

O PAPEL DA DIMENSÃO SIMBÓLICA ENTRE O DISCURSO PSICANALÍTICO E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

THE ROLE OF THE SYMBOLIC DIMENSION BETWEEN THE PSYCHOANALYTIC SPEECH AND THE RELIGIOUS EXPERIENCE

Leonardo Magalde Ferreira¹

Resumo: O objetivo deste artigo é o de expor as tensões entre psicanálise e religião a partir do surgimento das ciências humanas, tendo como fio condutor, a dimensão simbólica presente nestes dois campos. Em um primeiro momento abordaremos o impacto da psicanálise no estudo da psique humana, assim como a crítica feita à religião por seu fundador, Sigmund Freud. Contrapondo-se a esta crítica, nos aproximaremos da leitura que o filósofo e hermenêuta Paul Ricoeur faz da obra freudiana. Para Ricoeur, a psicanálise trouxe não apenas inúmeros avanços no que tange ao estudo do psiquismo como também contribuiu para que houvesse uma visão mais ampla acerca do símbolo, mesmo recurso presente na linguagem religiosa, de modo que é possível notar em sua leitura do movimento psicanalítico a viabilidade em se refutar o reducionismo, muito presente no pensamento contemporâneo, da experiência religiosa e sua linguagem.

Palavras-chave: Psicanálise; Religião; Símbolo; Hermenêutica; Linguagem

Abstract: The purpose of this paper is to show the tensions between psychoanalysis and religion in the period of appearance of the human sciences, having the symbolic dimension present in both fields our major point. First we will expose the impact of psychoanalysis on the human psyche and the critic of religion made by his founder, Sigmund Freud. In another way, we will approach of the reading that the philosopher Paul Ricoeur does of the freudian work. To Ricoeur, the psychoanalysis brought not only many advances on the study of the psyche but also made some contributions on the question of the symbol, same element present on the religion language. Therefore, it is possible to note in your reading of the psychoanalytic movement the possibility to refute the reductionism, very present on the contemporary thinking, of the religious experience and her language.

Keywords: Psychoanalysis; Religion; Symbol; Hermeneutics; Language

Introdução

Entre meados do século XIX e início do século XX, testemunhou-se o período que ficou conhecido como sendo o do surgimento das ciências humanas, ciências estas que

¹ Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário São Camilo, Pós-Graduado em Filosofia Contemporânea e História pela Universidade Metodista de São Paulo e mestrando em Ciências da Religião pela mesma universidade. leonardomagalde@hotmail.com

traziam certo diferencial em relação ao uso habitual deste termo conforme fora exercido nos séculos anteriores, onde o homem, privilegiado com o uso da razão, iluminaria o mundo do erro e da superstição. Agora, este mesmo homem havia se tornado, segundo a feliz expressão de Francis Wolff, um “sujeito sujeitado” às mais diversas ramificações deste novo campo de erudição:

Já no século XIX, com efeito, e ao longo de todo o século XX, desenvolveram-se novas ciências que tomam o homem como objeto e o concebem com novos olhos. Elas não são mais “ciências” no mesmo sentido, porque não podem ter sobre o homem a exterioridade do sujeito clássico em relação à natureza. Tampouco o homem é homem no mesmo sentido [...] Ele não tem identidade porque não tem unidade. As ciências Humanas não estudam o homem em geral, mas (uma parte de) aquilo que nele há de humano: os fatos sociais (Sociologia), as culturas (Etnologia ou Antropologia Cultural), a evolução das sociedades (História), as funções conscientes (Psicologia), o inconsciente (Psicanálise), as línguas e a linguagem articulada (Linguística) etc. (WOLFF, 2011, p. 70; 73).

No meio de todas estas citadas, a psicanálise desponta como sendo uma ferida narcísica no *ego* do homem (FREUD, 2010), entendido até então como sujeito autônomo e racional em suas ações, mas que agora desvelava as reais motivações de seus atos através da constatação de uma atividade inconsciente. Todavia, tendo em vista a pluralidade de assuntos relacionados a este inconsciente, interessa-nos aqui a questão religiosa abordada por seu fundador, pois com o avanço e a disseminação da psicanálise, as questões religiosas, ou melhor, a experiência do homem religioso foi posta em xeque por Freud, visto que para ele as expressões religiosas nada mais eram do que a manifestação de um inconsciente reprimido.

Atenta às críticas advindas da psicanálise, as Ciências da Religião, importante campo teórico igualmente surgido dentro do contexto de desenvolvimento das ciências humanas (FILORAMO; PRANDI, 1999), assumem a responsabilidade de transitar por este tênue espaço entre a experiência religiosa e os métodos para se compreender tal experiência, sendo que um dos inúmeros pontos válidos para esta compreensão se dá no campo da linguagem religiosa, onde a natureza desta última é de caráter simbólico. Não obstante, simbólica também é a linguagem do inconsciente segundo a própria psicanálise, de modo que a prática psicanalítica demonstra uma importante contribuição à questão do símbolo como expressão significativa. Em decorrência disto, o filósofo francês Paul Ricoeur efetua uma leitura hermenêutica da obra de Freud, apontando as mudanças que a análise de Freud trouxe e ampliando o escopo sobre determinados pontos como, por exemplo, a questão da linguagem simbólica e sua relação com a religião.

Assim, o desenvolvimento de nosso trabalho será feito do seguinte modo: após compreendermos a crítica freudiana à religião, que será o objeto da primeira parte de nossa exposição, dedicaremos a segunda parte à leitura que Ricoeur empreende da psicanálise. A opção por este percurso remonta ao objetivo de mostrar que se existe uma tensão entre o campo religioso e o psicanalítico, existe também uma possível convergência pelo modo como o discurso presente em ambos os campos se efetua. Este ponto de convergência encontra respaldo na hermenêutica realizada por Ricoeur, onde a linguagem e a experiência religiosa se deparam com a possibilidade de se desprenderem do estigma recebido pela psicanálise.

No que diz respeito à primeira parte de nosso trabalho, julgamos importante destacarmos o fato de que a crítica efetuada por Freud contra a religião não ocorre de maneira simplista, fato este que nos leva a expor todo o intrincado processo pelo qual ele fundamenta sua posição. Faremos isto expondo primeiramente o surgimento do processo psicanalítico através da constatação do inconsciente. Por conseguinte, abordaremos o motivo pelo qual Freud enxerga a religião como sendo uma ilusão humana e também parte de um complexo inconsciente que, quando reprimido, surge na forma de neurose. Passemos então ao texto.

Freud e a Psicanálise

A psicanálise nasce em um contexto de total entusiasmo científico. Entretanto, urge lembrarmos dos momentos que antecederam o seu surgimento. Antes mesmo de possuir este nome ou a técnica que lhe dará fama, seu fundador, Sigmund Freud, após o término de seus estudos em psiquiatria e de sua visita à Paris, especializa-se em doenças relacionadas aos nervos. Em decorrência dos contínuos fracassos obtidos inicialmente, terá como ideia principal o fato de que as causas da histeria, grande doença de seu período, possuíam outra natureza, acessível através da hipnose, pois esta já era uma noção propagada por seu professor, Jean-Martin Charcot:

Voltando de Paris, Freud se estabelece como *Nervenarzt* (especialista em doenças nervosas). Começa a tratar seus pacientes com os métodos então aceitos para estas moléstias - eletroterapia, curas termais, etc. - e logo percebe sua completa ineficácia. É então que decide recorrer ao procedimento que vira funcionar tão bem nas mãos de Charcot. A ideia era que, sob hipnose, a pessoa se lembrasse dos acontecimentos que teriam provocado seus sintomas, e revivendo-os, pudesse "*ab-reagir*" o que então ficara sufocado, com o que os sintomas perderiam sua razão de ser. (MEZAN, 2009, p. 61, grifo do autor).

No entanto, após recorrer à hipnose e não obter resultados que pudessem fundamentar esta técnica, pois notava que a sugestão pós-hipnótica se esvaía de forma muito

rápida, fazendo com que os sintomas histéricos voltassem a se manifestar em seus pacientes (MEZAN, 2009), mas ao mesmo tempo não abandonando a ideia de uma origem psíquica para a histeria, Freud questiona-se acerca do local onde as lembranças, trazidas à tona pela hipnose, realmente se localizam:

Freud se coloca uma questão aparentemente simples: se é possível provocar ou suprimir determinados comportamentos apenas falando com a pessoa, *onde* ficam as ordens do médico quando ele acorda do transe? E por que o hipnotizado não se lembra de que as recebeu, quando todos na plateia ouviram o médico dá-las? Para responder a essa pergunta [...] ele vai se servir de uma ideia da qual está longe de ter sido o inventor: a noção de *Unbewusste* (inconsciente) (MEZAN, 2009, p. 62, grifos do autor).

Ao se aprofundar em sua nova perspectiva, Freud nota que os principais elementos presentes no inconsciente eram de natureza instintiva, como por exemplo, as pulsões sexuais, mas que não se limitavam apenas a estas (MEZAN, 2009). Não obstante, o período extremamente conservador da época também contribuiu para que a grande maioria do que era expresso durante a hipnose fosse reprimido tão logo terminasse o transe, trazendo de volta os indícios da doença analisada que antes estavam desaparecidos. Com isso, o principal pressuposto da psicanálise se estabelece, a saber, que há “a existência de processos mentais inconscientes e que esses processos são a causa de certos tipos de distúrbio que não podem ser explicados como resultado de doenças orgânicas” (PALMER, 1997, p. 27). Em outras palavras, Freud descobre a realidade de uma atividade inconsciente responsável por diversos distúrbios como a histeria, doença estudada por ele desde o início de sua carreira, conforme vimos. Por conseguinte, com esta descoberta Freud fundamenta sua asserção a respeito das causas psíquicas dos distúrbios presentes em sua época além de ampliar sua teoria para o campo onírico e religioso, ou seja, analisando os sonhos e as ideias religiosas, onde também afirma ser possível encontrar expressões inconscientemente reprimidas. Vejamos mais atentamente.

Religião como ilusão

Freud possuía uma relação muito peculiar com a religião. De acordo com Richard Palmer, mesmo declarando-se como descrente, “seu fascínio pela religião durou a maior parte de sua vida” (PALMER, 1997, p. 25). Contudo, por mais que houvesse tal proximidade, as conclusões de Freud sobre as questões religiosas não eram sempre favoráveis. Para ele as ideias provindas deste campo não passavam de meras ilusões. Importante salientar que ilusão para Freud “não é a mesma coisa que um erro; tampouco é

necessariamente um erro”, mas tem como característica principal o fato de “derivarem de desejos humanos” (FREUD, 1978, p. 107; 108), como por exemplo, encontrar segurança no contato com a natureza, nas adversidades da vida e nas relações que partilhamos com os outros através de uma Providência divina (FREUD, 1978). Segundo Freud, o ponto central deste tipo de ilusão reside propriamente no fato de que, sendo o ser humano instintivo e ao mesmo tempo vivendo em sociedade, desejos presentes em seu inconsciente como os “do canibalismo, do incesto e da ânsia de matar”, condenáveis “sob pressão da coerção externa” (FREUD, 1978, p. 91, 92), são reprimidos desde a infância da psique individual, de modo que a existência de uma Providência divina traz consigo o alívio de não mais se dar conta destes conflitos:

Constitui alívio enorme para a psique individual se os conflitos de sua infância, que surgem do complexo paterno – conflitos que nunca superou inteiramente – são dela retirados e levados a uma solução universalmente aceita (FREUD, 1978, p. 107).

Surge aqui um elemento importantíssimo para a compreensão da visão de Freud acerca da religião e que está em total relação com o que já foi dito até o momento, a saber, a questão paterna. Segundo seu raciocínio, logo na infância há o medo do desamparo paterno e conseqüentemente a total falta de proteção frente às dificuldades presentes na vida, de modo que nasce assim a ideia de um pai mais poderoso e presente durante a vida adulta:

Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – de proteção através do amor -, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se a existência de um pai, dessa vez, porém um pai mais poderoso (FREUD, 1978, p. 107).

Deste modo, Freud vê nos desejos humanos a real fonte das ilusões religiosas, onde estas serviriam de proteção contra toda sorte de infortúnios, pois esta proteção estaria garantida por um pai onipotente e poderoso.

Já nessas primeiras observações aparecem muitos dos principais elementos da teoria freudiana da religião: a significação de um complexo paterno para a origem da religião; o papel da religião na renúncia a prazeres instintuais e no grau até o qual ela proporciona segurança e proteção [...] (PALMER, 1997, p. 27).

No entanto, é através deste elemento paternal que se torna possível vislumbrar de maneira mais ampla o modo como Freud enxerga a relação entre as ideias religiosas e a repressão inconsciente dos instintos presentes no homem, visto que para ele estes dois elementos aparecem naquele que é considerado o ponto de partida para a concepção da

religião: o complexo de Édipo.

O surgimento da ilusão religiosa nos termos do complexo de Édipo

Em seu ensaio intitulado *O futuro de uma ilusão* (1927), onde Freud traz à tona a questão da religião como ilusão, conforme vimos acima, ele faz alusão a outro escrito mais antigo chamado *Totem e Tabu* (1913). Neste estudo ele aborda de modo indireto² o nascimento da religião através de um estudo aprofundado sobre o totemismo, pois nota a partir deste último, o surgimento das restrições morais mais primitivas, como a reprovação ao assassinato e o incesto (FREUD, 1978).

Segundo Palmer:

Um totem é de modo geral um animal – embora muitas vezes possa ser uma planta ou um fenômeno natural como a chuva ou a água – considerado pelo clã seu espírito guardião e oráculo, razão pela qual os membros do clã têm a obrigação sagrada de não matar, nem destruir ou comer seu totem (PALMER, 1997, p. 34).

Por conseguinte, atento às descobertas antropológicas de seu tempo, Freud esboça sua concepção sobre o totemismo com base nas considerações de diversos teóricos, dentre eles Charles Darwin e Robertson Smith. O primeiro traz a teoria de que o homem primitivo “viviu originalmente em grupos ou hordas relativamente pequenos, dentro dos quais o ciúme do macho mais velho impedia a promiscuidade sexual” (FREUD, 1974, p. 146). Já Smith sugere que em determinado momento nas cerimônias totêmicas, o animal-totem era sacrificado e consumido em um ritual (FREUD, 1974). Ao mesmo tempo, Freud observa que em tribos onde o totemismo ainda é vigente, o totem é identificado como sendo “um ancestral comum e pai primevo” (FREUD, 1974, p. 153), de modo que para a psicanálise “o animal totêmico é, na realidade, um substituto do pai” (FREUD, 1974, p. 163). Posto isto, é importante lembrarmos que mesmo havendo uma obrigação sagrada em não matar ou consumir o totem, segundo as considerações de Smith, em certas cerimônias ele era não só morto, mas também lastimado. Desta observação, Freud resume o seguinte:

A atitude emocional ambivalente, que até hoje caracteriza o complexo-pai em nossos filhos e com tanta frequência persiste na vida adulta, parece estender-se ao animal totêmico em sua capacidade de substituto do pai (FREUD, 1974, p. 163).

² “Em Totem e Tabu, não era meu propósito explicar a origem da religião, mas apenas do totemismo” (FREUD, 1978, p. 101).

Freud chega a esta conclusão após analisar uma série de pacientes já adultos e que relatavam casos da infância onde, inconscientemente, expressavam uma relação ambivalente com relação ao pai no qual o medo deste último transferia-se para diversos tipos de animais:

Uma criança de repente começa a ter medo de uma determinada espécie de animal, e evitar tocar ou ver qualquer exemplar daquela espécie. Surge o quadro clínico de uma fobia de animal – uma forma muito comum, talvez a mais antiga, das doenças psiconeuróticas que ocorrem na infância [...] Era a mesma coisa em todos os casos: quando as crianças em causa eram meninos, o medo, no fundo, estava relacionado com o pai e havia simplesmente sido deslocado para o animal (FREUD, 1974, p. 148-9).

Esta lógica inconsciente é batizada por Freud de complexo de Édipo, alusão direta à tragédia grega, pois o medo paterno observado em seus pacientes provinha do desejo incestuoso pela mãe, o primeiro alvo amoroso da criança. No entanto, ao passo que o amor e a proteção advindos do seio materno são substituídos pela figura paterna, “a atitude da criança para com o pai é matizada por uma ambivalência peculiar”, de modo que “o pai constitui um perigo para a criança, talvez por causa do seu relacionamento anterior dela com a mãe” (FREUD, 1978, p. 102). Por sua vez, a presença deste complexo é percebida no totemismo, de modo que Freud traça uma hipótese que “pode parecer um pouco fantasiosa” (FREUD, 1974, p. 163), mas suficiente o bastante para sustentar sua proposta.

Segundo esta hipótese, alguns irmãos que haviam sido expulsos de determinada horda retornam com um plano de matar o pai que odiavam, pois representava um obstáculo em direção ao poder. Após o assassinato, devoram o corpo na esperança de adquirir a força do pai, visto que também era admirado. Com isso, a ambivalência dicotômica de sentimentos dá lugar ao remorso e a culpa, pelo fato da imagem do pai falecido ocupar agora um lugar de maior destaque do que antes. Em decorrência de tal sequela, eles anulam dos rituais posteriores o momento em que o totem (representação do pai) é sacrificado e devorado, assim como renunciam às mulheres que agora estavam livres. Portanto, é a partir da culpa filial que os dois principais tabus do totemismo, a saber, o assassinato do totem/pai e os desejos sexuais incestuosos se estabelecem e que se equiparam aos desejos reprimidos no complexo de Édipo, levando Freud a conclusão de que a repressão de tais desejos constitui a base de toda psicose (FREUD, 1974). Não obstante, ele também conclui que as características da natureza religiosa surgem no mesmo cenário, com o objetivo de amenizar o sentimento de culpa perante um pai agora divinizado:

Foram assim criadas características que daí por diante continuaram a ter uma influência determinante sobre a natureza da religião. A religião totêmica surgiu do sentimento filial de culpa, num esforço para mitigar esse sentimento e apaziguar o pai por uma obediência a ele que fora adiada. Todas as religiões posteriores são vistas como tentativas de solucionar o mesmo problema [...] Assim, embora o totem possa ser a *primeira* forma de representante paterno, o deus será uma forma posterior, na qual o pai reconquistou sua aparência humana (FREUD, 1974, p. 167; 170, grifo do autor).

Deste modo, após este percurso nota-se que para Freud a religião não só é nutrida de ilusões, ou desejos humanos, mas como também o surgimento da natureza religiosa está diretamente relacionado com um intrincado complexo inconsciente que, quando reprimido, emerge na forma de neurose. Todavia, resta ainda um ponto a ser abordado, a saber, o modo como são manifestas tanto as neuroses quanto as pulsões.

Religião como neurose e a linguagem do inconsciente

Primeiramente, é importante lembrarmos o seguinte: assim como o termo ilusão não é entendido como sinônimo de erro e sim como expressão de apetites humanos, a religião em determinados aspectos é vista por Freud como benéfica para a civilização:

Mais uma vez ele se refere à capacidade que a religião tem de proporcionar uma resposta ao sofrimento, seja opondo-se às forças da natureza mediante sua personalização, seja pela superação da transitoriedade da vida por meio de afirmações em favor da existência de um pós - vida (PALMER, 1997, p. 56).

O problema se mostra no momento em que surgem normas sobre o modo de lidar com as tendências instintuais humanas, pois notamos que na base do inconsciente humano encontram-se desejos e pulsões de toda sorte, sendo o instinto libidinal o mais forte. A este respeito Freud nos diz que a religião “contribuiu muito para domar os instintos sociais”, mas não o bastante (FREUD, 1978, p. 112), de modo que esta falha em não realizar uma total repressão “leva ao recalque, à frustração, ao ressentimento e à neurose” (PALMER, 1997, p. 57). Em decorrência disto, Freud traça semelhanças entre o comportamento do fiel religioso e o do neurótico obsessivo, no sentido de que há, segundo ele, uma grande carga de pulsões reprimidas em ambos os casos:

Não sou certamente o primeiro a notar a semelhança existente entre os chamados atos obsessivos dos que sofrem de afecções venosas e as práticas pelas quais o crente expressa sua devoção [...] As pessoas que praticam atos obsessivos ou cerimoniais pertencem à mesma classe das que sofrem de pensamento obsessivo, ideias obsessivas, impulsos obsessivos e afins (FREUD, 1996, p. 109).

No neurótico, por exemplo, a repressão de um sentimento considerado

insatisfatório culmina no sentimento de angústia, aliviado através de certos rituais³ realizados de modo obsessivo, considerados como uma defesa. Analogamente, o religioso também lida com a repressão de desejos que vão de encontro com as normas impostas por sua crença, ocasionando conflitos que culminam em cerimônias e rituais religiosos para neutralizar o poder de tais pulsões e desejos (MACIEL; ROCHA, 2008). Neste contexto, a religião para Freud se mostra como um tipo de “neurose obsessiva universal”, pois, através da analogia descrita, o neurótico obsessivo possui algo como uma religiosidade individual, que sustenta seus rituais, ao passo que no caráter público e aberto das práticas religiosas nota-se os mesmos medos e angústias caso uma falha ocorra na realização de determinados ritos (PALMER, 1997).

Com isso, através do método exposto acima, Freud aponta para o modo como o inconsciente exterioriza as manifestações neuróticas. Em ambos os casos nota-se que é por meio de ações repetitivas, ou ritualísticas, que se sublima o conteúdo de uma pulsão reprimida. Conforme Rui de Souza Josgrilberg nos diz, há nestes processos uma importante função simbólica:

Desde 1884, Freud utiliza a ideia de “formação simbólica por “deslocamento neuronal”, em que a palavra “deslocamento” pode significar a relação de transferência patológica de sentido. Ou seja, desde o início, a abordagem freudiana trata o símbolo como “desvio” ou “sublimação” da expressão de conteúdos reprimidos” (JOSGRILBERG, 2006, p. 18).

Neste sentido, a partir de suas análises sobre a histeria, Freud considera que, em certos momentos, determinados objetos cumprem a função de representar simbólica e inconscientemente o que se está reprimindo. Em outras palavras, o desejo ou a pulsão inibida de modo consciente ressurgem através de um movimento simbólico de substituição operado pelo inconsciente (JOSGRILBERG, 2006). Como exemplo desta abordagem, ele sugere o caso da arte como substituta de diversas repressões culturais, onde este deslocamento tem como consequência um papel reconciliatório com os elementos reprimidos, condição necessária para a vida em sociedade:

Como já descobrimos há muito tempo, a arte oferece satisfações substitutivas para as mais antigas e mais profundamente sentidas renúncias culturais, e, por este motivo, ela serve, como nenhuma outra coisa, para reconciliar o homem com os sacrifícios que tem de fazer em benefício da civilização (FREUD, 1978, p. 94).

³ “Por exemplo, antes de ir para a cama, as roupas têm de ser dobradas numa ordem particular, os travesseiros organizados de uma maneira específica, e só depois disso se pode deitar” (PALMER, 1997, p. 26).

Esta característica da teoria freudiana se exemplifica de modo mais claro ainda através da análise efetuada em sua obra mais conhecida, *A interpretação dos sonhos* (1900), onde é destacado o mecanismo de simbolização inconsciente por meio da análise de conteúdos oníricos, pois, conforme as palavras de Josgrilberg, a representação “onírica oferece analogias substitutivas em que o símbolo é uma de suas expressões mais importantes, de modo nenhum, porém, exclusiva” (JOSGRILBERG, 2006, p. 19). Assim, nota-se que mesmo não se limitando à atividade onírica, o inconsciente trabalha com uma linguagem simbólica⁴, no sentido de que expressa no sonho uma pulsão interna através de um segundo elemento que excede o sentido primeiro. Em outras palavras, no âmbito psicanalítico o reprimido se transfere para algo que adquire um sentido ampliado, de modo que este processo está em total consonância com a função que o símbolo traz em sua definição mais estrita:

O símbolo é, então, um elemento desse mundo fenomênico (desde uma coisa até uma pessoa ou um acontecimento) que foi "transignificado", enquanto significa algo *além* de seu próprio sentido primário (CROATTO, 2001, p. 87, grifo do autor).

No entanto, a linguagem simbólica presente na análise freudiana fica restrita a pressupostos fisiológicos, visto que a psicanálise nasce com o objetivo de inferir causas psíquicas sobre sintomas corpóreos: “É importante observar [...] a subordinação da formação do símbolo a processos que implicam em retornos a camadas que mergulham na fisiologia” (JOSGRILBERG, 2006, p. 20). Em decorrência disto, na perspectiva de Freud a linguagem utilizada pelo inconsciente, seja do crente religioso ou não, transita dentro destes limites, não sendo possível analisá-la sem reduzi-la aos conflitos neuróticos reprimidos e que representam em última instância um processo retroativo no sentido de que “é preciso retroagir à linguagem pulsional enquanto nível básico de organização de sentido regido pela organização fisiológica” (JOSGRILBERG, 2006, p. 20). Não obstante, mesmo que a concepção de religião e de símbolo em Freud seja delimitada pelos processos de um inconsciente reprimido, seria esta a única relação possível entre estes dois elementos? Segundo Josgrilberg, Freud efetuou um tipo de hermenêutica que, mesmo limitada aos seus objetivos, não se restringe às suas conclusões (JOSGRILBERG, 2006), de modo que é na obra do filósofo francês Paul Ricoeur onde encontramos não só uma leitura renovada da proposta de Freud, mas também da expressão simbólica e como esta expressão alcança um sentido mais amplo no que diz respeito à experiência religiosa.

⁴ “O símbolo é tratado desde então como ‘linguagem do inconsciente’[...]” (JOSGRILBERG, 2009, p.19).

A leitura de Freud por Paul Ricoeur

Paul Ricoeur entra em contato com a obra de Freud pelo viés de sua própria reflexão efetuada sobre a linguagem, pois esta ocupava todas as atenções no cenário intelectual de seu tempo: “Parece-me que há um domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas: o da linguagem” (RICOEUR, 1977, p. 15). Mas por qual motivo dedicar um trabalho à questão da linguagem na psicanálise no mesmo período em que *Wittgenstein* e outros abalaram as estruturas da filosofia neste mesmo campo? Justamente pelo fato de que a psicanálise lida com outra forma de discurso e, conseqüentemente, com outra perspectiva da linguagem humana. Nesta perspectiva o sentido nunca é dado de forma imediata, ou seja, necessita de uma interpretação: “Assim, na ampla esfera da linguagem, precisa-se o lugar da psicanálise: é, ao mesmo tempo, o lugar dos símbolos ou do duplo sentido e aquele em que se defrontam as diversas maneiras de interpretar” (RICOEUR, 1977, p. 18). Esta fala de Ricoeur já nos traz um elemento de suma importância que é o caráter hermenêutico de sua leitura, de modo que é possível notar de antemão a real questão que irá perpassar sua abordagem da obra freudiana, a saber, a interpretação do conteúdo linguístico simbólico que a psicanálise trabalha. Conforme Sérgio de Gouvêa Franco nos diz:

Ainda que estudar Freud seja um objetivo em si, Ricoeur estuda Freud para testar hipóteses e enriquecer sua condição de intérprete dos símbolos e filósofo da reflexão. É que a psicanálise tem uma maneira toda própria de ler e interpretar os símbolos e a fala humana (FRANCO, 1995, p. 160).

Ao mesmo tempo Ricoeur observa que o uso dos símbolos não é algo exclusivo da psicanálise, visto que a fenomenologia da religião, tendo em Mircea Eliade o seu maior representante, também lida com a questão do duplo sentido presente nas figuras simbólicas:

Ora, esse problema do duplo sentido não é próprio à psicanálise: a fenomenologia da religião também o conhece; os grandes símbolos cósmicos da terra, do céu, das águas, da vida, das árvores, das pedras, e esses estranhos relatos sobre as origens e o fim das coisas que são os mitos, também são seu pão cotidiano (RICOEUR, 1977, p. 18).

Posto isto, assim como fizemos na primeira parte de nossa exposição, quando vimos primeiramente o impacto da psicanálise com a descoberta do inconsciente para depois entrarmos na questão religiosa, veremos como Ricoeur interpreta o acontecimento psicanalítico no cenário da filosofia contemporânea para em um segundo momento expor sua leitura acerca da linguagem religiosa e como esta, segundo ele, não se reduz às críticas efetuada por Freud.

O inconsciente

A constatação de uma conflituosa atividade inconsciente causou grande abalo na filosofia e demais ciências do século passado. A questão posta em decorrência de tal descoberta se direciona totalmente para o polo subjetivo do conhecimento, pois de que modo o sujeito filosófico poderia efetuar um juízo como o *cogito* cartesiano, por exemplo, se agora havia o conhecimento de que este mesmo *cogito* não mais dizia respeito à consciência de forma imediata?

O freudismo apresenta uma difícil questão para o filósofo. O freudismo questiona o sujeito pensante. O sujeito jamais é aquilo que se crê que ele seja. A crítica é tão radical que põe em dúvida a própria continuidade da tarefa filosófica. O filósofo fica impressionado, perplexo mesmo, com esta ausência do sujeito que pensa e vive (FRANCO, 1995, p. 192).

Ciente do impacto que o inconsciente representa para o pensamento contemporâneo e filosófico com um todo, Ricoeur não deixa de encarar a situação e é categórico ao reconhecer a mudança que a psicanálise trouxe ao afirmar que “a consciência deixa de ser o mais reconhecido para tornar-se problemática” (RICOEUR, 1977, p. 347). Em outras palavras, se na Modernidade havia a noção de que a consciência era algo indubitável, evidente em si mesma, etc., com o descobrimento do inconsciente esta evidência passa a ficar descentralizada, fora de foco, sendo vista agora como um ponto a se chegar e não mais um ponto de partida: “a consciência é uma tarefa, um ponto de chegada, não está no começo, está no fim, sempre aberta, vulnerável, a ser conquistada” (GENTIL, 2007, p. 38).

Logo, não sendo possível ignorar tal quebra de paradigma do pensamento racional, Ricoeur adota esta postura de crítica ao *cogito* em todo o seu projeto hermenêutico, que vai muito além de sua leitura sobre Freud. Agora se trata de um *cogito* quebrado⁵. Todavia, é a partir desta obra e da coletânea de artigos lançada em seguida intitulada *O conflito das interpretações* (1969) que ele coloca em cena as ferramentas necessárias não apenas para esta descentralização do sujeito, mas como também os modos para que se possa reconquistar este último (DESROCHES, 2002). O filósofo francês encara o desenvolvimento da psicanálise como sendo de importância capital, pois ela mostra que a vaidade da consciência nada mais é que uma ilusão. Contudo, mesmo identificando a partir dela a impossibilidade “de continuar fazendo filosofia como antes”, Ricoeur “não pensa que seja necessário encerrar a reflexão filosófica” (FRANCO, 1995, p. 193). De que modo então

⁵ (RICOEUR, 2014, p. XXIV)

repensar a questão do sujeito após estas observações?

Para Ricoeur, por mais que a psicanálise traga a questão da consciência como mentira (RICOEUR, 1978, p. 87) de modo pouco brando, existe a possibilidade de utilizar-se desta constatação para avançar em outra direção, isto é, depois de caída a máscara da consciência imediata e com isso não mais ser possível tomá-la como certa, atuante e evidente, pode-se voltar agora para um tipo de postura que não seja mais reflexo única e exclusivamente da relação egocêntrica com a consciência que se tinha até então, mas uma postura atenta ao que é expresso, o que é dito pelo sujeito:

Por esse fracasso, a consciência descobre que a certeza de si mesma não passava de presunção. Assim, talvez ela possa aceder ao *pensamento* que não é mais atenção da consciência à consciência, mas atenção ao *dizer*, melhor ainda, àquilo que é dito no dizer (RICOEUR, 1978, p. 90, grifos do autor).

Portanto, o processo hermenêutico empreendido por Ricoeur passa, assim como Freud, pela consideração do que é dito, mas, diferentemente deste último, ele pondera que há na linguagem simbólica que a psicanálise trabalha uma expressão muito mais ampla do que apenas neuroses inconscientemente reprimidas, pois “o símbolo aparece como um desafio à interpretação dada a sua estrutura significante” (FRANCO, 1995, p. 207). Vejamos mais atentamente.

A linguagem simbólica da psicanálise na ótica de Paul Ricoeur

A leitura que Ricoeur efetua sobre a linguagem psicanalítica está diretamente relacionada à sua forma de encarar a tarefa da hermenêutica, isto é, como “desvelamento das estruturas de duplo sentido” (VILLAVERDE, 2003, p. 94), pois nota que o discurso da psicanálise é um discurso ambíguo, misto, entre as pulsões instintuais e os sentidos latentes presentes no âmbito psíquico:

A primeira constatação de Ricoeur sobre o discurso analítico é uma ambiguidade que o caracteriza. Os escritos de Freud se apresentam como um discurso misto. A psicanálise se apresenta ora como uma explicação dos fenômenos psíquicos por meio de um conflito de forças, ora como uma leitura do sentido latente para além do sentido aparente (FRANCO, 1995, p. 109).

Contudo, se no discurso misto de Freud todas as manifestações simbólicas presentes em suas análises apontam para o passado, para o início do período infantil, Ricoeur

adiciona outro elemento voltado agora para um sentido teleológico⁶ procedente das manifestações psíquicas: “Somente tem uma *arché* um sujeito que tem *telos*” (RICOEUR, 1977, p. 373, grifo do autor). Em outras palavras, Ricoeur entende que o conteúdo do discurso psicanalítico não se restringe apenas ao elemento “arcaico”, mas possui também uma dimensão que aponta para uma finalidade, ou seja, uma teleologia onde há uma “dialética entre o início e o fim” (FRANCO, 1995, p. 201). Para fundamentar esta posição, Ricoeur busca apoio na fenomenologia do espírito hegeliana, pois esta trabalha com imagens que possuem um caráter de progresso, avanço, etc.:

Na fenomenologia hegeliana, cada figura recebe seu sentido daquela que vem em seguida [...] A verdade de um momento reside no momento seguinte, o sentido procede sempre do fim para o começo (RICOEUR, 1977, p. 376).

Importante lembrarmos que não é o objetivo de Ricoeur colocar Hegel e Freud como pensadores antagônicos, mas apenas indicar uma “homologia entre os dois autores”, de modo que “permita a construção da dialética entre a arqueologia e a teleologia do sujeito” (FRANCO, 1995, p. 202), pois nota na ambiguidade do discurso psicanalítico a constante presença desta dialética e como ela se concretiza através dos símbolos utilizados, visto que eles não só representam algo do passado, mas como também apontam para uma questão que ainda será trabalhada no sujeito, isto é, excedem o sentido primevo. Segundo David Pellauer:

Em uma palavra, a própria teoria de Freud já é dialética porque a análise não leva sempre à regressão a um estágio mais primitivo, mas visa, em última instância, levar a uma espécie de educação do desejo, como no famoso dito de Freud: “Onde estava o id, lá estará o ego”. Ricoeur situa esta intersecção entre a arqueologia e a teleologia de Freud na textura mista do discurso utilizado pela psicanálise. O que se expressa concretamente no uso de símbolos caracterizados por uma sobredeterminação do sentido, o que Ricoeur [...] chamará de excedente de significado (PELLAUER, 2010, p. 77).

Segundo Ricoeur, a ambivalência dialética presente nos símbolos utilizados pelo discurso misto da psicanálise não é de modo algum algo dissonante. Muito pelo contrário: “a ambiguidade do símbolo não é, então, uma falta de univocidade, mas a possibilidade de suportar e de engendrar interpretações adversas e coerentes cada uma em si mesma” (RICOEUR, 1977, p. 400), de modo que é justamente esta tomada de posição favorável frente à polissemia da linguagem simbólica que vai diferenciá-lo daquela adotada por Freud, onde esta mesma pluralidade de interpretações que o filósofo francês afirma existir

⁶ De acordo com o *Vocabulário grego da filosofia*, o termo *télos* possui duas acepções: “Sentido usual: *término*, *acabamento*. Sentido filosófico: *causa final*” (GOBRY, 2007, p. 144, grifo do autor).

era reduzida pelo criador da psicanálise às questões fisiológicas:

O mais importante que Freud tem a dizer sobre os símbolos é que eles representam o corpo. Mas a temática freudiana do símbolo é monótona, o símbolo representa as mesmas coisas: os órgãos sexuais e as relações sexuais (FRANCO, 1995, p. 208).

Sendo assim, do mesmo modo que se diferencia da posição adotada por Freud com relação ao símbolo, Ricoeur também assume uma postura semelhante em relação ao modo como o criador da psicanálise aborda a religião. Conforme vimos, Freud enxergava a crença religiosa como sendo produto de um complexo reprimido e fruto de desejos de se obter segurança frente às adversidades da vida, de modo que ao se debruçar sobre este momento do discurso psicanalítico, Ricoeur vai criticamente perguntar pelo valor da análise efetuada por Freud. Vejamos:

Religião e psicanálise sob a ótica de Paul Ricoeur

Ao ponderar sobre o papel que a religião desempenha nas obras de Freud, Ricoeur chama a atenção para certa dificuldade em reconhecer o que da crítica freudiana é de fato resultado de análises e o que é apenas crença pessoal do criador da psicanálise, principalmente quando o tema abordado é o da ilusão religiosa: “Mais difícil [...] é discernir a contribuição específica da psicanálise, das convicções próprias de Freud” (RICOEUR, 1977, p. 195). Posto isto, Ricoeur reconhece primeiramente que a psicanálise é, antes de tudo, iconoclasta, pois derruba os ídolos religiosos através de sua crítica. Todavia, ele observa que este mesmo gesto não invalida a fé religiosa como um todo, visto que após esta derrocada pode-se dar vazão a um tipo de fé renovada, purificada. Afirma também que a característica iconoclasta da psicanálise é o máximo onde ela pode chegar e que não cabe à psicanálise decidir o que é ou não a fé de alguém:

Minha hipótese de trabalho [...] é que a psicanálise é necessariamente iconoclasta, independentemente da fé ou da não-fé do psicanalista, e que essa “destruição” da religião pode ser a contrapartida de uma fé purificada de toda idolatria. A psicanálise, enquanto tal, não pode ir além dessa necessidade do iconoclasmo. Essa necessidade abre a uma dupla possibilidade: a da fé e a da não-fé, mas não lhe compete a decisão entre essas duas possibilidades (RICOEUR, 1977, p. 193).

Estas considerações já evidenciam o modo como Ricoeur enxerga a crítica freudiana à religião, pois no que diz respeito ao seu teor valorativo, ele reconhece que a psicanálise abala as estruturas do discurso religioso, mas ao mesmo tempo observa que ela também possui limitações conceituais. Por exemplo, no quesito da religião entendida como neurose, o filósofo francês afirma que seria melhor Freud ter permanecido apenas no âmbito

da analogia devido à tamanha “fragilidade de Totem e Tabu” (RICOEUR, 1977, p. 425) no que diz respeito às provas oferecidas por ele. Em outras palavras, Ricoeur aponta para o fato de que “o ser humano é capaz tanto da religião quanto da neurose” (FRANCO, 1995, p. 216), não havendo então uma relação necessária como apontavam as frágeis provas de Freud porque a psicanálise “não tem meios para decidir se a fé é apenas isso, se o rito é originalmente, em sua função primordial, ritual obsessivo, se a fé é somente consolação conforme o modelo infantil” (RICOEUR, 1977, p. 425).

Em decorrência disto, Ricoeur amplia sua crítica sobre a validade da análise do discurso psicanalítico da religião ao lembrar que em nenhum momento Freud leu ou efetuou algum estudo mais aprofundado sobre algum tipo de texto sagrado, mas apenas deduziu toda a sua crítica baseando-se apenas em sua própria teoria do superego, ou seja, em nenhum momento Freud levou em consideração a linguagem religiosa expressa nos textos e nos símbolos que sustentam as tradições sagradas. Ricoeur encara este fato como sendo o mais frágil em toda crítica à religião realizada pelo criador da psicanálise:

Essa insuficiência da filosofia freudiana da linguagem explica, a meu ver, o que parece ser o ponto mais fraco de Freud em sua teoria da religião: ele acreditou poder fazer diretamente a psicologia do superego e, na base desta, a psicologia direta da crença e do crente, fazendo a economia de uma exegese dos *textos* nos quais e pelos quais o homem religioso “formou” e “educou” sua crença [...] Ora, não é possível fazer uma psicanálise da crença sem passar pela interpretação e pela compreensão das obras de cultura nas quais o objeto da crença se anuncia (RICOEUR, 1977, p. 433, grifo do autor).

Assim sendo, nota-se que a leitura hermenêutica da obra de Freud realizada por Ricoeur trouxe novas abordagens para a compreensão do discurso psicanalítico, inclusive sobre os limites deste discurso no que diz respeito à religião e ao símbolo. Em suma, Ricoeur deixa evidente a importância do impacto que a noção de inconsciente trouxe tanto para o filósofo quanto para o religioso. Ele mostra que a iconoclastia da psicanálise não traz apenas pontos negativos, mas também abre possibilidades para um tipo de religiosidade mais pura, livre de ídolos. De modo semelhante, não deixa de lembrar os limites de uma psicanálise da religião e com isso acaba contribuindo para legitimar a autonomia do pensamento religioso frente ao reducionismo da crítica freudiana, pois conforme ele nos diz no final de sua obra dedicada à Freud: “A fé do crente não pode sair intacta dessa confrontação, mas tampouco a concepção freudiana da realidade. Ao dilaceramento de uma responde o dilaceramento da outra” (RICOEUR, 1977, p. 438).

Considerações Finais

O objetivo que moveu nossa reflexão foi o de expor as tensões entre psicanálise e religião. Com isso, depois de realizado este percurso algumas considerações finais podem ser tecidas. Conforme vimos, a experiência religiosa foi alvo de inúmeras críticas no início do século passado, pois o número de ciências que buscavam um conhecimento mais abrangente acerca do homem sofreu um aumento exponencial e para grande parte destas ciências a experiência religiosa se reduzia a aspectos sociológicos, antropológicos e psicológicos. Este último aspecto, com o desenvolvimento da psicanálise, foi responsável por uma das críticas mais perpetuadas neste período. De fato, a crítica freudiana à religião só não causou tanto impacto quanto a descoberta do próprio inconsciente, este sim um “problema” de ordem muito mais ampla.

Voltando a questão religiosa, Freud a trata como sendo o desejo do Homem de nunca estar desprotegido frente às adversidades da vida, onde a imagem de um pai amoroso estaria sempre presente, pronto para ouvi-lo. Segundo ele, este estágio está intrinsecamente ligado a um complexo inconsciente reprimido, de modo que a religião nada mais seria senão o resultado de ilusões e neuroses. No entanto, o feroz ataque de Freud à crença religiosa não ficou livre de críticas. Desde o seu principal discípulo, Jung, que não partilhava da postura redutora de seu mestre, passando por nomes como Mircea Eliade, Ernest Cassirer e chegando até o filósofo francês Paul Ricoeur, todos se posicionaram de modo contrário à visão freudiana da religião, pois observaram em seus determinados trabalhos que a dimensão religiosa não apenas se mostra como sendo inerente ao ser humano, mas também como benéfica em numerosos aspectos.

No que diz respeito a Paul Ricoeur, o que chama a atenção em sua leitura crítica da psicanálise é que ele a efetua de dentro. Dialoga com os textos de Freud e encontra fragilidades e pontos duvidosos, mas sempre deixando evidente a crise causada pela descoberta do inconsciente no cenário intelectual da época. Provindo de uma corrente de pensamento que prezava a consciência antes de tudo, Ricoeur sente o desconforto de não mais possuir o firmamento do cogito. Não obstante, longe de abandonar o ofício de filósofo e hermenêuta, ele traz inúmeras outras formas de interpretações da realidade, filosóficas e teológicas, ocasionando assim um conflito de interpretações, nome de uma das suas coletâneas mais celebradas. Ricoeur entende que nenhuma teoria deve ficar fora de conflito, pois é no diálogo com correntes distintas que evitamos tratar um determinado pensamento de

maneira absoluta. Um claro exemplo é a pergunta que ele faz sobre a validade da crítica psicanalítica à religião. Ricoeur nota que Freud efetuou todo o seu ataque alimentando-se apenas de sua própria teoria, não tendo nenhum contato com os relatos ou textos religiosos, de modo que os que partilham veemente do parecer freudiano cometem o mesmo erro de não entrar em contato com outras interpretações, outros modos de ver e compreender a religiosidade humana.

Sendo assim, após a leitura que efetua do movimento psicanalítico, Ricoeur encontra argumentos que não só ampliam o escopo sobre o impacto causado por Freud, mas também provê autonomia ao pensamento religioso ao demarcar os limites da crítica deferida por Freud e pela psicanálise. Para o filósofo francês, não há a relação causal afirmada de modo categórico por Freud entre religião e neurose pelo simples fato de que o Homem pode ser tanto religioso, quanto neurótico. Em outras palavras, Ricoeur enxerga a experiência religiosa expressa através dos símbolos como pertencente a uma dimensão do ser humano que está além de qualquer tipo de redução, seja da filosofia, seja da psicanálise.

Referências

- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. 2º Ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- DESROCHES, Daniel. Ricoeur, crítico do *cogito*. In: CONSTANÇA, Marcondes Cesar (Org.): *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. 1º Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- FILORAMO, Giovanni & PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões*. Trad. José Maria de Almeida. 1º Ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- FRANCO, Sérgio de Gouvêa. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu: Alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos*. Trad. Órizon Carneiro Muniz. 1º Ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
- _____, *O futuro de uma ilusão*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In Freud (Coleção Os pensadores). 1º Ed. São Paulo: Abril Cultural.
- _____, *Atos obsessivos em práticas religiosas*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Volume IX. Trad. Jayme Salomão. 1º Ed. Rio de Janeiro: Imago Editora.

- _____, Uma dificuldade da psicanálise. In *Obras completas volume 14*. Trad. Paulo César de Souza. 1º Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GENTIL, Hélio Salles. Ricoeur, leitor de Freud. In: *Revista Mente Cérebro e Filosofia*, vol. 11. Presença do outro e interpretação: Ricoeur, Gadamer, pp. 34-43, 2008.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário Grego da Filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. 1º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- JOSGRILBERG, Rui de Souza. A concepção de símbolo e religião em Freud, Cassirer e Tillich. In: HIGUET, Etienne Alfred; MARASCHIN, Jaci (Org.): *A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil*. 1º Ed. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.
- MACIEL, Karla Daniele de Sá Araujo; ROCHA, Zeferino de Jesus Barbosa. Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, Fortaleza, Vol. III nº 3, p. 729-754, set de 2008. Disponível em: <http://www.unifor.br/index.php?option=com_content&view=article&id=542&Itemid=1397> Acesso em: 25 Maio 2015.
- MEZAN, Renato. Freud e a psicanálise: "um trabalho de civilização". In: DE ALMEIDA, Jorge & BADER, Wolfgang (Org.): *O pensamento alemão no século XX*. 1º Ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- PALMER, Richard. *Freud e Jung: Sobre a religião*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 1º Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad. Marcus Penchel. 2º Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- RICOEUR, Paul. *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Trad. Hilton Japiassu. 1º Ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.
- _____, *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. 1º Ed. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1978.
- _____, *O si-mesmo como outro*. Trad. Ivone C. Benedetti. 1º Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- VILLAVARDE, Marcelino Agis. *Paul Ricoeur: a força da razão compartilhada*. 1º Ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: De Aristóteles às neurociências*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 1º Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2012.