



Considerações sobre a “Doutrina das Duas Verdades” (*Samvṛti-Satya E Paramārtha-Satya*) em Nāgārjuna *Reflections on Nāgārjuna’s “Two Truth Doctrine”* (*Samvṛti-Satya and Paramārtha-Satya*)

Dilip Loundo*

Resumo: Com base em uma leitura exegética e hermenêutica do *Mūlamādhyamaka-Kārikā*, de Nāgārjuna, o artigo sustenta que os todos os ensinamentos do Buda possuem como característica única o fato de combinar e articular, de forma *sui generis*, *saṃvṛti-satya* (verdade convencional) e *paramārtha-satya* (verdade suprema). Em outras palavras, os ensinamentos do Buda constituem – e, só por isso, se definem enquanto tal – uma reorientação, uma ressignificação, uma “subversão”, uma expansão do sentido originário de *saṃvṛti-satya* a partir das determinações do nível meta-conceptual de *paramārtha-satya*. Tal reorientação constitui uma instrumentalização atípica, extraordinária, não usual, de *saṃvṛti-satya*, marcada por um duplo movimento: (i) trata-se de instrumentalização habilmente manipulada (*upāya*) por um ser na plenitude de sua realização (buda/*bodhisattva*) e (ii) que é, ela mesma, uma adequação às especificidades e aos propósitos soteriológicos dos aspirantes ao *nirvāṇa*.

Palavras-chave: Nāgārjuna; “Budismo *Mahāyana*”; “duas verdades”; *upāya*, *sūtras*.

Abstract: Based on an exegetical and hermeneutical reading of Nāgārjuna’s *Mūlamādhyamaka-Kārikā*, the article postulates that the entirety of the Buddha’s teachings are peculiarly distinguished by the fact that they combine and articulate, in a unique manner, *saṃvṛti-satya* (conventional truth) e *paramārtha-satya* (supreme truth). In other words, the Buddha’s teachings constitute – and for that only they are defined as such – a re-orientation, a re-signification, a “subversion”, an expansion of the original meaning of *saṃvṛti-satya*, meant to suit the requirements of the meta-conceptual level of *paramārtha-satya*. Such a re-orientation constitutes an atypical, extraordinary, and unusual instrumentalization of *saṃvṛti-satya*, marked by a double fold dynamics: (i) it’s an instrumentalization aptly manipulated by a being in the plenitude of self-realization (Buddha/*bodhisattva*) and (ii) an instrumentalization which constitutes itself a suitable adjustment to the specific soteriological requirements of the aspirants to *nirvāṇa*.

Keywords: Nāgārjuna; “Mahāyana Buddhism”; “two truths”; *upāya*, *sūtras*.

* Doutor em Filosofia Indiana (Universidade de Mumbai); Pós-Doutor em Filosofia Indiana (UFRJ); professor da UFJF. loundo@hotmail.com.

Introdução

Pretendo, com este ensaio¹, contribuir para a compreensão da “doutrina das duas verdades” (*saṃvṛti-satya & paramārtha-satya*) tal como sustentada por Nāgārjuna no *Mūlamādhyamaka-Kārikā*² (*As Estrofes Fundamentais do Caminho do Meio*). Para tanto, farei uma interpretação das passagens relevantes baseado em apoios hermenêuticos da tradição sūtrica e da tradição exegética pós-nagarjuniana com ênfase em Candrakīrti, Kamalaśīla e Tsongkhapa. Procurarei, por princípio metodológico, situar-me dentro da perspectiva de Nāgārjuna e adotar uma postura apologética ao invés de uma jurídica, capaz de angariar subsídios de caráter exegético e hermenêutico para uma leitura coerente de sua obra como um todo e, conseqüentemente, da “doutrina das duas verdades” (*dve satye*). Tentarei reconstituir a lógica do pensamento de Nāgārjuna mesmo que, para tanto, se faça necessário empreender apropriações seletivas e pontuais da tradição exegética e da crítica contemporânea. Por exemplo, o recurso a autores associados tanto à tradição *prāsaṅgika* quanto à tradição *svātantrika*, cuja cristalização sectária é fruto dos desenvolvimentos do Budismo Māhāyana no Tibete, ao invés de envolver qualquer compromisso de fidelidade a uma ou outra, é, ele mesmo, regido pelo pragmatismo da eficácia instrumental visando a compreensão da “doutrina das duas verdades” (*dve satye*) em Nāgārjuna.

O contexto crítico-dialógico

O quadro de referência conceitual de Nāgārjuna está, contextualmente, inserido nas escolas Mahāsaṅgikas - em especial, a escola conhecida como *prajñāptivāda* - e, motivacionalmente, comprometido com a refutação e/ou superação de algumas das teses fundamentais da escola Sarvāstivāda.³

A versão primitiva do par dicotômico *saṃvṛti-sat/paramārtha-sat* está presente na tradição do Adhidharma da escola Sarvāstivāda com os termos correlatos *prajñāpti-sat/dravya-sat*. *Prajñāpti-sat*, verdade convencional e linguística, designaria toda a realidade composta (*saṃskṛta*), passível de uma análise em seus fatores elementares condicionantes. *Dravya-sat*, por outro lado, designaria os fatores elementares constitutivos da realidade fenomênica que resistiriam, por sua vez, a qualquer tentativa de análise. Seriam os *dharma*s elementais, dotados de essencialidade, independência,

¹ As palavras de origens sânscrita e páli incluídas neste artigo seguem o Alfabeto Internacional de Transliteração do Sânscrito (IAST- International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

² Doravante mencionado sob a abreviatura MMK.

³ Para uma excelente contextualização do discurso de Nāgārjuna, ver J. WALSER, *Nāgārjuna in Context*, pp.188-223. Ver, também, a obra de J. WESTERHOFF, *Nagarjuna's Madhyamaka*.

identidade e permanência (*svabhāva*). Desse modo, por contraste com as entidades *prajñāpti* caracterizadas por uma existência convencional (*samvṛti*), os *dharma*s elementais (e.g., os agregados) seriam entidades substanciais (*dravyasat*) e, portanto, designativas de uma realidade última (*paramārtha*).

A solução *sarvāstivāda* de fundamentar a realidade última nos *dharma*s elementais conferia, indiretamente, uma substancialidade inesperada à própria realidade fenomênica tornando a condição de superação definitiva da problemática do sofrimento correlata de uma postura de evasão do mundo, i.e., de um processo de transcendência, mediante práticas meditativas, da originação interdependente (*pratītyasamutpāda*). Tudo isso, é claro, constituiria uma clara violação das palavras do Buda tanto no que tange ao caráter praxiológico do Caminho do Meio – a rejeição tanto do apego às coisas do mundo quanto do abandono ascético do mesmo – quanto em relação ao caráter epistemológico da originação interdependente (*pratītyasamutpāda*) e sua pervasividade universal enquanto vazio de qualquer substancialidade. No *Mahāhatthipādopamāssutta* (*Grande Sermão sobre o Símile da Pegada do Elefante*), o Buda afirma: “Aquele que realiza o *dharma* realiza o *pratītyasamutpāda* e aquele que realiza o *pratītyasamutpāda* realiza o *dharma*”.⁴ Também *Suññalokasutta* (*Sermão do Universo Vazio*) ele afirma: “Vazio (*suñña*) é o mundo. É vazio porque é vazio de essência e de tudo o que a ela pertence.”⁵

Em sua crítica à tradição *sarvāstivāda*, Nāgārjuna sustenta que as entidades supostamente elementais são, na realidade, analisáveis em fatores ulteriores. O caráter de reciprocidade constitutiva de todos os conceitos (*anyonya-prajñāpti*), que sempre envolveria, no limite, a interdependência dialética de um objeto e de um sujeito, de um agente e de um paciente, impediria a possibilidade de postulação de qualquer entidade possuidora de *svabhāva*, i.e., de substancialidade ou essência. Por exemplo, o conceito de “forma” (*rūpa*) tido pelos *sarvāstivādins* como fator incondicional que subsumiria a aparição da água enquanto fenômeno, seria ele mesmo algo analisável em fatores ulteriores tais como o conceito de “causa eficiente” (*kāraṇa*). Com isso, Nāgārjuna postula o caráter eminentemente *prajñāpati*, i.e, convencional e linguístico-designativo, de toda a realidade.

A rejeição de *dravya-sat* e a afirmação do caráter *prajñāpti* de toda a realidade fenomênica e de todos os *dharma*s elementais – donde a caracterização da escola como *prajñāptivāda* – obriga a uma revisão de sentido do par dicotômico *samvṛtilparamārtha*. Ao invés de uma dicotomia de realidade – impermanente/permanente –, *samvṛtilparamārtha* passa a constituir, no contexto crítico de Nāgārjuna, uma

⁴ “yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati. yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passatīti”. (*SUTTA PIṬAKA*, Majjhima Nikāya 28) Esta e as demais traduções de originais em sânscrito e páli incluídas neste artigo foram feitas pelo autor.

⁵ “Yasmā ca kho ānanda, suññaṃ attena vā attaniyena vā, tasmā suñño lokoti vuccati.” (*SUTTA PIṬAKA*, Saṃyutta Nikāya 35.85)

dicotomia epistemológica apta a designar dois níveis de sentido coexistindo numa mesma realidade fenomênica (*prajñāpti*) ou, no entendimento de Tsongkhapa em sua obra *O Oceano da Reflexão Racional: Grande Comentário ao Mūlamadhyamakakārikā de Nāgārjuna*, “two epistemic isolates (or ‘natures’) of a single given phenomenon”⁶, hierarquicamente dispostos: *saṃvṛti-satya* designa o nível de sentido que oculta a natureza vazia da realidade, i.e., sua originação interdependente, e que é marcada por uma disposição à “invenção metafísica”, à projeção errônea do substancial/essencial no insubstancial/convencional, do permanente no impermanente; *paramārtha-satya* designa o nível de sentido que é, ele mesmo, a realização da natureza vazia dos fenômenos, a realidade tal como ela é (*tathatā*). Em outras palavras, como explica Candrakīrti em seu comentário ao MMK intitulado *Prasannapadā (Exposição Lúcida sobre o Caminho do Meio)*: *saṃvṛti-satya* é o nível de sentido que oculta a convencionalismo como tal, enquanto que *paramārtha-satya* é o nível de sentido que a revela.⁷ Em outras palavras, “*paramārtha-satya* é a visão clara da ‘atualidade’ de *saṃvṛti*, i.e., é *saṃvṛti* em sua transparência”.⁸

Considerando o caráter inerente de constitutividade fenomênica do princípio de originação interdependente (*pratītyasamutpāda*), a realização plena deste último enquanto *paramārtha-satya* é, ela mesma, a realização do *nirvāṇa*, i.e., a resolução definitiva da problemática do sofrimento. Com efeito, só ela é capaz de dirimir o erro que está na raiz de todo o sofrimento, a saber, o erro das superposições ilegítimas (*samāropal adyaropa*) mediante as quais, nas palavras de Nāgārjuna, o que é insubstancial (*śūnya*) aparece como substancial (*ātman*). Portanto, como afirma Dungen ecoando os ensinamentos de Tsongkhapa, “o objeto de negação (dos ensinamentos do Buda) não é a convencionalismo enquanto tal, mas a instanciação substancializadora dos fenômenos, ou, o que é mesmo, o desconhecimento da originação interdependente dos fenômenos e a crença em sua existência independente e autônoma, i.e., como fenômenos independentes dotados de natureza própria (*svabhāva*).”⁹

Portanto, os ensinamentos do Buda que propiciam a eliminação do erro (*saṃvṛti*) que oculta a realidade imediata (*paramārtha*) são, eles mesmos, uma forma de reflexão racional de caráter eliminatório cujo resultado (residual) é o *nirvāṇa*. Em outras palavras, a comprovação da eficácia do *modelo argumentativo* dá-se com a resolução imediata do problema do sofrimento. Com isso, a razão soteriológica de Nāgārjuna/Buda constitui um caso *sui generis*: ela é tanto uma forma de racionalidade ditada pelos princípios universais da discursividade lógica quanto uma operação mental

⁶ W. DUNGEN, *Studies in Buddhadharma*.

⁷ CANDRAKĪRTĪ, *Prasannapadā*, X.

⁸ D. LUSTHAUS, *Buddhist Phenomenology*, p.231.

⁹ W. DUNGEN, *Studies in Buddhadharma*.

que conduz, de forma direta e imediata, à realização de *paramārtha-satya* enquanto *nirvāṇa*, i.e., enquanto algo que transcende toda e qualquer discriminação linguístico-conceitual (*nirvikalpa*).¹⁰ Em decorrência de sua eterna presença enquanto “natureza búdica” (*buddha-dhātu*), *paramārtha-satya* deverá “ser realizada por cada um de nós” (*pratyātmavedya*).¹¹

A exegese e a hermenêutica das duas verdades no Mūlamādhyamaka-Kārikā

Analisemos agora, à luz dos versos do capítulo XXIV do MMK, o *modus operandi* da razão soteriológica de Nāgārjuna/Buda. Começemos pelo famoso verso 8: *Os ensinamentos dos Budas sobre o dharma estão baseados (fundados) em duas verdades: a verdade convencional (saṃvṛti-satya) e a verdade suprema (paramārtha-satya)*.¹²

Vejamoinicialmente o contexto. A frase é uma resposta à perplexidade do interlocutor com relação à doutrina do vazio (*śūnyatā*), que lhe parece contradizer as Quatro Nobres Verdades (*catvāri āryasatyāni*) enunciadas pelo Buda. A perplexidade do interlocutor não decorre da maior ou menor complexidade de uma ou de outra (das doutrinas búdicas) mas de uma aparente contradição entre ambas. Em resposta, Nāgārjuna acusa seu interlocutor de não entender os objetivos de *śūnyatā* (*śūnyatā-prayojanā*), i.e., sua funcionalidade no contexto da argumentação. É, portanto, no intuito de explicar seu *modus operandi* – e, por extensão, o *modus operandi* de todas as doutrinas budistas – que Nāgārjuna faz recurso à “doutrina das duas verdades”. Fica claro, com isso, que a referência ao par dicotômico *saṃvṛti-satya/paramārtha-satya* –, fazendo eco de terminologia corrente em sua época, como vimos acima – está exclusivamente comprometida com a explicação da funcionalidade dos ensinamentos do Buda, i.e, dos ensinamentos de caráter soteriológico.

Decorre do acima exposto que a hipótese de se ler o verso 8 significando: “os Budas ensinam que existem duas verdades...” é insustentável. Com efeito, a “doutrina das duas verdades” (*dve satye*) não é uma invenção do Buda ou de Nāgārjuna, mas constitui, ao invés, uma doutrina pan-indiana que aponta, com pluralidade de matizes, para uma dupla dimensão da Verdade e seus registros linguísticos: existe, por um lado, uma verdade convencional visando a consecução de objetivos mundanos e, por outro, uma verdade suprema visando a consecução de objetivos soteriológicos. Ora, a menção de

¹⁰ “aparapratyayam śāntam prapañcitam / nirvikalpam anānārtham etad tattvasya lakṣaṇam.” (“não condicionalmente relacionada com qualquer outra entidade, dotada de quietude, livre das obsessões, sem discriminações nem diferenciações: são estas as características da realidade [*tattva*]”). (NĀGĀRJUNA MMK, XVIII.9, p. 270)

¹¹ A. MAITREYA, Ratnagotravibhāga, II. 9, p.163.

¹² “dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharma deśanā/ lokasaṃṛtisatyam ca satyam ca paramārthaḥ.” (NĀGĀRJUNA MMK, XXIV.8, p.331)

Nāgārjuna a *saṃvṛti-satya* no verso acima citado não tem por objetivo precípua ressaltar esse sentido primário – i.e., verdade válida para a realização de objetivos mundanos -, mas, ao invés, apontar para um sentido derivado que envolve sua instrumentalização especial visando *paramārtha-satya*, i.e., os desígnios soteriológicos que condicionam todos os ensinamentos do Buda.

Por outro lado, descarta-se também a hipótese de se ler o verso 8 como significando que existem duas classes de ensinamentos do Buda, uma exclusivamente baseada em *saṃvṛti-satya* e outra exclusivamente baseada em *paramārtha-satya*. Com já ressaltado acima, o contexto budista da tradição *abhidārmica* fazia coincidir a verdade última (*paramārtha*) com os *dharmas* elementais, entidades eternas substanciais (*dravyasaṅgha*) em cujo conhecimento se alcançava a superação do sofrimento. Ora, a crítica de Nāgārjuna à pretensa substancialidade dos *dharmas* elementais proscree a possibilidade de uma reificação linguística da verdade suprema, tornando o universo da linguagem um domínio inescapável da presença da verdade convencional (*saṃvṛti*). É aqui que entra a motivação do discurso do Buda: numa dimensão linguística marcada pelo convencionalismo, como ensinar a verdade suprema, metalinguística? Sua resposta é a de que todo e qualquer ensinamento do Buda possui esta dupla dimensão: é convencionalismo inspirado pela verdade suprema. Isso porque, enquanto ser iluminado preocupado exclusivamente com questões soteriológicas, todos os ensinamentos do Buda procedem, i.e., tem sua origem e fundamentação na condição de *paramārtha*, i.e., *nirvāṇa*, e, ainda assim, veiculam-se, necessariamente, através da linguagem convencional do cotidiano (*saṃvṛti*). No verso 10, Nāgārjuna afirma peremptoriamente que “não é possível ensinar *paramārtha-satya* sem fazer recurso ao *saṃvṛti-satya*. Sem a realização do *paramārtha-satya*, o *nirvāṇa* não é alcançado”.¹³

À luz do capítulo XXIV, e em particular os versos de 7 a 22, apresento, agora, minha interpretação do verso 8. Para tanto, é necessário avançar uma consideração de caráter filológico. A palavra *samupāśrītya* tem sido objeto recorrente de escrutínio. Além do sentido primário de “baseado em”, mais comumente denotado pelo cognato *upāśrītya*, quer me parecer que a presença do prefixo *saṃ* – cujo sentido é o de “combinação”, “conjunção” - confere à palavra um elemento semântico adicional de grande importância. Com isso, o embasamento proposto por Nāgārjuna teria como substrato uma combinação das duas verdades. A tradução final ficaria então: *Os ensinamentos dos Budas sobre o dharma estão baseados em (uma ação conjunta das) duas verdades: a verdade convencional (saṃvṛti-satya) e a verdade suprema (paramārtha-satya)*.¹⁴

¹³ “vyavahāram anāśrītya paramārtho na deśyate / paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate” (NĀGĀRJUNA MMK, XXIV.10, p.333)

¹⁴ Ao traduzir essa passagem do MMK, Radhika Herzberger e Hans G. Herzberger incluem, de forma eminente e inequívoca, a palavra “simultaneamente”: “The Buddhas’ teaching of their doctrine takes

Fica claro que, do ponto de vista filológico, essa leitura é apenas uma das leituras possíveis, não excluindo as alternativas mencionadas nos parágrafos 10 e 11 acima, que foram, entretanto, abandonadas por motivos de conteúdo e de coerência intertextual. A leitura acima sustentada postula que os todos os ensinamentos do Buda possuem como característica única o fato de combinarem e articularem, de forma *sui generis*, *saṃvṛti-satya* e *paramārtha-satya*.¹⁵ Em outras palavras, os ensinamentos do Buda constituem - e só por isso se definem enquanto tal - uma reorientação, uma ressignificação, uma "subversão", uma expansão do sentido originário de *saṃvṛtisatya* a partir das determinações do nível meta-conceptual de *paramārtha-satya*. Tal reorientação constitui uma instrumentalização atípica, extraordinária, não usual de *saṃvṛti-satya*, marcada por um duplo movimento: (i) trata-se de instrumentalização habilmente manipulada por um ser na plenitude de sua realização (*buda/bodhisattva*) e (ii) que é, ela mesma, uma adequação às especificidades e aos propósitos soteriológicos dos aspirantes ao *nirvāṇa*.

As duas verdades e a operacionalidade do *Upāya*

Em suma, todo o ensinamento dos Budas trata, assim, de uma combinação das duas verdades que são adequadas, de forma soteriológicamente eficaz, a situações pedagógicas específicas tanto vertical (etapas gradativas) quanto horizontalmente (diferente tipos de personalidade) envolvendo, necessariamente, contextos dialógicos entre mestre e discípulo. É essa combinação das duas verdades no contexto de uma proposta pedagógica de caráter soteriológico que define propriamente a natureza de um *upāya*. Como afirma genialmente Candrakīrti no *Madhyamakāvatāra*: "*Saṃvṛti (upāya-bhūta)* é o meio, *paramārtha* é fim (*upeya-bhūta*)".¹⁶ *Upāya* é, precisamente, esse ensinamento: (i) por vezes é conceito; (ii) por vezes, articulação de conceitos na forma de um argumento; (iii) e, em sua acepção mais exata, é articulação sistemática e existencialmente adequada de uma pluralidade de argumentos (*upadésal desānā*). Na linguagem do MMK, o termo não possui ainda o sentido técnico decisivo que vai posteriormente assumir no Mahāyana, como essencialidade mesma da palavra do Buda.

simultaneous refuge in two truths: the veiling truth of the world and a transcendental truth". (R. HERZBERGER & H. HERZBERGER, *Two Truths, or One?*, p.293)

¹⁵ As palavras de Daigan e Alicia Matsunada são emblemáticas: "*Saṃvṛti-satya* or conventional truth is inseparable from *paramārtha-satya* since it offers the mode by which the latter can be discursively presented. This means that there are not actually two truths but merely a single truth in its presentation. We cannot properly speak of a 'higher' and a lower truth or an inferior and a superior truth since both are interdependently related, as Hui-yuan wrote". (D. MATSUNAGA & A. MATSUNAGA, *The Concept of Upāya in Mahāyana Buddhist Philosophy*, p.61)

¹⁶ "upāyabhūtam vyavahārasatyam upeyabhūtam paramārthasatyam" (cit. in GAUDAPĀDA, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, p. 175)

Em outras palavras, *upāya(s)* são ensinamentos/argumentos/conceitos racionais (*saṃvṛti-satya*) de caráter instrumental e não representativo/descritivo (*yukti*) que instigam à realização de *paramārtha-satya*. Medida pelos resultados a que conduzem (*nirvāṇa*) e não por uma causalidade positiva, como é caso dos meios de conhecimento (*pramāṇas*) de *saṃvṛti-satya* – a saber, percepção e inferência –, as palavras *upāyakas* de todos os Budas (*buddhavacana*) constituem, na afirmação de Candrakīrti, uma instrumentalidade de natureza semelhante a uma *pramāṇa* ainda que de operacionalidade bem distinta. Diz ele: “os sábios afirmam que as palavras dos Budas, dos Iluminados, são, plenamente, um meio de conhecimento (*pramāṇa*)”.¹⁷ O mesmo sentido será usado por Dharmakīrti no capítulo intitulado “Pramāṇasiddhi” de sua obra máxima, o *Pramāṇavārttika*: os ensinamentos do Buda possuem o caráter de autoridade autônoma (*pramāṇatā*)¹⁸, fato ratificado pelas múltiplas referências às chamadas “três *pramāṇas*” (*pramāṇatraya*) no comentário de sua própria autoria intitulado *Pramāṇavārttika-Svavṛtti*.¹⁹

Se a crítica de Nāgārjuna ao *abhidharma sarvāstivāda* derruba a pretensão de fazer corresponder “a doutrina das duas verdades” a dois níveis de realidade, a postulação de Candrakīrti e Tsongkhapa de uma correspondência da mesma a dois níveis epistemológicos, ou de sentido, exige, na realização do nível *paramārtha*, um encaminhamento processual muito peculiar: a epistemologia de realização de *paramārtha* é, ela mesma, uma forma de utilização rigorosa e ao mesmo tempo subversiva (sistematicamente eliminatória) dos instrumentos lógicos de *saṃvṛti* enquanto pedagogia soteriológica.²⁰ Essa ação combinada das duas verdades é, portanto, o sentido último da palavra *upāya*, na condição de “discurso de verdade” do Buda (*buddhavacana*).

A estrutura da pedagogia soteriológica de instrumentalização de *saṃvṛti-satya* visando a realização de *paramārtha-satya* envolve a infusão do espírito deste último no plano *saṃvṛti*. Se, como vimos acima com Tsongkhapa, o componente *saṃvṛti* de toda a realidade fenomênica pressupõe a disposição natural para a “invenção metafísica”

¹⁷ “ata eva buddhānāmeva bhagavatāṃ vacanaṃ pramāṇamityupavarṇayanti vicakṣaṇāḥ” (CANDRAKĪRTI *Prasannapadā*, MXVII). Ver, nesse contexto, o artigo de L. SHENGAI, Candrakīrti’s Āgama: A Study of the Concept and Uses of Scripture in Classical Indian Buddhism.

¹⁸ “tadvat pramāṇam bhagavān abhūtavivṛttaye / bhūtoktiḥ, sādhanāpekṣā tato yuktā pramāṇatā”. (“sendo o Buda um meio de conhecimento correto/eficaz, o epíteto ‘bhuta’ serve para evitar a ideia de não originação; assim, ainda que dependente de instrumentos, o caráter de autoridade [das palavras] do Buda está justificado.”) (DHARMAKĪRTI. *Pramāṇavārttika*, 2.282, p. 134)

¹⁹ D. RUEGG, *Pramanabuta, Pramana(bhuta)-Purusa, Pratyaksdharman and Saksatkrtadharman as Epithets of the Rsi, Acarya and Tathagata in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts*, pp. 305-306.

²⁰ S. THAKCHOE, *The Two Truths Debate: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way*, pp. 156-164.

(*svabhāva/svalakṣaṇa/svarūpa*), para a projeção ilegítima do substancial/essencial no insubstancial/convencional, do permanente no impermanente, a infusão do espírito de *paramārtha-satya* envolve processualmente a desconstrução sistemática dessas disposições, ou, nas palavras de Nāgārjuna, a eliminação sistemática das obsessões (*prapañcopaśama*).²¹ E, uma vez que as “metafísicas do cotidiano”, fonte de todo o sofrimento, são, elas mesmas, elaborações *saṃvṛtianas* em sintonia com as regras da lógica que lá prevalecem, o processo desconstrução sistemática assume o caráter de um desdizer racional que segue precisamente as mesmas regras, usadas agora num sentido reverso ou refutatório.

A desconstrução é um procedimento apofático de caráter racional em estrita observância às regras da lógica e que possui duas características fundamentais: (i) é de eficácia localizada, já que não incide sobre meros construtos “teóricos”, mas sobre construtos constitutivos de modos de estar no mundo, i.e., sobre os *apegos* constitutivos das individualidades existencializadas; (ii) sua processualística e seu *modus operandi* não coincidem pontualmente, portanto, com a negação proposicional. Em outras palavras, ao invés de um mero juízo sentencial, a desconstrução eliminatória trata de uma instrumentalização da linguagem enquanto *resolução*, enquanto *decisão*. Essa eficácia *prática, transformativa*, que é inerente a toda a de construção eliminatória, apoia-se, substantivamente, no recurso formal tanto às proposições positivas quanto às proposições negativas. Estas últimas, a saber, as proposições positivas e negativas, cuja aplicabilidade epistemológica originária se vincula eminentemente a *saṃvṛtī*, são alvo de uma subversão funcional de modo a cumprir os desígnios extraordinários da desconstrução eliminativa visando *paramārtha*.

Por exemplo, a refutação da ideia de corpo (*śarīra*) como coextensiva ao “eu” individual pode ser realizada com a afirmação argumentativa dos fatores condicionantes que a engendram, dentre os quais, por exemplo, a ideia positiva de “mente” ou “disposições kármicas” (*samskāra*). Neste caso, a ideia de mente desempenha uma funcionalidade *paramártica* pelo fato de promover a superação do apego ao corpo, ainda que do ponto de vista meramente proposicional ela envolva a afirmação *saṃvṛtiana* de uma existência positiva (*samskāra*).

Conversamente, as proposições negativas de caráter pontual têm como condição de sentido *saṃvṛtiano* a aceitação implícita da existencialidade reificante da qualidade ou entidade negada. É o que, na tradição epistemológica indiana, se denomina de negação implicativa (*paryudāsa pariśedha*). Portanto, seu potencial refutatório/eliminatório (*paramārthico*) envolve, necessária e formalmente, um resquício *saṃvṛtiano* de positividade metafísica. Por outro lado, enxergar nos ensinamentos búdicos um somatório aleatório de proposições *saṃvṛtianas* de negação simples (*prasajya pariśedha*),

²¹ NĀGĀRJUNA, MMK, Maṅgalācāraṇam, p.101.

i.e., negações que não implicam qualquer fundamento positivo como condição da própria negação, equivale a uma formulação propositiva totalizante do tipo “nada existe”, que, além de ineficaz por sua dissociação com construtos existencialmente localizados, traz consigo o perigo de uma metafísica negativa, i.e., do niilismo. É importante ter sempre em mente que a de construção eliminativa dos Budas não é uma de construção de coisas, de realidades, mas uma de construção dos erros sobre as mesmas que se expressam na forma de apegos.

Portanto, a pedagogia desconstrutivista dos Budas (*upāya*) constitui uma sucessão articulada de afirmações/negações proposicionais *saṃvṛtīyānaḥ*, cada uma das quais imbuída de um poder eliminatório, *paramārthico*, que é razão última de sua instrumentalização. Que esse procedimento envolva sempre níveis de reificação, de reconstrução instrumental e provisória, isso é parte integrante do processo. Como explica Candrakīrti: *Como pode haver transmissão e ensinamento do dharma se (este) é inexprimível? É através da superimposição (samāropa) de ideias sobre a realidade – ela mesmo inexpressível (anakṣara) - que esta pode ser ensinada.*²²

Esse princípio operacional de uma sucessão pedagogicamente concatenada de superimposições (*samāropal adhyāropa*) e retrações (*apakarṣaṇal apavāda*) está magnificamente descrito no capítulo 2 do *Laṅkāvatāra Sūtra*.²³ Trata-se, na linguagem de Candrakīrti, de um procedimento mediante o qual o permanente é superimposto no impermanente, seguido do impermanente superimposto no permanente. É essa leitura que Candrakīrti faz dos próprios ensinamentos contidos no MMK, de seu mestre Nāgārjuna.²⁴ Sua eficácia conclusiva, seu “argumento final”, exige uma situação limite em que o instrumento de superimposição eliminativa é, ele mesmo, eliminado pelo agenciamento simultâneo do fator sendo eliminado.

²² “anakṣarasya dharmasya śrutiḥ kā deśanā ca kā / śruyate deśyate cāpi samāropādanakṣarah”. (CANDRAKĪRTI, *Prasannapadā*, MXV)

²³ “Etaddhi mahāmate śūnyatānutpādādvayaniḥsvabhāvalakṣaṇam sarvabuddhānām sarvasūtrāntagatam yatra kvacitsūtrānte ‘yamevārtho vibhāvayitavyaḥ / eṣa hi mahāmate sūtrāntaḥ sarvasattvāśayadeśanārthavyabhicāraṇī na sā tattvapratyavasthānakathā.” (“esses [ensinamentos] sobre a vacuidade, não nascimento, não dualidade e não substancialidade estão presentes em todos os sutras de todos os Budas. Entretanto, Mahamati, os *sūtras* são ensinamentos em conformidade com as disposições [específicas] de cada ser e, com isso, distinguem-se do sentido [verdadeiro]: não são proposições de [representação] da verdade.”) (*LAṅKĀVATĀRA SŪTRA* II.138, p. 77)

²⁴ “tasmādanutpannā bhāvā ityevaṃ tāvadviparītasvarūpādhyāropapratipakṣeṇa prathamaprakaraṇārambhaḥ | idānīm kvacidyāḥ kaścidviśeṣo ‘dhyāropitaḥ, tadviśeṣāpākaraṇārthaṃ śeṣaprakaraṇārambhaḥ”. (“assim, quando no primeiro capítulo se diz que as entidades não surgem de uma tal e tal maneira, isso foi escrito para contrapor a falsa atribuição de naturezas intrínsecas. Os capítulos subsequentes foram escritos para eliminar todas as demais distinções superimpostas, onde quer que elas ocorram.”) (CANDRAKĪRTI, *Prasannapadā*, XIX)

A desconstrução eliminativa do método *Samāropa-Apavāda*

A desconstrução eliminativa consiste, portanto, numa *dinâmica de proposições* que se manifesta na forma de um diálogo entre mestre e discípulo. Nela, o caráter sentencial originário (*saṃ vṛti*) das proposições é sacrificado em prol da lógica semântica inerente (*paramārtha*) ao processo de superimposição-retração acima descrito (*samāropa-apavāda*). Os ensinamentos dos Budas não são doutrinas, mas um contínuo desdizer localizado de apegos. O fundamento desse método de gradação eliminativa enquanto uma “pedagogia por meio de superimposições”²⁵ encontra-se no MMK da Nāgārjuna: “Tudo (isto) é real e irreal; real ainda que, de fato, irreal; e irreal ainda que, de fato, real: este é o (método de) ensinamento do Buda.”²⁶

É esse o papel supremo do método tetralema (*catuskoṭi*) como correlato operacional último da chamada “redução ao absurdo” (*prasaṅga*). A ênfase dessa expressão num processo de refutação diletante tem obscurecido a propositivação afirmativa desse processo. Com efeito, como explica Raghunatha Pandeya, a palavra *prasaṅga* envolve o sentido mais amplo de uma tarefa específica em cujo cumprimento se dá o “despertar”, o “surgimento” de uma outra tarefa.²⁷ Em outras palavras, o processo eliminatório das obsessões de *saṃ vṛti*, i.e, dos véus que encobrem a ignorância, abre-se, necessária, espontânea e imediatamente, para a realização da vacuidade (*śūnyatā*) que incondicionalmente molda a natureza da realidade enquanto *pratītyasamutpāda*.

Muito além de uma mera refutação de teses contrárias, *prasaṅga* constitui, portanto, um processo de denúncia de nossas próprias obsessões. A evidenciação exemplar da necessidade precípua do recurso à verdade convencional (*saṃ vṛti-satya*) no processo de pedagogia da verdade suprema (*paramārtha-satya*) está presente na obra *Mūlamadhyamākāloka* (*A Iluminação do Caminho do Meio*) de Kamalāsīla através do que denominaria de *instrumentalização reversa* das *pramāṇas* empíricas ou *saṃ vṛtīyanas* (a saber, percepção e inferência). Sua lógica desconstrutiva, ao invés de uma subversão da própria lógica, opera rigorosamente desconstruindo realidades (convencionais) de apego através de uma evidenciação sistemática, em cada uma das *pramāṇas* empíricas, da não apreensão (*anupalabdhi*) de substancialidade, i.e, das marcas indelévels de originação interdependente e vacuidade.

Fica claro, do acima exposto, que somente o *nirvāṇa*, i.e, a realização da natureza vazia dos fenômenos enquanto tal, do convencionalismo enquanto tal, da realidade tal como ela é (*tathātā*), atesta a conclusão do argumento soteriológico. Em outras palavras,

²⁵ M. TSONDRU, *Ornament of Reason: The Great Commentary to Nagarjuna's Root of the Middle Way*, pp. 577-578.

²⁶ “sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyaṃ eva ca/ naivātathyaṃ naiva tathyaṃ etad budhānuśāsnaṃ.” (NĀGĀRJUNA MMK, XVIII.8, p. 269)

²⁷ PANDEY in NĀGĀRJUNA, *Mūlamadhyamaka-Kārikā*, Introdução, xv.

não há conclusão (*pratijñā*) no plano da linguagem. Os diversos momentos linguísticos que constituem, na sua totalidade, o ensinamento budista, não têm validade *per se*, são meros conceitos instrumentais, que deverão, no limite, ser descartados. O que lhes garante eficácia soteriológica é sua participação combinada numa dinâmica sistemática, num *processo* de *articulação* dialógica de caráter eliminatório. Assim sendo, nem as proposições positivas, nem as proposições negativas, tomadas separadamente, constituem a “doutrina” de Nāgārjuna, o nível *paramārthico* da realidade.

O perigo dessa ocorrência é manifesto em dois eventos potenciais de postulação dos dois extremos metafísicos: (i) quando se assumem preferências ontológicas pelas proposições positivas, corre-se o risco do eternalismo (*śāśvatavāda*); quando se assumem preferências ontológicas pelas proposições negativas, corre-se o risco do niilismo (*ucchedavāda*). A advertência de Nāgārjuna evocando as palavras do Buda do Kaccāyanagottasutta (Sermão para Kaccāyanagotta)²⁸ é peremptória: “Em advertência a Kātyāyana²⁹, o Buda rejeitou as duas teorias, a saber, “tudo existe” (*astitva*) e “nada existe” (*nāstitva*).³⁰ A perspectiva crítica da filosofia ocidental moderna, produtora incorrigível de metafísicas que não guardam qualquer conexão, ou o fazem só muito indiretamente, com a problemática do sofrimento, tende a incorrer nessa armadilha, tamanha é dificuldade de compreensão do sentido ao mesmo tempo racional e instrumental do *upāya*.

A tendência mais acentuada de reificação das proposições negativas (niilismo) como a “doutrina de Nāgārjuna/Buda” decorre de uma aparente e circunstancial similaridade entre (i) a negação propositiva (juízo) e (ii) a eliminação de erros existencialmente constitutivos (processo). Nasce daí uma sugestibilidade importante que só pode ser adequadamente compreendida e utilizada (*upāya*) pelo mestre. As “doutrinas” formalmente negativas, tais como a “vacuidade universal”, apresentam uma “dissimilaridade aparente explícita” com relação ao mundo justamente porque o negam, pontualmente ou *in toto*. Já vimos que a negação proposicional contém (i) uma afirmação implícita da substancialidade do ser negado ou (ii) uma negação universal de toda a realidade, e que, portanto, retém seu caráter afirmativo ou niilista,

²⁸ “Sabbamatthīti kho kaccāna, ayameko anto. Sabbam natthīti ayam dutiyo anto. Ete te kaccāna ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti.” [“Tudo existe. Esse é um extremo. Nada existe. Esse é o outro extremo. Ao evitar esses dois extremos, o Tathagata (Buda) ensina que o *dharma* é o caminho do meio.” (SUTTA PIṬAKA, Saṃyutta Nikāya 12.15)]

²⁹ Kātyāyana é o original em sânscrito do nome próprio Kaccāyana em páli.

³⁰ “Kātyāyanāvavāde cātīti nāstīti cobhayaṃ / pratiśiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā”. (NĀGĀRJUNA MMK, XV.7, p. 232)

respectivamente. São, portanto, formalmente *saṃvṛti*.³¹ Sua instrumentalização *paramārthiana* opera enfatizando sua eficácia enquanto *método* de desconstrução ao invés de doutrina: “a vacuidade é um processo de eliminação de todas as doutrinas (*dr̥ṣṭi*)”.³² Trata-se de um contínuo esvaziar-se ao invés de um “vazio/vacuidade” substantivo. Sempre que há o perigo do método ser tomado pela “doutrina”, Nāgārjuna joga o primeiro (método) contra o último (a doutrina), promovendo o esvaziamento do vazio e afirmando que vacuidade é ela mesma vazia: *Afirmamos que a originação interdependente (pratītyasamutpāda) é (o que chamamos de) vacuidade (śūnyatā). Ora, isso (a saber, a vacuidade) é (também) dependente de convenção (prajñāpti). Esse é Caminho do Meio (madhyamā)*.³³

Considerações finais

Em síntese, todas as doutrinas instrumentais do Buda (*upāya*) constituem uma combinação, peculiarmente conduzida pelo mestre, de *saṃvṛti* e *paramārtha*. O que lhes assegura o caráter *paramārthico* sob a capa formal de um discurso *saṃvṛtiano* é a sugestionabilidade de um esvaziar-se, enquanto aplicação sistemática de um método (*samāropa-apavāda*) de desconstrução de erros existencialmente constitutivos, fazendo recurso tanto a proposições positivas quanto negativas.

Para concluir: o Buda não fala jamais sobre o Ser, para usar um termo da ontologia ocidental. Seu discurso trata, ao invés disso, da desconstrução das superimposições/encobrimentos do Ser. Para tanto, usa o recurso do caminho de reversão lógica dessa mesma lógica que as construiu. Em outras palavras, a desconstrução dos erros existencialmente experienciados é, ela mesma, a prática soteriológica, o puro pensar dialógico sem qualquer instante referencial externo, rigorosamente lógico, e “conclusivo” apenas no *nirvāṇa*, i.e., na condição de irradiação, livre de obstáculos, do brilho do conhecimento último (*prajñā*) que jamais deixou de estar presente. A ação profilática da razão é, portanto, tudo o que operacionalmente se faz necessário para a realização de *paramārtha satya*, já que os erros a serem removidos são tudo o que impede a realização do Ser.

Não trata essa razão, portanto, (1) nem de uma instigação à “suspensão do juízo” enquanto trampolim para alguma experiência transcendental (2) nem de uma linguagem metafórica a demandar, indiretamente, um referencial transcendental. Trata,

³¹ Coerentemente, Candrakīrti, ao refutar a acusação de que o sentido da vacuidade seria “não existência”, considera a propositura da não existência como *samāropa* ao invés de *apavāda*. (G. NAGAO, *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding*, p. 354)

³² “śūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ” (NĀGĀRJUNA MMK, XIII. 8, p. 223)

³³ “yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe/ sā prajñāptir upādāya pratipad saiva madhyamā”. (NĀGĀRJUNA MMM, XXIV.18, p. 339). Ver, ainda, o comentário de Candrakīrti, *Prasannapadā*, que confere à de-substancialização da vacuidade uma sofisticação ímpar.

sim, de um deixar ser a Realidade “tal como ela é” (*tathatā*), da realização da vacuidade do *prattiyasamupāda*, i.e, do convencionalismo enquanto tal. O corolário de Nāgārjuna, que poderíamos considerar como comentário sintético às proposições do *Prajñā Paramita Hr̥daya Sūtra*³⁴, é assim expresso: *Não há nada que distinga a condição mundana (saṃsāra) da condição de realização (nirvāṇa). Não há nada que distinga a condição de realização (nirvāṇa) da condição mundana (saṃsāra).*³⁵

Referências Bibliográficas

(1) Literatura antiga e clássica

CANDRAKĪRTI. *Prasannapadā*. (original em sânscrito).

<grettil.sub.uni-goettingen.de/grettil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/canprasu.htm>, 1960. Acessado em 10/11/2012.

CANDRAKĪRTI. *Madhyamakāvātara & Madhyamakavatarabhāṣya: Introduction to the Middle Way*. (tradução em inglês do original sânscrito: Padmakara Translation Group). Boston: Shambala, 2002.

DHARMAKĪRTI. *Pramāṇavārttika*. (original em sânscrito e tradução em inglês de Satkari Mookerjee). Patna: Nava Nalanda Mahavihara, 1964.

GAUDAPĀDA. *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*. (original em sânscrito e tradução em inglês de Vidhushekhara Bhattacharya). New Delhi: Motilal Banarsidass, 1943.

KAMALĀŚĪLA. *Mūlamadhyamakāloka*. (tradução em inglês do original sânscrito de Ryusei Keira). In KEIRA, Ryusei. *Madhyamika and Epistemology A Study of Kamasila's Mehtod for Proving the Voideness of All Dharmas*. Wien: Universitat Wien.

³⁴ “ārya-avalokiteśvaro bodhisattvo gambhīrāṃ prajñāpāramitā-caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma / pañca-skandhās tāṃśca svabhāvaśūnyān paśyati sma / iha śāriputra rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ, rūpān na pṛithak śūnyatā śūnyatāyā na pṛithag rūpaṃ, yad rūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṃ.” (“Envolto nas profundezas das práticas da perfeição da sabedoria, Avalokiteśvara concentrou-se nos cinco *skandhas* [agregados elementais] e compreendeu que eles eram vazios de natureza intrínseca. Olha aqui, Śāriputra, o vazio é a forma; e a forma não é senão o vazio. Separado da forma, não há vazio; e separado do vazio, não há forma. O vazio é [isso que chamamos de] forma, e forma é [isso que chamamos de] vazio”). (PRAJÑĀ PARAMITA HR̥DAYA SŪTRA s/d)

³⁵ “na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcit asti viśeṣaṇaṃ / na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcit asti viśeṣaṇaṃ” (NĀGĀRJUNA MMK, XXV.19, p. 365).

LANKĀVATARA SŪTRA. 1923. (original em sânscrito). Kyoto: Otani University Press, 2004.

LANĀVATĀRA SŪTRA. (original em sânscrito). Kyoto: Otani University Press, 1923.

MAITREYA, Arya. Ratnagotravibhāga. (tradução em inglês do original sânscrito de Jikido Takasaki). In *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Roma: Instituto Italiano Per il Medio ed Estremo Oriente, 1964.

NĀGĀRJUNA. *Mūlamadhyamaka-Kārikā*. (original em sânscrito). New Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

NĀGĀRJUNA. *Mūlamadhyamaka-Kārikā. The Philosophy of the Middle Way*. (original em sânscrito e tradução em inglês de David Kalupahana). New Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

PRAJÑĀ PARAMITA HRDAYA SŪTRA. s/d. (original em sânscrito)
<www.aci-la.org/ALLAUDIO/Sanskrit/DM_Sanskrit4/Sanskrit04-HeartSutra-deva-trans.pdf> Acessado em 10/11/2012.

SUTTA PIṬAKA. (sermões do Buda no original em pali).
<www.accesstoinsight.org/tipitaka/sutta.html>, 2010-2012. Acessado em 10/11/2012.

TSONGKHAPA. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mulamadhyamakakarika*. (tradução em inglês do original tibetano de Jan Garfield & Geshe Ngawang Samten). Oxford University Press, 2006.

(2) Literatura contemporânea

DUNGEN, Wim van den. Studies in Buddhadharma. On the Two Truths.
<www.sofiatopia.org/bodhi/two_truths.htm>, 2012. Acessado em 10/11/2012.

HERZBERGER, Radhika & HERZBERGER, Hans. Two Truths, or One?. In BILIMORIA, P. & MOHANTY, J. N. (org.). *Relativism, Suffering and Beyond: Essays*

in Memory of Bimal K. Matilal. New Delhi: Oxford University Press, 2003, p. 278-300.

LUSTHAUS, Dan. *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. London: Routledge, 2002.

MATSUNAGA, Daigan & MATSUNAGA, Alicia. The Concept of *Upāya* in Mahāyāna Buddhist Philosophy. In: *Japanese Journal of Religious Studies*, 1/1, March (1974): 51-72

NAGAO, Gadjin. *Wisdom, Compassion and the Search for Understanding*. Michigan: Institute for the Study of Buddhist Tradition, 2000.

RUEGG, D. Seyfort. Pramanabuta, Pramana(bhuta)-Purusa, Pratyaksdharman and Saksatkrtadharman as Epithets of the Rsi, Acarya and Tathagata in Grammatical, Epistemological and Madhyamaka Texts. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 57, Issue 02 (1994): 303-320.

SHENGAI LI. Candrakīrti's Āgama: A Study of the Concept and Uses of Scripture in Classical Indian Buddhism.
<depot.library.wisc.edu/repository/fedora/1711.dl:QNU5OBB2ULHON85/datastreams/REF/content>, 2012. Acessado em 10/11/2012.

THAKCHOE, Sonam. *The Two Truths Debate: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way*. Sommerville: Wisdom Publications, 2007.

TSONDRU, Mabja Jangchub. *Ornament of Reason: The Great Commentary to Nagarjuna's Root of the Middle Way*. (tradução em inglês do original tibetano por Dharmachakra Translation Committee). Ithaca: Snow Lion Publications, 2011.

WALSER, Joseph. *Nāgārjuna in Context: Mahayana Buddhism and Early Indian Culture*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2008.

WESTERHOFF, Jan. *Nagarjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. New York: Oxford University Press, 2009.

Recebido: 31/03/2013

Aprovado: 05/09/2013