-se daquele momento dramático, descrito por Barboza, no qual o filósofo, que lida com as palavras, quer descrever o que é a negação da vontade, mas bem sabe que não o pode. Vimos que, nesse caso, o que resta ao filósofo é unicamente o silêncio: era de se esperar, portanto, que Schopenhauer nada mais dissesse. Entretanto, quando atinge o limite de sua linguagem, Schopenhauer indica suplementos místicos ao leitor (Cf. W I, §71; W II, cap. 48). E por que Schopenhauer faz isso? Porque, para Schopenhauer, o misticismo, através da linguagem alegórica, é capaz de *mostrar* aquilo que a linguagem senso estrito é incapaz de *dizer*. Nos *Manuscritos*, Schopenhauer justifica a sua atitude – e suas palavras confirmam-nos, mais uma vez, seu apreço pelo misticismo e pela religião –, dizendo o seguinte:

o misticismo é um exímio complemento à minha filosofia: e quem me leu, fará muito bem em ler o místico [*das Mystische*] no Upanishad, depois as *torrens* de Guion, e finalmente, a mística dos Sufis. Pois todos eles dão o positivo, lá onde eu, como filósofo, poderia dar apenas o negativo (HN III, p. 345).

eu me torno místico onde indico o fim de toda cognoscibilidade e remeto à vida dos santos e às pinturas cristãs; – no final do quarto livro (HN III, p. 203).

Referências bibliográficas

BARBOZA, J. Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer. VERITAS, Porto Alegre, v. 50 n. 1, março 2005, p. 127-135.

DURANT, W. *A história da filosofia*. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultural, Coleção *Os Pensadores*, 1996.

PICOLI, G. Ich bin nicht Philalethes. In: *98. Schopenhauer-Jahrbuch*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017; pp.129-144.

PICOLI, G. *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Tese (doutorado em filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, departamento de filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2018.

REGHELY, T. Wohltat oder Fessel? – Schopenhauer und die zwei Seiten der Religion. In: *Die Wahrheit ist nackt am Schönsten Arthur Schopenhauers philosophische Provokation*, herausgegeben von Michael Fleiter, Frankfurt am Main, 2010.

SCHMIDT, A. *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*. München, Zürich, 1986.

SCHMIDT, A. Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthur Schopenhauers. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 2010.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I, 2ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II, 1ª. edição. Tradução de Jair Barboza, São Paulo: Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena I*. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga und Paralipomena II*. In: *Sämtliche Werke*. Edição de Wolfgang von Lohneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *Über die Universitäts-Philosophie*. In: *Parerga und Paralipomena I*. Zürich: Haffmans, 1988. Edição “letzter Hand” de Ludger Lütkehaus.

Recebido: 09/11/18

Received: 11/09/18

Aprovado: 15/11/18

Approved: 11/15/18