

Espiritualidade e bioética: o lugar da transcendência horizontal do ponto de vista de um bioeticista laico e agnóstico

Spirituality and bioethics: the place of horizontal transcendence from the point of view of a lay bioeticista and agnostic

Espiritualidad y bioética: el lugar de la trascendencia horizontal desde el punto de vista de una bioeticista laico y agnóstico

*Fermin Roland Schramm**

RESUMO: No texto apresentado, pretende-se abordar, de forma introdutória, a questão complexa e polêmica do sentido da espiritualidade em ética num mundo secularizado e "globalizado". Em particular, pretende-se mostrar qual é, ou poderia ser, o lugar reservado à espiritualidade na forma de ética aplicada conhecida como bioética, num mundo cada vez mais consciente de sua contingência e historicidade, mas, ao mesmo tempo, percorrido por anseios de vários tipos relativos ao desejo e à frustração, à vida e à morte, à corporeidade e ao sofrimento, às relações intersubjetivas, à relação com a alteridade e com a divindade, à salvação e à perdição, dentre outros, e que remetem, de alguma forma, àquilo que podemos chamar, genericamente, de transcendência. O texto pretende, também, fornecer uma espécie de mapa sobre algumas questões, teóricas e práticas, relacionadas à questão da transcendência, a qual deve ser melhor definida, distinguindo uma *transcendência vertical* e uma *transcendência horizontal*. A primeira é uma transcendência *stricto sensu*, defendida, por exemplo, pelo cristianismo; a segunda é uma transcendência defendida, por exemplo, pelo existencialismo e o humanismo ateus contemporâneos e que deveria ser caracterizada, mais corretamente, como uma forma do imanentismo, mas que pode, ao mesmo tempo, recuperar um aspecto da primeira quando associa o conceito de Homem ao conceito de Deus na expressão Homem-Deus (Ferry, 1996). Esta é, de fato, uma reformulação da simbologia cristã da Cruz, que indica, em substância, a possibilidade de um encontro entre os domínios do sagrado e do profano, mas sem priorizar lexicalmente o primeiro e invertendo o sentido da hifenização representada pelo conceito de "Deus feito homem" simbolizado pela figura do Jesus cristão.

PALAVRAS-CHAVE: Espiritualidade. Humanismo. Transcendência.

ABSTRACT: In this text, I intend to approach, in an introductory way, the complex and controversial question of the sense of spirituality in ethics in a secularized and "globalized" world. In particular, I intend to show which is, or could be, the place reserved for spirituality in the form of applied ethics known as bioethics, in a world ever more conscious of its contingency and historicity, but at the same time full of several different yearnings relative to desire and frustration, life and death, corporeity and suffering, intersubjective relationships, relationship with otherness and deity, salvation and perdition, amongst others, and that refer in some way to what we can call, generically, transcendence. The text intends also to supply a sort of map on some questions, practical and theoretical, related to the question of transcendence, which must be better defined, distinguishing a vertical transcendence from a horizontal transcendence. The first one is a *stricto sensu* transcendence, defended, for example, by Christianity; the second is a transcendence defended, for example, by contemporary atheistic existentialism and humanism and that would have to be characterized more correctly as a form of immanentism, but that can, at the same time, rescue an aspect of the first one when it associates the concept of Man to the concept of God in the expression God-Man (Ferry, 1996). This is, in fact, a reformulation of the Christian symbology of the cross, which indicates, substantially, the possibility of a meeting between the domains of the sacred and the profane, but without lexically prioritizing the first one and inverting the direction of the hyphenation represented for the concept of "God-turned-man" symbolized by the figure of the Christian Jesus.

KEYWORDS: Spirituality. Humanism. Transcendence.

RESUMEN: En este texto, me prepongo acercar, de una manera introductoria, la compleja y polémica cuestión del sentido de la espiritualidad en la ética en un mundo secularizado y "globalizado". En detalle, me propongo demostrar cuál es, o podría ser, el lugar reservado para la espiritualidad en la forma de ética aplicada conocida como bioética, en un mundo siempre más consciente de su contingencia e historicidad, pero simultáneamente lleno de varios y diversos deseos vivos y frustraciones en relación con la vida y la muerte, la corporeidad y el sufrimiento, las relaciones intersubjetivas, la relación con la alteridad y la divinidad, la salvación y la pérdida, entre otros, que se refieren de una cierta manera a lo que podemos llamar, genéricamente, trascendencia. El texto se propone también proveer una clase de mapa acerca de algunas preguntas, prácticas y teóricas, relacionadas a la cuestión de la trascendencia, que debe ser definida mejor, se distinguiendo una trascendencia vertical y una trascendencia horizontal. La primera es una trascendencia *stricto sensu*, defendida, por ejemplo, por el cristianismo; la segunda es un trascendencia defendida, por ejemplo, por el existencialismo y el humanismo ateos contemporáneos, que tendría que ser caracterizada más correctamente como una forma de imanentismo, pero que puede, en el mismo tiempo, rescatar un aspecto de la primera cuando asocia el concepto del hombre al concepto de Dios en la expresión Dios-Hombre (Ferry, 1996). Esto es, de hecho, una reformulación del símbolo cristiano de la cruz, que indica, substancialmente, la posibilidad de una reunión entre los dominios del sagrado y el profano, pero sin dar la prioridad a la primera e invertir la dirección de la inscripción con guión representada por el concepto del "Dios-hecho-hombre" simbolizado por la figura del Jesús cristiano.

PALABRAS LLAVE: Espiritualidad. Humanismo. Transcendencia.

* Doutor em Saúde Pública e em Bioética. Pesquisador da FIOCRUZ. Consultor de Bioética do Instituto Nacional do Câncer. Professor do Programa de Pós-Graduação da Escola Nacional de Saúde Pública.

Introdução

O presente trabalho pretende abordar, de forma liminar, a questão complexa e polêmica do sentido da espiritualidade num mundo prevalentemente secularizado e globalizado.

Entenderemos, aqui, por espiritualidade do mundo algo distinto do “espiritualismo” — a preeminência do espírito sobre a matéria — e cujo sentido não é dado uma vez por todas, mas se constrói e deve ser construído nas possibilidades abertas para produzir significações compartilháveis e nunca definitivas, tanto em seus valores de verdade como em sua moralidade. Como escreve o filósofo francês Jean-Luc Nancy, “[o sentido do mundo] não se produz a partir de algo vindo de fora do mundo [mas é algo que circula] entre todos aqueles que aí estão, cada vez de forma singular e compartilhando singularmente uma mesma possibilidade que nenhum deles cumpre, nem nenhum lugar nem nenhum deus fora deste mundo” (Nancy, 2002, p. 37).

Em particular, pretendo mostrar qual é (ou poderia ser) o lugar reservado à espiritualidade na forma de ética aplicada, conhecida como bioética, num mundo cada vez mais consciente de sua contingência e historicidade, mas, ao mesmo tempo, percorrido por anseios transcendentais de vários tipos — que a bioética laica não pode desconhecer — relativos ao desejo e à frustração, à vida e à morte, à corporeidade e ao sofrimento, às relações intersubjetivas, à relação com a alteridade e a divindade, à salvação e perdição, dentre outros, e que remetem àquilo que chamamos aqui de objetos da transcendência, com um termo propositadamente bastante genérico, por tratar-se, justamente, de uma abordagem liminar merecedora de ulteriores investigações.

Desconstruindo a transcendência

O termo *transcendência* é polisêmico e pode referir-se a vários tipos de realidades e estruturas: Deus e deuses, a alteridade e os seres e entes que a encarnam, a condição de possibilidade para que algo ou alguém seja, dentre outros, mas também e, mais simplesmente, o outro de mim, o meu vizinho, o estrangeiro/estranho, o inimigo, etc. Deve, portanto, ser desconstruído e, eventualmente, ressemantizado de acordo com novos contextos e finalidades. Para os fins de nossa argumentação, podemos distinguir, *grosso modo*, dois tipos de transcendência: uma *transcendência vertical* e uma *transcendência horizontal*, a primeira opondo-se em princípio à imanência e a segunda não necessariamente.

O aspecto eticamente relevante aqui é que o primeiro tipo de transcendência pressupõe uma estrutura hierárquica aplicada às relações entre humanos, via de regra fundada no princípio de autoridade e legitimada por uma entidade de fora do Mundo. Conseqüentemente, a transcendência vertical implica relações de poder e, quando aplicada aos seres vivos e às suas relações, de biopoder (supostamente) legitimadas por tal entidade. Trata-se, em outros termos, de uma transcendência *stricto sensu*, defendida, por exemplo, pelo cristianismo, para o qual, em muitas questões polêmicas (como aquelas da bioética) a última palavra pertence a Deus e a seus (supostos) representantes na Terra, garantidores da ortodoxia hermenêutica e, quando possível, no comportamento.

Mas a transcendência vertical pode ser entendida num segundo sentido, que é aquele introduzido em filosofia pelo transcendentalismo kantiano, no sentido daquilo que temos de pressupor como

verdadeiro para atuarmos como agentes morais, ou seja, quando perguntarmos acerca das condições de possibilidade do existente para nós humanos e quando indagarmos como “uma estrutura *a priori* [determina] como entendo de que modo o mundo se revela a nós”, no plano epistemológico, e no plano ético, como isso pode ser que “as pessoas de fato pressupõem a imortalidade da alma e a existência de Deus; pressupõem-no em silêncio” (Žižek, 2006, p. 36).

A transcendência horizontal, por sua vez, é aquela defendida, por exemplo, pelo existencialismo e pelo humanismo ateus contemporâneos, mas que deveria ser caracterizada, mais corretamente, como uma forma do imanentismo, pois recusa princípios absolutos válidos *per se* (isto é, sem nenhuma ponderação ou equilíbrio reflexivo) e o princípio de autoridade não revogável. Entretanto, não se resume ao imanentismo (pelo menos em seu sentido corrente em filosofia), pois, ao mesmo tempo, recupera um aspecto da transcendência vertical, associando o conceito de Homem ao conceito de Deus, como na expressão Homem-Deus (Ferry, 1996), que é, de fato, uma reformulação da simbologia cristã da Cruz — Deus feito Homem — e que indica, em substância, a possibilidade de um encontro dialógico entre os domínios do sagrado e do profano, mas invertendo a priorização feita pela teologia cristã e pensando a espiritualidade em ética como uma “construção de uma ética fundada em uma moral emancipada do sobrenatural e do divino” (Grollet, 2005, p. 58). Neste sentido, a transcendência horizontal pode coexistir com a problemática bioética e com sua concepção que chamamos de bioética laica, desde que se reconheça a pertinência da crítica das verdades estabelecidas

em prol de um entendimento ou, como prefere Jürgen Habermas, desde que nos situemos no espaço do “agir comunicativo”.

O ponto de vista laico (ou secular ou agnóstico, que considero como sinônimos) aqui considerado é o ponto de vista adotado por quem pensa que fazer bioética significa empreender uma análise racional e imparcial dos conflitos que surgem, ou podem surgir, nas práticas humanas que têm efeitos significativos sobre outros humanos e que podem ser considerados bons ou maus, corretos ou incorretos, justos ou injustos. Tal ponto de vista pode perfeitamente coexistir com a concepção da transcendência horizontal, pois não pressupõe nenhum princípio moral válido *a priori*, nenhuma hierarquia pre-estabelecida e, sobretudo, porque se baseia no acolhimento da conflituosidade existente no *ethos* e considera eticamente aceitáveis tão somente soluções capazes de dirimir os conflitos de maneira racional e/ou razoável.

Mas, a este ponto, um esclarecimento se impõe: o artigo nos foi solicitado pela revista *O Mundo da Saúde*, de orientação em princípio religiosa, mas não sectária e que pretende dialogar com agnósticos e, acredito, ateus — de acordo com o espírito de tolerância iniciado em bioética pelo “espírito *Georgetown*”. No mesmo espírito “dialogante” evito utilizar o termo “ateu” (que poderia muito bem acompanhar o termo “agnóstico” do título), pois a questão do ateísmo em bioética não constitui o objeto deste trabalho. De fato, é perfeitamente legítimo defender “uma ética sem Deus” (Lecaldano, 2006) e, ao mesmo tempo, aceitar uma forma de espiritualidade entendida como a dimensão que abre a existência ao infinito da transcendência ou, se quisermos, ao Infinito que transcende a Totalidade e

que é introduzido pela alteridade representada pelo outro (Levinas, 2000). Isso implica a presença do outro homem que não tem necessariamente na relação com Deus uma condição “necessária” para seu reconhecimento, acolhimento, proteção, enfim, para poder ser incluído no âmbito do *ethos* que estrutura o comportamento do humano que envolve outro(s) humano(s) e, eventualmente, outros seres e sistemas vivos merecedores de consideração moral. Dito com outras palavras ainda: uma ética pode ser, por um lado, ateia (não admitir a existência de Deus) e não somente agnóstica (não admitir provas da existência de Deus) e aceitar, por outro, que existe uma transcendência na existência, representada pela alteridade; mas com uma restrição: a transcendência deve ser de tipo horizontal, não vertical, referida ao outro, mas não (discordando aqui de Levinas) ao Outro.

O ponto de vista da bioética laica e agnóstica, aplicado a países multiculturais e em cujo *ethos* vige um sincretismo valórico sem conflitos significativos e que pode ser considerado tolerante — como penso seja o caso do Brasil (Schramm, 2005) — implica reconhecer que existem de fato várias bioéticas legítimas (Neves et al, 2005), não necessariamente conciliáveis *a priori*, mas que podem, eventualmente, sê-lo *a posteriori*, isto é, se forem capazes de se tolerarem entre si e/ou se respeitarem mutuamente na abertura recíproca à alteridade; renunciando aos máximos sistemas totalizadores ou aos sistemas absolutos e “vivendo como se Deus não existisse”; sem, com isso, pensar, com Dostoiévski, que “se Deus está morto tudo é possível”, pois a não existência de Deus pode muito bem implicar que “o horizonte para nossas decisões éticas [sejam] os sentimentos, as reais exigências

dos outros seres humanos”, reconhecendo, com Kant, a autonomia da ética da religião, fundada no “*engajamento racional e/ou emotivo com o qual os seres humanos logram aquelas normas éticas decisivas para regulamentar suas próprias vidas*” (Lecaldano, 2006, p. 14).

Por fim, existe uma razão — que chamaria genericamente de pragmática — para se defender uma ética aplicada e uma espiritualidade que não esteja, necessariamente, vinculada a alguma religião revelada e podendo ser, no entanto, uma autêntica espiritualidade. Com efeito, uma espiritualidade estruturada pela transcendência vertical e suas ferramentas implica, muitas vezes, a “impotência em enfrentar muitas das questões novas colocadas pela bioética” e “nas mais invasivas formas de controle da vida humana” (Lecaldano, 2006, p. 9 e 25), o que é certamente o caso nos conflitos referentes ao aborto, à procriação assistida, à sexualidade em geral, ao suicídio assistido e à eutanásia, mas, também, e de maneira geral, em todos os casos em que entrem em jogo princípios morais absolutos e qualquer tipo de ortodoxia frente a modelos mais abertos e que incluam as contingências e os contextos no computo e na ponderação.

Reconstruindo a transcendência

Uma das condições para que, no Mundo Moderno, surgisse uma ética laica capaz de juntar crentes e descrentes, teístas e ateus, foi a *desconstrução* lenta, mas gradual, daquela que, de acordo com uma distinção kantiana, podemos chamar de concepção *heterônoma* de moralidade, entendida como obediência aos ditames divinos ou de seu *avatar* — a lei natural — e a tentativa de substituí-la por uma nova concepção — a concepção

autônoma de moralidade — baseada no reconhecimento e no “empoderamento” do indivíduo-cidadão, considerado como uma das possíveis fontes legítimas da moralidade. A importância atribuída à liberdade individual e, conseqüentemente, à responsabilidade pessoal, pode ser vista, por sua vez, como indício de uma interiorização, no sujeito da modernidade e, em particular, do Iluminismo, da dimensão da moralidade. Fato importante, destacado por Ferry (1996) é que, no mesmo movimento histórico, aparece a figura do amor como força motriz que permite ao sujeito moderno ultrapassar sua interioridade monadológica para alcançar o outro.

O aspecto mais importante para nosso assunto é que a descoberta/construção da interioridade não monadológica, feita pela Modernidade, pode ser vista como uma das condições do surgimento de uma ética cujo “verdadeiro fundamento reside no caráter autônomo da escolha de um indivíduo para evitar as condutas que produzem danos ou sofrimentos aos seus semelhantes” (Lecaldano, 2006, p. 13).

Aqui cabe uma segunda observação crítica. Muitas vezes o senso comum associa a autonomia individual com o individualismo, o que deveria ser evitado quando se quisesse também evitar confusões conceituais que podem “atrapalhar” na análise e na solução de um conflito moral. Com efeito, uma das idéias relacionadas ao termo individualismo é aquela segundo a qual o indivíduo (*individuum*) — um pouco como uma mônada leibniziana sem janelas para o mundo — só estabeleceria relações auto-referenciais em sua existência, no sentido popularizado pela pertinente expressão *mi-mysself-and-I*, eventualmente *on-line* com alguma “entidade” transcendente (no sentido vertical) como fonte

de legitimação e, eventualmente, de controle (Web, Google, Grande Irmão, Estado de Exceção, etc.). Nesta concepção, a individualidade se confunde com o individualismo e o ser humano egocêntrico pressuposto seria propriamente alieno (*alien*) a práticas de interação com o *alter* ou “outridade”. Entretanto, isso não é necessário se pensarmos a questão nos termos da transcendência horizontal e de acordo com as ferramentas da bioética secular, pois, neste caso, existem outras possibilidades. De fato, o ser humano (supostamente) egocêntrico pode abrir-se a experiências do outro em relação a si, isto é, à intersubjetividade (o que é outra maneira de falar da transcendência horizontal), a qual pode ser o meio das várias formas de altruísmo (não entraremos aqui nos casos polêmicos dos assim chamados psicopatas e sociopatas), nas quais existe pelo menos um parcial esquecimento de si em prol do outro ou, até, esquecimento (quase) total no caso de determinadas experiências amorosas extremas (sagradas ou profanas que sejam). Para utilizar os termos de Levinas, neste caso há um deslocamento da apropriação pelo eu da Totalidade para o Infinito, ou seja, uma não apropriação possível e que constitui, justamente, a transcendência do outro (no sentido horizontal).

Mas tudo isso tem a ver com um contra-senso em ética quando se fala em “mônadas leibnizianas sem janelas”, pois, a rigor, não existe ética sem que exista seu objeto próprio, que são as relações do tipo *eu-outro* e *eu-tu*, a serem considerados, de acordo com as ferramentas adequadas. Aqui nada melhor que citar o próprio autor da concepção autonomista e “moderna” em ética: Immanuel Kant. Em *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* escreve Kant: “se considerarmos todos os esforços empreendidos até agora para

descobrir o princípio da moralidade, [não é de se estranhar] que todos, necessariamente, tenham falhado, [pois] ninguém se lembrou de pensar que [o homem] estava sujeito à sua própria legislação, se bem que esta seja universal, e que estava obrigado somente a agir de conformidade com sua própria vontade legisladora, se bem que esta, segundo o fim natural, legisla universalmente” (Kant, s/d, p. 83). Em outros termos, segundo Kant, para que se possa considerar o *homo sapiens* responsável pelos seus atos que envolvem o outro, é preciso que ele possa escolher autonomamente como agir, mas tendo como condição o respeito do vínculo entre a individualidade da escolha, baseada na *vontade boa*, e a universalidade do valor, que constituiria uma de suas características constitutivas e que representaria uma *singularidade universal*, a lei moral.

A transcendência horizontal do outro: um indício da espiritualidade humana?

De acordo com aquela que chamei a *trifuncionalidade* da bioética laica no enfrentamento de conflitos morais (análise racional e imparcial, prescrição e proscricção de práticas, proteção de seres vivos vulnerados e vulneráveis), uma das questões que devem ser destacadas é aquela que se refere à relação com a alteridade. Esta pode ser, em princípio, estudada e julgada, acolhida ou rechaçada pelo sujeito moral, mas, de fato, só pode ser acolhida, pois, sem ela, a rigor não existiria nenhuma relação humana, objeto de uma ética possível, logo estaríamos fora do campo da ética e da bioética. Em suma, do ponto de vista ético, a *mônada leibniziana* só pode ter janelas sobre o mundo e eventuais mônadas concretas (egocêntricas e tudo o mais) seriam um contra-senso, embora possam, talvez, existir de um outro ponto de vista (como o

ontológico, mas aqui esta questão não é pertinente).

Tendo definido a condição necessária da eticidade, a espiritualidade em bioética pode entrar pela porta dos sentimentos ou aquela da razão, ou, ainda, pelas duas devidamente sintonizadas (o que é sintetizado pela expressão “inteligência emocional”, tema de várias publicações encontradas principalmente nos aeroportos do mundo inteiro). No primeiro caso, temos os afetos primários, “mamíferos” ou “humanos, demasiado humanos”, como o amor, a amizade, a compaixão, a empatia, a piedade e outros, que podemos conceituar como tipos de comportamentos inclusivos da alteridade, ou com ferramentas que pertencem à reflexão atual no campo das éticas aplicadas e, portanto, da própria bioética como é entendida aqui: o “cuidar” (se pense somente na importância da corrente bioética dos cuidados para encarar as situações difíceis enfrentadas pelos cuidadores de pacientes necessitados ou vulnerados), o “proteger” (defendo pessoalmente a possibilidade de aplicar o princípio

de proteção no delineamento de políticas públicas — inclusive políticas sanitárias — que possam ser consideradas moralmente legítimas porque justas, mas sem serem “liberticidas”: Schramm, 2006), ou a “hospitalidade incondicional” de Derrida, a qual implica aceitar o ponto de vista (do) estrangeiro/estranho (*ksénos*), inclusive o fato de que “[no] fundo, não existe *ksénos*, não existe estrangeiro antes e fora de *ksénia*, desse pacto ou troca com um grupo” (Derrida, 2003, p. 27).

Para não concluir

O conceito de “hospitalidade incondicional” talvez seja o mais emblemático da transcendência horizontal do outro, a qual se dá na tensão existente entre os dois momentos da “conflituosidade” e “convergência”, constitutivos do ethos e entendidos como “aspectos da práxis ou das inter-relações humanas” e “rasgo básico de uma ética que reconhece uma pluralidade de princípios, mas também exige maximizar a harmonia entre si”, o que pode implicar — e este é um tema

atual — uma verdadeira “globalização da ética” na era da Globalização, a qual deveria incluir a aceitação tanto de um “pluriprincípioalismo” como de uma “eqüidade discursiva” (Maliandi, 2006, p. 11-17) como condições necessárias a uma ética laica que pressupõe o exercício da autonomia individual-universal pelos agentes morais, a tolerância institucional e, sobretudo, o acolhimento *a priori* do outro como condição necessária do ato moral.

Mas em qual sentido podemos pensar que o reconhecimento, pelo agente moral, de sua “determinação” pela estrutura da transcendência horizontal, seja um indício da espiritualidade humana e, portanto, uma dimensão legítima dos estudos bioéticos? Uma maneira de pensar esta questão consiste pensar numa bioética da proteção, que acolha os seres vulnerados, respeitando-os em sua alteridade (que abre a Totalidade ao Infinito do encontro) e defendendo-os quando e requeiram (que impede atitudes “paternalistas” nos atos de proteção) ou, até, amando-os de maneira incondicional.

REFERÊNCIAS

- Derrida J. Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade. São Paulo: Escuta; 2003.
- Ferry L. L'Homme-Dieu ou le sens de la vie. Paris: Grasset; 1996.
- Grollet P. Liberté j'écris ton nom. Bruxelles: Labor; 2005.
- Kant, I. Fundamentos da metafísica dos costumes. Rio de Janeiro: Ediouro; [s.d.].
- Lecaldano E. Un'ética senza Dio. Roma-Bari: Laterza; 2006.
- Levinas E. Totalidade e Infinito. Lisboa: Edições 70; 2000 [1961].
- Maliandi R. Ética: dilemas y convergências: cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología. Buenos Aires: Biblos; 2006.
- Neves MCP, Lima M. Bioética ou bioéticas na evolução das sociedades. Coimbra: Gráfica de Coimbra; 2005.
- Schramm FR. Research and application on stem cell techniques: practice and social perception in Brazil. In: Bender W, Hauskeller C, Manzei A, editors. Crossing borders. cultural, religious, and political differences concerning stem cell research. A Global Approach. Münster: Agenda Verlag; 2005. p.275-290.

Schramm FR. A saúde é um direito ou um dever? Autocrítica da saúde pública, Revista Brasileira de Bioética 2006;2(2):187-200.

Žižek S. Arriscar o impossível. São Paulo: Martins Fontes; 2006.

Recebido em 16 de janeiro de 2007
Aprovado em 7 de fevereiro de 2007