Projeto de Pós-doutorado

Título: A Religião na Fenomenologia do espírito de Hegel ou a "soberania" do pós-kantismo entre Schelling e Hegel.

Supervisão: Profª Drª Maria Lúcia de Mello e Oliveira Cacciola

Aluno: Paulo Roberto Pinheiro da Silva

Nossa tese de Doutorado defendia que a Fenomenologia do espírito de Hegel é o ápice da especulação pós-kantiana empreendida pelo idealismo alemão. À partir dessa compreensão, podemos esboçar em pinceladas rápidas uma imagem da Fenomenologia. Ou seja, podemos afirmar que a Fenomenologia do espírito de Hegel é a passagem da especulação à partir de Kant (explícita em Fichte e velada em Schelling) em direção à originalidade e à especificidade do Hegel filósofo na Ciência da lógica e na Enciclopédia. Assim, os três primeiros capítulos da Fenomenologia (I- A certeza sensível ou: o Isto ou o "Visar"; II- A percepção ou: a coisa e a ilusão; III- Força e entendimento; fenômeno e mundo suprassensível) refazem a teoria da experiência de Kant, tal como se expressa na Analítica transcendental da Crítica da razão pura, ressaltando o aspecto real-idealista ou ideal-realista da experiência. Já no capítulo IV (A verdade da certeza de si mesmo), temos a reconstituição de um aspecto da Dialética transcendental da Crítica da razão pura de Kant, mas já com um outro sentido, ou seja, a consciência natural que, nos primeiros três capítulos, acreditava apenas melhorar e continuar a doutrina kantiana (A), em outros termos, a consciência natural que acreditava ser apenas um novo A (tal como Fichte considerava a si mesmo) se dá conta de forma violenta que é um B. O que era uma unidade oscilante entre a multiplicidade das categorias e a unidade da apercepção, nos três primeiros capítulos da Fenomenologia do espírito de Hegel, se torna a dicotomia entre um filósofo que não

pode mais acreditar ser apenas um novo A e o verdadeiro A. Essa pequena verdade em relação à formação de qualquer filósofo (ele nasce da emulação de uma filosofia anterior para se tornar uma contraposição contra essa mesma emulação) se reverte numa luta dentro da consciência entre uma parte dela (suprassumida de uma outra filosofia) que pretende apenas ser um A e uma outra parte que pretende "destronar" esse mesmo A que ela mesma é. Essa é a luta de vida e morte, em que a parte B é escravizada pelo mero pensamento de que ela poderia ser apenas a parte A. No capítulo V (Certeza e verdade da razão), não há mais aquela disputa, pois tanto o senhor quanto o escravo se mostram distantes e, em certa medida, reconciliados, mas, por outro lado, a consciência natural (escravizada) se dá conta que ela era apenas uma mera mosca (B) entre outras que foram atraídas e aprisionadas nesse leite (A). Nesse sentido, há como que uma igualdade estilhaçada e "pré-política" que se expressa como um mundo animal do espírito, em que ninguém tem mais direito do que o outro e em que cada um se defende de forma potencialmente "violenta" em relação a todo outro (as garras e as presas que permitem permanecer à parte). No capítulo VI (O espírito), o cenário muda, o senhor está morto, e o problema da sucessão exige uma outra figuração. Nesse sentido que devemos compreender a dicotomia entre a lei divina e lei humana, entre o "homem" e a "mulher". A lei divina impõe como obrigação, tal como Antígona em relação a seu pai, Édipo, e a seu irmão, Polinice, o sepultamento como forma de preservar o corpo morto do senhor da desagregação e do estilhaçamento indignos que a morte insepulta implica. Mas essa obrigação "feminina" (que coube a Fichte) não sai do âmbito da "família" e assim não pode pretender ascender ao âmbito da "sociedade", onde a lei humana predomina. Nesse sentido, há uma nova disputa entre os irmãos "homens" pelo direito de sair da família e ser o novo senhor. Assim, dentre aqueles Bs, alguns não pretendem deixar de ser B (Fichte como dissemos acima), ou seja, alguns pretendem apenas

glorificar o nome do senhor permanecendo no âmbito da família e outros disputam pelo direito de ser "homem" em sociedade, ou seja, pelo direito de ser o novo senhor (C). Assim, no capítulo do espírito, a dicotomia ressurge em outro termos. Um se torna senhor e herda toda a força destruidora do antigo senhor (a dissolução completa de todo ser outro), outro se defende do poder do "Senhor do mundo" por meio do poder econômico como prêmio de consolação por ter sido preterido na condução da "cidade".

Nesse ponto surge nossa questão. Os que pretenderam sair do âmbito da "família", ou seja, os que percebem que o para nós (lei divina como fundo da lei humana) deve ser ultrapassado ou suprassumido, são Schelling e Hegel. Dessa forma, acreditamos que eles são os "irmão" que se "contrapõe" - claro, é um Schelling suprassumido, tal como era um Fichte suprassumido (sem falar em Kant), pois essa contraposição é hegeliana e não de Fichte ou de Schelling.

Nossa intenção não é interpretar Kant ou Schelling (menos ainda, Fichte), mas sim fazer uso de alguns pontos desses para compreender o capítulo VII, entitulado Religião, na Fenomenologia do espírito de Hegel. Nesse sentido, nas palavras de Hegel:

> Nas figuras até agora [vistas], que se distinguiam em geral como *consciência, consciência de si, razão e espírito*, decerto já se apresentou também a *religião como consciência da essência absoluta* em geral - mas só do *ponto de vista da consciência*, que é consciente da essência absoluta. Contudo, naquelas formas não aparecia a essência absoluta *em si* e *para si* mesma, não aparecia a consciência de si do espírito.[1]

[1] Hegel, GWF **Fenomenologia do espírito**, trad. Paulo Menezes. Petrópolis-RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012. página 458 e **Phänomenologie des Geistes**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979. página 495. De agora em diante **FE: paginação da tradução/paginação da edição da Suhrkamp**.

Não se trata de uma compreensão dogmática da religião tal como aparece em Leibiniz ou em Espinoza, onde a liberdade ou é negada ou é apenas fruto de uma visão finita e limitada, mas sim de um processo de surgimento da consciência de si do espírito como essência absoluta. Não se trata, portanto, de uma teologia entendida num sentido tradicional, ou seja, como a ciência de um Deus exterior a que devemos nos submeter. Nesse sentido, não há como deixar de notar uma similitude com a Religião nos limites da razão de Kant:

> A moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para o observar. Pelo menos é culpa sua se nele se encontra uma tal necessidade a que por nada mais se pode então prestar auxílio; porque o que não procede dele mesmo e da sua liberdade não faculta compensação alguma para a deficiência da sua moralidade.[2]

Afirmação impressionante se levarmos em conta que ela é feita no final do século XVIII. A Lei moral é a essência de Religião que não precisa de nenhuma transcendência como a implicada pela ideia teológica nas filosofia dogmáticas. Claro, ela está de acordo com o Ideal da razão pura que se encontra na Dialética transcendental da Crítica da razão pura, onde aquela ideia teológica é apenas reguladora em relação às pretensões metafísicas da razão pura. Da mesa forma, essa afirmação serve para nuançarmos o papel daquela ideia na solução da Dialética da Crítica da razão prática e se aproxima da compreensão do sublime como um curto-circuito entre razão e imaginação (em especial no sublime dinâmico).

---

[2] Kant, I. **Religião nos limites da simples razão**, trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, **página 11** e **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Hamburg: Meiner Verlag, 2003, **página 3**. (de agora em dianjte RLSR: Páginação da tradução/paginação da edição alemão da Felix Meiner.

Na nota 31 da segunda seção da segunda parte, entitulada "Do direito da princípio mau ao domínio sobre o homem, e da luta de ambos os princípios entre si", nos diz Kant:

> Imaginar uma pessoa isenta da propensão inata para o mal como possível de tal modo que se faça nascer de uma mãe virgem é uma ideia da razão que se acomoda a um instinto, por assim dizer, moral difícil de explicar e que, todavia, também se não deve negar: pois consideramos a geração natural, já que não pode acontecer sem prazer sensual de ambas as partes e parece, no entanto, levar-nos (para a dignidade da humanidade) a um parentesco demasiado próximo com o universal gênero animal, como algo de que nos temos de envergonhar - representação que foi certamente a causa genuína da pretensa santidade do estado monacal - o que nos parece ser algo de imoral, de inconciliável com a perfeição de uma homem, apesar de tudo, enxertado na sua natureza e que, por isso, se transmite em herança à sua posteridade como uma disposição má.[3]

A religião da razão não precisa da figura de Deus como origem da sua boa ação, nem como consolo, nem como auxílio indevido (como receber por um serviço não realizado), mas apenas da pronta observância da lei moral, ou seja, pela observância do Imperativo categórico. Mas e os fins prático-teóricos, como os que indicam que meios utilizar em relação a uma objetivo a realizar? Como imperativo técnico, não pode fornecer a justificativa para sua própria realização. A decisão de transformar um remédio em um veneno não pode ser derivada da síntese da substância em comum de

[3] RLSR: nota 31, página 86/nota 1 da página 105. A contraposição de Schelling a essa afirmação da absurdidade da mitologia cristão por Kant, "fazer nascer de uma mãe virgem", fica evidente na seguinte passagem da Filosofia da arte: "Não podemos julgar até onde teria ido a influência particular de Cristo sem os acontecimentos posteriores. O que deu o supremo impulso a sua causa foi a última catástrofe de sua vida e o acontecimento, talvez sem precedente, de superar a morte na cruz e ressurgir vivo, um fato que é historicamente delírio querer explicar evasivamente como alegoria e, portanto, negar como fato, já que esse acontecimento único produziu toda a história do cristianismo" Schelling, F.W.J. **Filosofia da arte**, Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. página 86.

ambos, ou seja, esses imperativos técnicos devem ser medidos em relação a essa lei moral. O mal, então, é sempre a perversão da lei moral e não o seu contrário. Os imperativos técnicos não são a origem do mal, da mesma forma que se certificar da não animalidade do homem não é garantia de afastamento do mal. Isso já é, certamente - fazer como o próprio Kant afirma ser possível da Fundamentação da metafísica dos costumes - colocar as sagradas escrituras em relação à lei moral. Dessa forma, segundo a citação acima, para estar de acordo com a Religião da razão, não há necessidade *daquilo que nada de maior pode ser pensado* e nem da mitologia do nascimento assexuado como forma de preservação em relação a animalidade. Por isso, segundo Kant, a ausência de prazer, em especial o sexual, não é garantia de moralidade e nem elevação em direção à moral, pelo contrário, tanto é totalmente moral a busca recíproca de prazer entre o homem e a mulher, como a felicidade, entendida como contentamento com a própria situação, é condição da efetividade da lei moral. Claro, o que se pode e deve buscar é o direito à felicidade e não ela própria.

Vejamos uma afirmação de Schelling:

> Quem, contudo, parte da teoria física e entende que ela seria uma doutrina muito antiga, de mais a mais, reconhecida (que provém pretensamente de Pitágoras, que foi, contudo, encontrada por Platão e que, muito antes, teria sido proferida por Empédocles), entenderá que o filósofo afirma um tal conhecimento (divino), porque ele concebe o entendimento puro e imaculado advindo da maldade e confunde o Deus fora de si com o Deus em si.[4]

Para Schelling, podemos afirmar de maneira hipotética (se assumimos que isso é dito contra aquela firmação kantiana), assimilar o Deus fora de si com o Deus em si, é

[4] Schelling, FWJ **Über der Wesen der menschlichen Freiheit**. Hanburg: Felix Mainer Verlage, 1997. p. 10

afirmar que mesmo pervertida a lei moral é fonte de duas tendências contraditórias do ponto de vista moral e filosófico. Ou seja, se o mal radical não pode ser delimitado como inteiramente outro em relação ao bom princípio, da mesma forma que o humano e o animal também podem ter uma fronteira tênue, então, a univocidade da razão repele a si mesma. Claro, não é isso que Kant está afirmando, ele apenas tem em mente que se tranqüilizar em relação à nossa não animalidade por princípio pode levar à sensação de que, faça o que fizer, o homem não pode ter ações violentas e irracionais (como a animalidade simboliza), ou seja, se acreditar incapaz do mal pode levar às maiores imoralidades, segundo Kant. Mas voltando ao problema de Schelling, ele afirma:

> De novo, contudo, a razão que surge da unidade é repelida, enquanto sentimento de personalidade e igualdade, por meio de um poderoso adágio que permanece por um instante para se degradar logo em seguida. Assim a doutrina fichteana atesta o reconhecimento dessa unidade, enquanto atesta também a impotente forma de uma ordenação moral do mundo pela qual a unidade cai imediatamente em contradição e se torna inadmissível.[5]

Mas por que ela se torna inadmissível? Pois a ordenação do mundo implica a ausência da liberdade de seus elementos, mesmo e principalmente do homem, mas, por outro lado, sem essa ordenação, a lei moral não pode contar com sua realização e a unidade da razão se perde igualmente. Ou seja, ainda nas palavras de Schelling:

> Parece, por conseguinte, que quanto mais se deixa conduzir pela afirmação de um ponto de vista meramente histórico, ou seja, à partir do sistema até aqui vigente (sistema da essência da razão e do conhecimento, para o qual nós não encontramos fundamento criado em parte alguma), mais a conexão do conceito da liberdade com o todo da intelecção do mundo permaneceu

[5] Idem. ibden.

> sempre objeto de uma tarefa necessária, sem a qual a solução do conceito da liberdade seria ela mesma vazia e a filosofia, inteiramente sem valor.[6]

Mas que tarefa é essa? Reduzir a razão a um princípio, elucidando a liberdade como fonte comum da intelecção do mundo (Ser, em termos kantianos) e da liberdade (Dever ser para Kant), atribuindo valor à filosofia por realizar essa unidade. Nesse sentido, quando Kant afirma a maldade, não como uma ação inteiramente diferente da bondade, mas como sua perversão, ele vai em sentido oposto dessa intenção "benéfica" à filosofia, segundo Schelling. Assim a tarefa infinita que Kant mesmo aponta como sendo o agir e o aperfeiçoamento de si pela moralidade, na eternidade da alma, Schelling volta contra o próprio Kant.

Nesse sentido, mesmo que Hegel concorde que a filosofia kantiana parece convidar e até conduzir a uma superação de si, ele é até mesmo mais radical que Kant em certos aspectos. O "conhecimento" em relação a Deus não é uma teologia do Deus fora de si, mas sim a emergência da consciência de si do espírito por meio dessa ideia da essência moral do mundo. Schelling julga a filosofia kantiana num terreno meio filosófico e meio ontológico, ou seja, a unidade da razão deve ser a unidade da intelecção do mundo e da liberdade ao mesmo tempo. Hegel, pelo menos na Fenomenologia, parece nos dizer que não se pode entrar na filosofia (kantiana) sem aquela dualidade e que até mesmo essa dualidade é a porta pela qual a consciência natural (pré-filosófica) se torna consciência de si (propriamente filosófica).

Mas, voltemos a Hegel:

> Já a consciência enquanto é *entendimento* se torna consciência do *suprassensível*, ou do interior do ser-aí objetivo. Mas o suprassensível,

[6] Idem., p. 10-11.

> eterno - ou como aliás queiram chamá-lo -, é carente-de-si: é apenas inicialmente o *universal* que ainda está muito longe de ser o espírito que se sabe como espírito.[7]

Notemos que aquela ideia teológica, ou como nomeia Hegel, o suprassensível eterno, é carente de si, ou seja, a filosofia, segundo Hegel, não precisa de um Deus fora de si para separar o bem e o mal como parece insinuar Schelling. O que está em causa, na religião de Hegel, não é nem mesmo a lei moral, mas sim a efetivação da consciência de si do espírito. Vejamos outro trecho de Hegel:

> Como nós agora sabemos que o espírito no seu mundo, e o espírito consciente de si como espírito - ou o espírito na religião - são o mesmo, a perfeição da religião consiste em que os dois espíritos se tornem iguais um ao outro; não apenas que a efetividade seja compreendida pela religião, mas inversamente, que o espírito - como espírito consciente de si - se torne efetivo e objeto de sua *consciência*.[8]

Que dois espíritos são esses? O homem em relação a Deus e sua unificação em um? Em caso afirmativo, a Fenomenologia seria uma tentativa não dogmática de suprassumir uma filosofia dogmática: posição que, nos parece, ser a de Schelling em relação a Espinoza. A religião em Hegel parte do Deus em si como um meio da consciência do espírito se tornar uma consciência de si do espírito, ou seja, essa reconciliação é, em Hegel, uma reconciliação do espírito consigo mesmo, é o encontro de si mesmo como fundamento (semelhante ao que se dá no Sublime dinâmico de Kant, quando o espírito se torna uma força que contrapõe outra força). Ou seja, nas palavras de Hegel:

---

[7]FE 458/495.
[8] FE: 460/497

> Portanto, se a religião é a perfeição do espírito, ao qual seus momentos singulares - consciência, consciência de si, razão e espírito - *retornam e retornaram* como ao seu *fundamento*, eles em conjunto constituem a *efetividade aí-essente* do espírito total, que é somente como o movimento que diferencia esses seus lados e a si retorna. O vir-a-ser da religião em geral está contido no movimento dos momentos universais.[9]

Mas o trajeto do capítulo da religião, na Fenomenologia do espírito, é revelador:

> A primeira efetividade do espírito é o conceito da religião mesma, ou a *religião* como *imediata*, e, portanto, *natural*; nela o espírito se sabe como seu próprio objeto em figura natural ou imediata. Mas a segunda efetividade é necessariamente aquela em que o espírito se sabe na figura da naturalidade suprassumida, ou seja, na figura do *Si*. Assim, essa efetividade é a *religião da arte*; pois a figura do Si. Assim, essa efetividade é a religião da arte; pois a figura se eleva à forma do *Si*, por meio do *produzir* da consciência, de modo que essa contempla em seu objeto o seu agir ou o Si. A terceira efetividade, enfim, suprassume a unilateralidade das duas primeiras: o Si é tanto um imediato quanto à imediatez é Si. Se na primeira efetividade o espírito está, em geral, na forma da consciência; na segunda, na forma da consciência-de-si; então na terceira está na forma da unidade de ambas: tem a figura do ser-em-si-e-para-si; e assim, enquanto está representado como é em si e para si, é a religião.[10]

É, como o próprio Hegel afirma acima, uma repetição das figurações anteriores com perspectivas maiores em relação ao reencontro de si para a afirmação da consciência de si do espírito por meio da religião. Lembremos que as críticas também tinham um trajeto em três níveis, onde o juízo, na Crítica do juízo, permitia uma interseção entre o

[9] Idem, 462/499.
[10] Idem, 464-5/502

ser e o dever ser. Mas aqui o movimento é um pouco diferente. Se retomarmos a *questão da sucessão e da soberania filosóficas* que, acreditamos, possa nos ajudar a compreender não apenas o capítulo VI da Fenomenologia, intitulado Espírito, podemos notar que a religião da arte, como segunda efetividade do espírito, mas não ainda como a consciência de si do espírito, como efetividade suprema, equivale a afirmar que as duas primeiras religiões, natural e da arte, são meros meios em direção à religião manifesta. Mas o que isso significa? Não basta que o juízo possa unir e reunir as partes, como acontece com juízo tanto da crítica do juízo quanto na segunda edição da Crítica da razão pura, mas que a imediatez da religão natural e a suprussunção da religião da arte se fundam na religião revelada. Nesse sentido, concordamos com Hyppolite, que a Fenomenologia do espírito é um afastamento de Hegel em relação à Schelling, ao mesmo tempo, que uma aproximação em relação a Kant, mas com a intenção de ir mais longe que esse último. Em outros termos, se deve haver uma unidade, como pleiteia Schelling, essa unidade deve ser uma unidade complexa em que a suprassunção das partes e das etapas não seja a dissolução completa dessas.

Fichte acreditava que o sujeito poderia ser um reunificador em relação à dispersão do não-eu, Schelling, acreditava que a revelação cristã poderia fornecer uma unidade, mas apenas Hegel compreende que a reunificação das partes cindidas só era possível por um lento e demorado processo da consciência em direção a si numa unidade complexa e não mais dogmática ou simplesmente formal. Schelling ressignifica o espinozismo para preservar a liberdade que, ele acreditava, não ser compatível com a imanência das coisas em Deus e com isso acreditava superar o "Sistema vigente" por meio do emprego de um Deus suprassumido. Apenas Hegel compreende que a superação (ou ultrapassamento, ou suprassunção) não pode mais utilizar um Deus fora de si, nem um sujeito espiritual de que se deriva a matéria extensa, ou seja, a

compreensão do capítulo VII da Fenomenologia implica um movimento mais abrangente em relação à recepção de Kant pelo idealismo alemão.

Nesse sentido, esse cotejamento com Schelling, visa a compreensão da Fenomenologia do espírito como um todo. Mas, num espírito hyppoliteano, percebemos que, para lermos a Fenomenologia pela Fenomenologia, devemos compreender o fundo de onde ela parte, ou seja, devemos compreender, antes (e é esse o trabalho atual), que alteração no significado de religião Hegel introduz em relação ao seu principal "competidor" (essa "competição" é apenas Hegeliana e, de forma alguma, de Scheling). Nesse sentido, é útil comparar os três níveis da religião, no capítulo VII da Fenomenologia - Religião Natural, Religião da Arte e Religião revelada - com seguinte passagem de Schelling:

> Escólio, A mitologia grega não era, como tal, religião: em si, só pode ser compreendida como *poesia*; ela só se tornou religião na relação com os deuses (o infinito) que então o homem estipulou para si mesmo nos ritos religiosos etc. No cristianismo, tal relação é o que é o primeiro, e dela se fez depender toda simbólica possível do infinito, portanto também toda mitologia
>
> Corolário 1. Lá, a religião mesma tinha de aparecer mais como **religião natural**; aqui, podia somente como **religião revelada**. - Segue-se dos § 47 e 48 [Grifo nosso].[11]

Fica evidente que, para Hegel, há um degrau intermediário, Religião da arte, entre a Religião natural e a Religião revelada. Mas a Religião em Hegel tem outro sentido que em Schelling, ou seja, a Religião na fenomenologia é uma forma de

[11] Schelling, F.W.J. Filosofia da arte, Trad Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. página 112

expressar e, antes atingir, a consciência de si do espírito (questão filosófica e não teológica) e essa interposição, Religião da arte, seria uma forma de afirmar que não é Schelling que tem o "direito" dessa distinção à Religião revelada. Com isso acreditamos poder explicitar uma chave de explicação para essa obra fundamental não apenas para a filosofia como para o pensamento ocidental como um todo.

CRONOGRAMA:

1. **Primeiro ano:** Leitura, interpretação e cotejamento do texto de Kant, Religião nos limites da simples razão, com o capítulo VII da Fenomenologia do espírito de Hegel**.**
2. **Segundo ano:** Leitura, interpretação e cotejamento do texto de Schelling, Essência da liberdade humana, com o mesmo capítulo da Fenomenologia do espírito de Hegel.

BIBLIOGRAFIA:

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis, RJ:Vozes: Bragança paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____ **Phänomenologie des Geites**. Frankfurt am Main: Suhrkanp Verlag, 1986.

KANT, I. **Religião nos limites da simples razão**. trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____ **Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003

SCHELLING, F.W.J. **Filosofia da arte**. Trad Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

_____ **Über das Wesesn der menschlichen Freiheit.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1997.

Nome do arquivo: Projeto de Pós A8
Diretório: C:\Users\h\Desktop\arquivos paulo
Modelo:
C:\Users\h\AppData\Roaming\Microsoft\Modelos\Normal.dotm
Título:
Assunto:
Autor: h
Palavras-chave:
Comentários:
Data de criação: 20/07/2017 09:03:00
Número de alterações: 27
Última gravação: 24/07/2017 13:24:00
Salvo por: h
Tempo total de edição: 39 Minutos
Última impressão: 24/07/2017 13:25:00
Como a última impressão
Número de páginas: 15
Número de palavras: 3.826 (aprox.)
Número de caracteres: 20.664 (aprox.)