

CONSCIÊNCIA HUMANA: ENTRE A SINCRONICIDADE E A CAUSALIDADE

Rico Sneller

Resumo: Neste artigo, tratarei da noção junguiana de “sincronicidade” como uma base adequada para começar a interpretar a consciência. O princípio de causalidade ora predominante pode ser considerado falho em fazer jus à consciência e, inevitavelmente, leva às limitadas abordagens materialista e neurológica com as quais estamos tão familiarizados hoje. Ao invés de tentar localizar o propriamente humano na complexidade das redes neurológicas, sugiro que o “substrato” material da consciência seja abordado enquanto decorrente da própria consciência enquanto pré-condição. Após uma breve revisão dos predicados [*predicaments*] do princípio de causalidade na filosofia ocidental, sustentarei que a noção de sincronicidade está melhor equipada para fazer justiça à plenitude da experiência e da fenomenalidade.

“Por estranho ou absurdo que pareça”, escreve Waldo Vieira em seu livro *Projectiologia*, “o destino extrafísico onde a sua consciência projetada chega quando está perdida, ou aquele ambiente particular que é alcançado, está sempre de alguma forma relacionado (afinidade ou sincronicidade) com você. Sua consciência é, no entanto, incapaz de perceber os motivos ou identificar as conexões que fazem você visitá-lo em uma projeção lúcida naquela ocasião. Nada acontece por acaso. A sincronicidade permeia a nossa auto-pensividade geral [*pensens = pensamentos, sentimentos, e energias*]. Cada uma de nossas células tem algum tipo de relacionamento com todos os outros elétrons no universo ou no cosmos”.¹ Esta passagem expressa a crença de que o mundo pode se manifestar como uma extensão da consciência, desafiando as leis estabelecidas do tempo e do espaço e, portanto, do princípio de causalidade baseado nelas.

Neste artigo, argumentarei que uma abordagem adequada da consciência implica uma reconsideração da causalidade como um princípio omni-determinante. Sendo de decisiva importância no processo de explicação científica hoje, a causalidade é improvável de ser posta em questão. No entanto, o princípio pode muito bem ser um grande obstáculo na interpretação de alguns fenômenos notáveis, extraordinários, tanto no nível da experiência individual quanto no nível social, micro e macrocosmológico.

¹ Waldo Vieira, *Projectiologia. A Panorama of Experiences of the Consciousness outside the Human Body*, trans. Kevin & Simone de La Tour, Foz do Iguaçu, Editares, 2016, 663.

Primeiro, abordarei uma distinção indispensável que afeta nossa compreensão da consciência, a distinção entre *evolução* e *desenvolvimento*. Com Carl du Prel, argumentarei que o evolucionismo não faz justiça ao último ao dar conta da primeira, realçando assim seu próprio axioma implícito e *restritivo*.

Em seguida, vou apresentar o conceito junguiano de ‘sincronicidade’ e distingui-lo de ‘análise’. Vou mostrar brevemente como a sincronicidade implica uma reestruturação do conceito predominante de causalidade. Esta reestruturação foi preparada na história da filosofia ocidental, embora a compreensão moderna de causalidade pareça ter aceitado sem mais a redução de uma concepção *multifacetada* precedente. No entanto, o pensamento de Hume, que concebeu a causalidade em termos de ‘conjunção constante’, liberou-a do fardo da lógica. Assim, explicações alternativas, mais amplas, da mudança, como as que permitem a determinação não linear, tornaram-se possíveis.

Por fim, mostrarei que a idéia de determinação acausal, não-linear, permite uma compreensão mais adequada da consciência. Não só as experiências individuais de ‘coincidências’ notáveis podem ser melhor explicadas, mas também experiências históricas mundiais (descobertas simultâneas), micro (morfogênese) e macrocosmológicas (correspondências).

Seria contraditório, a partir de minhas próprias premissas, *definir* o conceito de “consciência” (pois, cada definição já é um ato de consciência em si). Tentarei, ainda assim, fazê-lo. Minha definição se baseia no famoso filósofo alemão Ludwig Klages (1872-1956), cuja magnum opus *Der Geist als Widersacher der Seele* (O Espírito como Adversário da Alma) possui muitos recursos preciosos, provocadores do pensamento, porém ainda negligenciados para uma compreensão adequada da consciência. Em consonância com Klages, mas sem introduzir toda a sua abordagem multifacetada, eu tomaria a consciência como sendo um processo de *espelhamento contemplativo*. Este processo de espelhamento, pelo menos em Klages, se resume a uma auto-afeição da vida: na consciência, a vida experimenta a si mesma.² Obviamente, essa definição pede maior clarificação conceitual. O que é, por exemplo, aquilo que é ‘espelhado’? O que é ‘vida’ e como pode ‘experimentar’ a si mesma? Interessantes, porém, essas perguntas sem dúvida são; não posso tratá-las neste artigo sem perder o meu foco: uma reavaliação da causalidade à luz de fontes mais profundas de determinação.

1. EVOLUÇÃO E DESENVOLVIMENTO

Poucas pessoas sabem que já durante o século XIX e em todo o século XX, o darwinismo, sem ser rejeitado, foi no entanto inteligentemente criticado por sua unilateralidade e suas implicações materialistas. Baseado tão somente em dois

2 *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn, Bouvier Verlag, 1981 (1929-1932), Ch. 29 ‘Schauung und Spiegelung’. Para a vida como provar a si mesmo, veja também Michel Henry, *L’Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2003 (1963).

princípios *causais*, de adaptação e mutação, seguiu-se assim a crítica: a doutrina da evolução de Darwin não conseguiu fazer justiça a um princípio de organização mais *positivo e mais sincrónico*.

A origem desta crítica pode ser encontrada nos descendentes filosóficos de Schelling e Schopenhauer. Pensadores como Eduard von Hartmann (1842-1906), Gustav Fechner (1801-1887), Carl duPrel (1839-1899), Hans Driesch (1867-1941), Ludwig Klages (1872-1956) ou Henri Bergson (1859- 1941), até tentaram modestamente reintroduzir a teleologia ou a orientação por finalidade na natureza humana, contudo de modo diferente. Obviamente, eles tiveram que reinterpretar a consciência para essa tentativa e dotá-la de camadas inconscientes. Além disso, eles tiveram que “re-situar” o predominante princípio da causalidade – baseado na consecutividade ou conseqüência temporal – em um campo mais amplo de simultaneidade ou sincronicidade.

A crítica ‘vitalista’ expressada por esses pensadores confrontou o darwinismo com uma implicação na sua noção mais básica: a ‘evolução’. Porque, para ser uma *evolução* real, o processo em jogo deve levar em conta o verdadeiro *desenvolvimento*. Qualquer evolução que não favoreça positivamente a variedade, isto é, conte para o resultado de uma *forma* equilibrada, não pode legitimamente ser chamada de ‘evolução’.³ Por ‘seleção’ puramente aleatória, nada realmente se *desenvolve*. O que ocorre é meramente, em termos do filósofo-biólogo Hans Driesch, uma ‘acumulação de materiais’ (*Anhäufung des Materials*) ou uma ‘adição’, em vez de uma reunião integrada ou alocação (*Zuordnung*) de substâncias.

Os desenvolvimentos subseqüentes na teoria da evolução tentaram dar conta dessa crítica. Pense na ‘síntese moderna’, trazida no início do século XX, entre a teoria da adaptação de Darwin e a teoria da herança de Mendel (R. Fisher, J.B.S. Haldane, S. Wright) ou a ‘síntese evolutiva ampliada’ (C.H. Waddington, M. Pigliucci). A última é particularmente interessante, pois permite hesitantemente formas ‘não materiais’ de aprimoramentos de desenvolvimento (construção de nicho, evolutividade, seleção multinível, herança epigenética, etc.).

Em vez de delinear aqui o amplo campo do anti-darwinismo filosófico, e muito menos das variedades de evolucionismo ampliado ou mitigado recém mencionados, vamos brevemente e *pars pro toto* considerar alguns pontos abordados por um dos seus representantes mais originais, Carl du Prel. Du Prel é um pensador injustamente negligenciado que pode ser visto como uma ponte entre Schopenhauer e Freud. Seus esforços para elaborar a partir das intuições de Schopenhauer sobre ‘experiências excepcionais’ como *confirmação* de sua metafísica da vontade, conseqüentes que sejam, não contribuíram – na prática – para sua reputação ‘científica’. DuPrel teve idéias fascinantes, muitas das quais são *implicitamente* aceitas,

3 Driesch chama uma evolução baseada no acaso ou coincidência um mero *Scheinentwicklung*, cf. *Philosophie des Organischen* (1921). Leipzig: Wilhelm Engelmann, 561. Bergson argumenta de forma semelhante na sua *L'Évolution créatrice*.

mesmo por pessoas modernas; por exemplo, sobre a existência de uma ‘consciência transcendental’ para além da consciência vígil, acessada exclusivamente no sono sem sonhos, exceto por alguns raros indivíduos (cf. a renomada ‘vidente de Prevorst’) que têm acesso intermitente.

Du Prel aproveita a *alusão* do evolucionismo ao desenvolvimento⁴, seja ou não essa alusão reconhecida pelos defensores daquele. No entanto, ele sustenta que uma teoria madura da evolução orgânica deve levar a sério não apenas uma evolução do corpo, mas também da mente. O darwinismo permanece hesitante ao não levar em conta genuinamente as formas de consciência que ultrapassam o conhecimento habitual, como intuições inexplicáveis, flashes proféticos de insight ou estados mentais excepcionais.⁵ Sua orientação principal é retrospectiva (ele olha para trás, para ‘causas’ prévias⁶), não prospectiva, afirma Du Prel.

Outro ponto crítico no darwinismo, de acordo com Du Prel, é a dispensa equivocada da explanação teleológica: “O oposto da teleologia é o caos, não, no entanto, a regularidade [*Gesetzmässigkeit*], que é totalmente teleológica, e mais ainda em proporção à completude do mecanismo”.⁷ Nas explanações causais, os constituintes sempre prevalecem sobre o todo – nas abordagens sincronísticas, o contrário é o caso.

Alinhada a isso está o pressuposto problemático do darwinismo em que a seleção natural (adaptação e mutação) é a *única* base para a formação e morfogênese das espécies (dois processos distintos, porém conectados). Não se desenvolve o feto no útero materno sem luta alguma por sua existência, e não está também sua morfogênese para além da necessidade de adaptação natural?⁸ Du Prel aborda aqui o enigma biológico da morfogênese que, apesar de ser inegavelmente impactada pela adaptação ambiental e mutação genética, não pode ser reduzida a esses fatores; um impulso interno positivo, dirigindo o desenvolvimento embrionário em direção à uniformidade e ao equilíbrio, deve ser reconhecido.

O darwinismo está de alguma forma correto, Du Prel continua em seu argumento, ao supor uma correlação (não confundir, no entanto, com causalidade)

4 “Der Materialismus hat sich des Darwinismus zur Stütze seiner Thesen bemächtigt; es wird sich aber zeigen, dass die Entwicklungstheorie keine Stütze, sondern die Überwinderin des Materialismus ist.“ *Philosophie der Mystik* (1885). Leipzig: Günther, 380.

5 „keimartige Anlagen die in uns schlummern und gelegentlich zur Äusserung kommen“; these „deuten prophetisch auf die Zukunft“, ib., 382.

6 Que é um pleonasma.

7 Ib., 409. Tradução do autor. Também cf: “dass die organisierende Seele auch in ihrer Haupttätigkeit, in der Bildung und Erhaltung des Organismus, eine zwecksetzende sein muss. Wenn das Gehirn in seinen Funktionen Zwecke setzt, so muss es auch selbst als Organ teleologisch entstanden sein.” *Die monistische Seelenlehre. Ein Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels* (1888). Leipzig: Günther, 125.

8 *Die monistische Seelenlehre. Ein Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels*, 94. Pode-se dizer que o embrião, em certa medida, baseia-se na afluência nutricional de sua mãe; ainda assim, em oposição a, por exemplo, um carcinoma, depende da continuada afluência de recursos e do desenvolvimento mútuo.

entre o aumento da consciência humana, por um lado, e sua subestrutura orgânica, por outro. Como a complexidade em curso do cérebro não permitiria uma amplificação da sensação e sensibilidade humana? “[U]m aumento nessas aptidões [*Anlagen*] místicas só pode ser alcançado por uma alteração biológica da forma de vida humana ou do seu cérebro, ou seja, uma por meio da qual o limiar da sensação é mais uma vez deslocado no sentido de uma maior suscetibilidade à sensação [*gesteigerter Empfindungsfähigkeit*]”⁹

Curiosamente, essa visão já foi expressada pelo pensador francês do século XVIII Condillac¹⁰, embora em premissas totalmente diferentes (i.e., empirista-sensualistas). Isso será repetido por antropólogos e neurologistas contemporâneos.¹¹ Du Prel conclui que “os fenômenos místicos da vida psíquica são antecipações ao processo biológico; portanto, existe uma conexão íntima entre darwinismo e psicologia transcendental”.¹²

2. SINCRONICIDADE E ANÁLISE

Se, apesar das suas alegações de fazê-lo, o darwinismo falha em fornecer um quadro exaustivo da evolução, sua abordagem geral da vida e, mais em particular, da consciência, também pode ser defeituosa. O desenvolvimento da consciência como uma característica determinante da vida (veja minha definição) pode não ser aleatório, ou um desfecho arbitrário das propriedades de adaptação e promoção da sobrevivência. No lugar disso, pode bem vir a “primeira” *sincronicidade*. Se assim for, isso confirmaria minha definição de consciência como um “espelhamento contemplativo da vida”. A consciência, então, permaneceria inexplicada; no entanto, o próprio ato de ‘explicação’, em virtude de depender de causalidade, sucessão temporal ou consecução temporal, pode se tornar um empreendimento *derivado* (em vez de um primordial).

O termo “sincronicidade” foi cunhado por C.G. Jung e referiu-se a uma cadeia de eventos aparentemente coincidente, porém correlacionada significativamente. Vimos que é pelo menos questionável se o evolucionismo pode dar conta positivamente do *desenvolvimento*. A noção de ‘desenvolvimento’ requer o engendramento de formas, morfo-gênese, ‘resultado’, mais do que ‘consequência’. É o objetivo aqui mostrar que a idéia de ‘sincronicidade’ é indispensável para

9 *Philosophie der Mystik*, 389. Tradução do autor.

10 Condillac, “Tous les phénomènes de la mémoire dépendent des habitudes contractées par les parties mobiles & flexibles du cerveau ; & tous les mouvements dont ces parties sont susceptibles, sont liés les uns aux autres, comme toutes les idées qu’ils rappellent sont liées entre elles. » *La logique, ou, les premiers développements de l’art de penser* I, 9.

11 Cf. P. Shaw, etc., que “demonstra que a trajetória da mudança na espessura do córtex cerebral, em vez da própria espessura cortical, está mais intimamente relacionada ao nível de inteligência”. *Nature* 440, 2006, no. 7084, 676.

12 Du Prel, *Philosophie der Mystik*, 390; também cf. 402. Também cf. Waldo Vieira, trad. Atualizada Jeffrey Lloyd, *Nossa Evolução*, Foz do Iguaçu, Editares, 2016, passim.

corroborar ainda mais uma antropologia confiável que permaneça relativamente invulnerável a alegações tecnológicas absurdas - pois a sincronicidade revela uma dimensão da vida humana que transcende o impacto do avanço tecnológico. Faz isso em princípio, na medida em que a natureza dessa dimensão é sintética e não analítica.

Vamos argumentar que qualquer investigação científica sobre o impacto antropológico do melhoramento humano necessariamente erra o alvo. Começa pelo lado errado. Portanto, é cega a uma pressuposição implícita: o caráter inquestionável da ‘análise’. Outra palavra para ‘análise’ é ‘redução’. Enquanto essa pressuposição for ignorada, as discussões sobre a natureza humana continuarão a debater-se com as implicações do desenvolvimento tecnológico mais recente para a humanidade. É uma das minhas principais suposições que a consciência humana está de alguma forma relacionada à ‘sincronicidade’. A experiência de eventos sincronísticos desafia a causalidade na medida em que tais eventos representam uma constelação significativa, embora *acausal*, testemunhada com espanto por um sujeito: correntes causais independentes se encontram inesperadamente e criam um dizer, embora nem sempre um todo inteligível, sem uma causa comum. A minha proposta é que o que se chama *Homo sapiens* é suscetível a eventos sincronísticos. Se essa afirmação for verdadeira, isso não seria meramente uma questão menor. Pelo contrário, isso afetaria todo o modo como este *Homo sapiens* conceitua e é conceitualizado, ou seja, afetaria tanto seu conhecimento quanto o conteúdo deste. Afetaria mesmo a ciência e abordagens *científicas* do *Homo sapiens* (i.e. como um ‘homínideo’ dotado de ‘compreensão’ / *sapiência*). *Pois, se a ciência obedecer a uma lógica de causalidade (seja essa causalidade concebida como necessária ou probabilística), é provável que ignore o que é ou pode ser não-causal, porém decisivo.*

É sabido que nem *toda* ciência ou paradigma científico é governado pelo princípio da causalidade. Devemos fazer uma exceção pelo menos para 1) parapsicologia ou pesquisa psíquica, 2) mecânica quântica, e 3) a teoria da relatividade. Muitas vezes, é feita uma distinção entre o meso-nível, sobre o qual a causalidade se aplica, e os micro e macro-níveis, onde não se aplica. Fazer essa distinção entre níveis de aplicação, no entanto, não parece realmente corroborar a causalidade ontologicamente. Ela sofre de uma forma incômoda [*cumbersome*] de antropocentrismo.

Vamos agora dar uma olhada na noção de causalidade em si, sua extensão e suas limitações.

3. CAUSALIDADE EM JOGO

3.1. Pluralidade causal

O conceito (ou melhor: conceitualização) de causalidade é, de longe, muito complexo para ser discutido exaustivamente. Permitam-nos, no momento, equiparar a noção de causalidade com uma “explicação justificada da mudança”. Este

é pelo menos como Aristóteles começou a classificar quatro tipos diferentes de tal explicação em sua *Física* II. 3: uma [causa] material (τὸ ἐξ οὗ γίνεταί¹³), uma formal (τὸ εἶδος, τὸ παράδειγμα, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι¹⁴), uma final (τὸ οὗ ἕνεκα¹⁵) e uma eficiente (ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ πρώτη¹⁶). Note-se que a linguagem de Aristóteles aqui é algo descritiva, se não alusiva, e não tanto técnica (como no pensamento escolástico).

A ciência moderna tentou eliminar as causas formal e final como sendo justificativas significativas e convincentes da mudança e se restringiu unicamente às materiais e eficientes (reduzindo assim tanto o conceito de ‘causa’ quanto o de ‘explicação’ à última).¹⁷ A filosofia, no entanto, passou por um desenvolvimento oposto. Curiosamente, o pluralismo causal ou teleologia – e *com isso* o que se chama aqui ‘sincronicidade’¹⁸ – foi reintroduzido por vários pensadores. Consideremos alguns casos.

Um dos exemplos mais profundos de teleologia reintroduzida é, sem dúvida, a filosofia de Hegel, centrada em torno do *Geist* [espírito] como *télos* final da história. O mesmo se aplica a qualquer filosofia pós-hegeliana orientada-ao-futuro, seja marxista ou liberal-capitalista, como defendida por Francis Fukuyama.

Os projetos hermenêuticos de Wilhelm Dilthey (1833-1911) e Hans-Georg Gadamer (1900-2002) consistiram em preservar a teleologia e a finalidade para as humanidades.¹⁹ As *Geisteswissenschaften* [ciências do espírito], segundo Dilthey, são “hermenêuticas”: elas estudam o significado [*Sinn*]. ‘Significado’ enquanto a mentalidade epocal a partir da qual os artefatos humanos surgiram (Dilthey), ou como a aproximação do horizonte desvelado por textos, não *causa* um artefato humano ou um texto, mas os desenha para si mesmo. A ciência, pelo contrário, busca explicações causais.

Outro exemplo de teleologia reintroduzida pode ser encontrado nos pensadores do inconsciente do século XIX. Eduard von Hartmann e Carl du Prel interpretaram o inconsciente como um princípio líder na maturação física ou espiritual humana, assim se apoiando também na teleologia, embora não possa ser dialeticamente dominada (como em Hegel). Um dos exemplos mais surpreendentes de orientação-a-objetivo incontrolável, mas verificável, no agir humano, pode ser identificado no que Wilhelm Wundt, o primeiro psicólogo da Alemanha, chamou de “heterogonia dos fins” [*Heterogonie der Zwecke*]: enquanto age de propósito,

13 *Ta ex hou ginetai.*

14 *To eidos, to paradeigma, ho tou ti ên einai.*

15 *To hou heneka.*

16 *Hè archè tès metabolès hè protè.*

17 Cf. entre muitos outros estudos Louis Dupré, *A Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (1993). New Haven & London: YUP.

18 Se a sincronicidade for doravante chamada de “acausal”, o que se quer dizer é que não é determinada por *uma* causalidade eficiente, mas sim pela pluralidade causal – o que pode implicar a teleologia.

19 “Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.”

o ator ‘desenvolve’ novos, ainda que imprevistos, fins. Descobertas aperfeiçoam a invenção. Carl du Prel afirma que, por vezes, artefatos humanos, enquanto pressupõem o raciocínio inteligente, exibem propriedades que não podem ser consideradas com base apenas na intenção.²⁰ Hoje, talvez possamos pensar na internet como um grande exemplo; originalmente inventada para fins militares, agora é usada para fins que não poderiam ser antecipados *conscientemente*.

Em quarto lugar, o vitalismo ou a *Lebensphilosophie* suplementou a causalidade eficiente com formas de finalidade. Hans Driesch, por exemplo, restabeleceu a clássica noção aristotélica de “enteléquia” como um princípio morfogênético diretor, enquanto Ludwig Klages defendia apaixonadamente os *Urbilder* (imagens originais) como sínteses originais governando os instintos básicos de qualquer organismo por elicitación, mais do que produção.

Finalmente, não nos esqueçamos de mencionar o que se chama hoje de “psicologia transpessoal” – uma abordagem da psique humana em grande dívida com Jung, e que tenta fazer justiça a conceitos orientados ao futuro, como amadurecimento ou auto-elação.

Esses exemplos de reapreciação da teleologia podem ser considerados como também permitindo experiências de sincronicidade. Cada um dos pensadores mencionados aqui tenta superar, se não ignorar, a causalidade. Preocupados com a plenitude dos fenômenos, eles preferem puxar a empurrar. Se o filósofo do século XX Paul Ricoeur (1913-2005), criticando a bifurcação entre ‘ciências’ e ‘humanidades’ de Dilthey, tenta reunificar a explicação causal e a compreensão, pelo menos para as humanidades, isso também mostra uma necessidade sentida de fazer plena justiça aos fenômenos e trazer o melhor dos dois mundos juntos. O fato de que o mundo anglófono se familiarizou com uma precisa distinção entre “ciência” (note o singular!) e as “humanidades” é de uma significância deplorável: o que começa como mera nomenclatura imperceptivelmente continua impondo sua própria normatividade. Como se as “humanidades” não fossem “científicas”, ou pior, como se não pudessem trazer verdadeiro conhecimento (*scientia, scire*). Por outro lado, a ciência pretende controlar a mudança apenas em *virtude* de sua explicação reducionista anterior. Os experimentos com que justificam esta explicação *pressupõem* a redução que permite a própria pesquisa experimental, fechando assim o círculo vicioso.

3.2. Necessidade, probabilidade e construção

Em seguida à redução da “causalidade” indo em direção a um processo relativamente compreensível (pois desambiguado), precisamos destacar outro desenvolvimento. David Hume desmascarou o que era visto até então como uma relação

²⁰ Carl du Prel, *Die monistische Seelenlehre: Ein Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels*, 75f.

necessária ao mostrar que a causalidade se reduz ao mero acompanhamento freqüente. Segundo Hume, Aristóteles e seus sucessores identificaram erroneamente relações causais e relações lógicas. No entanto, Hume tentou mostrar, enquanto as relações lógicas são persuasivas, as relações empíricas nunca o são. Dois eventos que freqüentemente ocorrem juntos, por mais que eu possa estar seguro de sua futura conjunção, nunca são iguais a duas premissas que forcem a conclusão de um silogismo.²¹

O que está em jogo aqui é mais do que a crítica do filósofo moderno ao suposto erro filosófico do antigo. Em um nível mais profundo, as filosofias antiga e moderna tendem a discordar muito quanto à relação entre Ser e Pensar. Enquanto Aristóteles seguiu implicitamente a concepção de Parmênides de que “pensar e ser são o mesmo”, Hume insistiu em desenredar pensamento e ser (isto é, “experiência”). O empirismo clássico (Humeano), que ofereceu os principais argumentos filosóficos justificando a ciência moderna da natureza, minimiza o papel do sujeito da percepção em favor da percepção mesma, “sem preconceitos”.²² No entanto, surpreendentemente, a assunção de “leis da natureza” pela ciência moderna ainda não pode fazer justiça à afirmação de Hume sobre a ausência de necessidade na percepção. A natureza não conhece nenhuma lei. Somente o homem as faz, mas o problema dele [Hume] é reunir a lei e a natureza em uma conexão estável.²³ Pois, se constatamos que “A deve produzir B” equivale apenas a “Devido à conjunção constante, estamos psicologicamente certos que B seguir-se-á de A”, ficamos com uma noção muito fraca de necessidade e menos ainda de lei.

De qualquer forma, para aqueles que priorizam a necessidade em detrimento do acaso ou coincidência, a explicação de Hume leva ao ceticismo ou, na melhor das hipóteses, ao probabilismo. A subsequente localização, por Kant, da necessidade na consciência transcendental pode ter resolvido o problema para alguns, como Schopenhauer. Causalidade, Schopenhauer insistiu, persuasiva como possa ser, continua a ser um produto da mente e está apenas restrita ao mundo das aparências (que é em si mesmo ilusório). A vontade pura, sendo a exclusiva realidade última, alimenta a representação causal. Portanto, a necessidade causal é um *modo* de representação e não uma estrutura ontológica final. Os teóricos modernos, como o epistemólogo do século XX Fred Dretske, evitam transcender à consciência (racional), enquanto mantem uma ligação ontológica entre pensar e ser. A posição “necessitarista” de Dretske no que se refere às leis da natureza exige

21 Cf. por exemplo, G. Heymans, *Schets eener kritische geschiedenis van het causaliteitsbegrip in nieuwere Wijsbegeerte* (1890). Leiden: Brill, 112-174. Também cf. Carl du Prel: “Die Unbegreiflichkeit einer Erscheinung besagt nur, dass sie gegen unsere Erfahrungsgewohnheit ist; Unmöglichkeit aber besagt sie durchaus nicht.” *Die monistische Seelenlehre: Ein Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels*, 32.

22 Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self. Making of Modern Identity* (1992). Harvard: Harvard University Press.

23 Veja para isto Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-31). Bonn: Bouvier, IV. Buch: „Die Lehre vom Willen“, Chs. 41-43.

“uma ascensão ontológica” para além das simples “verdades universais” (probabilísticas).²⁴ Por outro lado, os humanos contemporâneos, como David Lewis, continuam céticos e não querem dar a essas “verdades universais” nenhum crédito ontológico. Na medida em que a filosofia kantiana se transformou em idealismo, os caminhos entre ela e (o que mais doravante se chamaria) a “ciência” se separaram cada vez mais, principalmente no período que se seguiu a Hegel. Lamentavelmente, uma vez que qualquer revitalização do empirismo será sempre proporcional à cegueira conceitual auto-imposta. A fenomenologia do século XX tentou fornecer um remédio aqui e preencher a lacuna entre o pensamento (ou seja, o idealismo, ou filosofia) e o ser (ou seja, a ciência, a percepção, experiência). A fenomenologia, contudo, não ganhou vantagem, nem mesmo em filosofia, muito menos na ciência. Talvez a noção fascinante de ‘paralei’ ofereça uma solução aqui. Foi sugerida por Adriana de Lacerda Rocha em uma abordagem comparativa das noções de lei natural e moral. “Paralei”, afirma Rocha, “é a ‘lei extrafísica’ também aplicada à consciência que desativou seu soma (descartado o corpo) e também à consciência projetada”.²⁵ ‘Paralei’ é uma noção que supostamente conecta eventos ‘extra-mentais e sua percepção consciente.

4. SINCRONICIDADE E “ACAUSALIDADE”

4.1. Nível individual e social

Em sua forma necessária ou não, a causalidade domina a cena científica e o seu jargão conceitual, com termos como “prova”, “evidência”, “argumento”, “explicação”, “confirmação”, “teste”, “repetição”, etc. Existe, no entanto, uma alternativa à causalidade: a sincronicidade. Embora o termo venha de Jung, a própria idéia, ou melhor, a *experiência*, parece perene, tanto no nível individual quanto no nível da sociedade.

Os exemplos individuais são numerosos, mas seria inútil listá-los; Isso levaria a uma casuística infinita e dificilmente convincente. Pode-se imaginar, porém, estar sonhando com uma pessoa que não tem visto por um tempo no *exato* momento em que ela lhe envia um e-mail – tal cenário ocorreu com o autor deste artigo. Um exemplo dado por Jung é por demais conhecido para estar listado aqui. Trata-se de um escaravelho adentrando o seu estúdio no momento preciso em que uma paciente lhe fala sobre o sonho com um escaravelho; este sonho acelerou seu processo de cura, que estava estagnado até então. Em geral, de acordo com Jung, qualquer forma de sabedoria mântica, precognição, clarividência, augurismo, etc. (às vezes chamado de “experiências paranormais” ou “experiências excepcionais”) poderia ser considerado um caso de sincronicidade, ou seja, de

24 Fred I. Dretske, ‘Laws of Nature’, in: *Philosophy of Science* Vol. 44, No. 2 (Jun., 1977), 267.

25 Adriana de Lacerda Rocha, ‘Paralaw: Antonym of Natural Law’, in: *Interparadigmas. A Revista de Doutores da Conscienciologia* 2, 2, 2014, 162.

uma conexão “*acausal*” entre *visão* e *evento* (no sentido de não ser determinado por causalidade *eficiente*).

Exemplos de sincronicidade em nível social ou mesmo global são talvez menos ambíguos para os leitores modernos, céticos (porém jamais indiscutíveis).

Pode-se pensar aqui uma simultaneidade global de várias invenções inovadoras (por exemplo, da roda, do fogo, da agricultura, do cálculo infinitesimal). Pode-se também pensar na introdução simultânea de uma nova ciência e seu nome concomitante (cf. as invenções coincidentes da ‘biologia’, ou da ‘psicologia’, originárias do final do século XVIII e do XIX).

Um segundo exemplo de sincronicidade em escala global seria o surgimento simultâneo das futuras religiões mundiais e visões mundiais globais no que Jaspers chamou de idade axial (*Achsenzeit*). Buda, Confúcio, Lao-ze, os profetas judeus e Sócrates viveram e trabalharam num intervalo de tempo aproximadamente entre 600 e 300 a.e.c.

Em terceiro lugar, foi Michel Foucault quem detectou várias sincronicidades socio-filosóficas notáveis caracterizando épocas históricas. Um dos exemplos mais significativos que Foucault descobriu tratou dos modos de alteração das estratégias sociais para lidar com a insanidade exatamente na época em que Descartes demarcava o racional do irracional: ao invés de ser permitida sua circulação nos centros das cidades, loucos e lunáticos foram encerrados em asilos mentais e hospitais rigorosamente supervisionados.²⁶

Em seguida, em um nível microscópico, poder-se-ia pensar no fenômeno biológico da morfogênese, ou seja, o desenvolvimento embrionário em direção a um organismo uniforme. Apesar da rejeição por parte da biologia científica contemporânea, ou, na melhor das hipóteses, da negligência a teóricos morfogenéticos famosos (e ousados), como Hans Driesch e Rupert Sheldrake (1942), o problema da morfogênese ainda não foi resolvido (e provavelmente permanecerá não resolvido nos parâmetros causais predominantes).

Finalmente, apesar de sua reputação científica ter sido debatida, disciplinas como a fisiognomia, a grafologia e a psicologia da *Gestalt*, podem muito bem ser interpretadas como formas de consciência da sincronicidade.

Em suma, as experiências de sincronicidade tratam de uma coalescência, de uma produção de unidade ou uniformidade, sem que haja um autor ou criador identificável. Esta “produção” deve ser tomada como sem sujeito, como um puro evento, como um evento inconveniente sem que a ele algo convenha, ou seja, sem um sujeito ou um agente. Pois, se tal criador fosse identificado (o que, em teoria, não pode ser excluído, obviamente), então: 1) a sincronicidade seria desmascarada, e 2) a causalidade linear restaurada, e também 3) a significância do evento sincrônico seria danificada. Providenciado, isto é, que a *imposição* de

26 Cf. Karl Joël sobre o surgimento simultâneo da filosofia natural da Grécia antiga, por um lado, e da poesia lírica, por outro. Cf. *Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (1906). Jena: Eugen Diederichs Verlag, 38. Também cf. Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 912.

“significado” sobre um sujeito por um agente oculto (“Deus”, uma “lei natural” desconhecida, etc.) seja menos “significativa” – se o for de todo – do que um significado auto-revelador, *livremente* descoberto. A “significância” de algum estado de coisas ou evento é de fato reduzida por qualquer atuação secreta ou intenções “por detrás da tela”. Em vez disso, pode-se argumentar que o significado só se torna significativo em virtude de sua *descoberta independente*. Pois, o conceito de “significado” não *implica* uma referência irreduzível a um *sujeito que o experimenta*? A significância do significado, gostaríamos de sugerir, está em proporção ao tornar-se-transparente ou tornar-se-translúcido de algum evento. “Significado”, então, é idêntico a qualquer *experiência* de revelação sem um revelador. Se um revelador revelar-se, o significado se perde (a *menos que* revelador e revelação *coincidam*). Significados *impostos* nada significam.

A ‘sincronicidade’ se resume à experiência de uma *coincidência significativa*, uma confluência de eventos sem qualquer causa claramente identificável comum. É como se uma experiência de sincronicidade expusesse um *corte cruzado* do tempo e do espaço, conectando cadeias causais independentes de forma acausal, porém significativa. As explicações causais parecem impossíveis, já que o evento, aparentemente, obedece a outra lógica. Na medida em que a retórica científica está condicionada pela causalidade, qualquer abordagem significativa de uma experiência de sincronicidade desafiando a causalidade é excluída desde o início.

A noção do cientista do século XX David Bohm sobre uma “ordem implicada” para além da “explicada”, espaço-temporal, pode ser propícia para uma abordagem viável das experiências de sincronicidade desde que tal ordem implicada seja vista como existente *ao lado* da ordem espaço-temporal, ao invés de oposta a ela. Do ponto de vista da ordem explicada, [a ordem implicada] não pode deixar de se manifestar como pura coincidência. Se for concedido que a “realidade física” depende da causalidade (e, portanto, de um princípio de *repetibilidade*), dificilmente pode ser negado que ela seja intrinsecamente sem sentido, ao estar de alguma forma dentro do controle humano. Sincronicidade, por outro lado, é sempre coincidência, pois só ocorre *uma vez* (isto é, *enquanto* sincronicidade). Estando sempre fora do controle humano, ela atende a uma condição crucial para sua potencial significância (embora nem sempre imediatamente compreendida).

4.2. O “sujeito” da experiência de sincronicidade

Há outra razão pela qual a ciência não pode lidar com experiências de sincronicidade. Como não basta que transcendam a causalidade “ordinária”, tais experiências afetam o sujeito e sua postura observacional habitual. Elas *refletem o estado mental* de um sujeito e excluem qualquer *objeti-ficação*. Curiosamente, é frequente afirmar que as pessoas em estado alterado de consciência - por exemplo, quando em luto ou em uma crise mental ou espiritual etc. - são mais suscetíveis a eventos de sincronicidade do que outras. Enquanto pensadores medievais

como Avicena e Alberto Magno já testemunhavam esse fato notável, filósofos tão diferentes quanto Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Walter Benjamin, Gabriel Marcel ou Jacques Derrida, até o relataram.²⁷

Como justificar a teleologia, ou mesmo a sincronicidade, na era da ciência e da causalidade? Obviamente, as tentativas filosóficas acima mencionadas de preservar a teleologia não poderiam ficar incólumes ao pensamento “causal” científico dominante. Mais do que Aristóteles jamais o foi, essa teleologia renovada foi exposta à questão crítica de como essa pretensa estrutura ou padrão “teleológico” poderia ser de fato acessada. Seria superficial afirmar que cada filósofo lidou com essa questão de maneira satisfatória. No entanto, há uma crença de que todos eles compartilhavam: a posição do sujeito em si deve ser alterada para se tornar suscetível a essa causalidade “ampliada”. Para Hegel, é muito claro que *Verstand (inteligência) é limitado e que precisa do Vernunft [razão]* para superar seus próprios limites. Os teóricos do inconsciente (Von Hartmann, Du Prel, etc.) explicitamente levam em conta uma forma alternativa e aprofundada de consciência a partir da qual podem avaliar os processos internos e externos. Klages defendeu expressamente o êxtase como uma quebra da concha do Ego, a qual impede de acessar a tendência dos nossos impulsos internos. Driesch permaneceu o maior tempo possível no nível observacional para abordar a “enteléquia” orgânica. Percebendo, no entanto, que isso apenas lhe traria evidências indiretas, finalmente referiu à experiência interior ou autoconsciência para completar seu argumento com evidências *diretas*.

Para além dos estados alterados de consciência ‘usuais’ que de alguma forma pertencem à condição humana, algumas pessoas parecem ser quase continuamente afetadas por eles. Estamos nos referindo aqui ao *gênio*. A mente do gênio começou a fascinar filósofos especialmente desde o período romântico.²⁸ Schelling e Schopenhauer a consideravam a forma mais pungente de humanidade enquanto tal. O gênio representa o aprimoramento humano mais do que qualquer forma artificial de inteligência, mais do que qualquer extensão tecnológica do corpo poderia produzir. Segundo Schopenhauer, o gênio é capaz de olhar além do princípio da razão suficiente – que é mais ou menos idêntico à causalidade. Dotados de fantasia, eles podem olhar *através* ou *além da* percepção imediata sem,

27 Cf. Hans Gerding, Hein van Dongen & Rico Sneller, *Wild Beasts of the Philosophical Desert. Philosophers on Telepathy and Other Exceptional Experiences* (2014). Cambridge Publishing.

28 Cf. Ludwig Klages: “Die Ursachenforschung mit – teilweise wenigstens – bewusster Folgerichtigkeit durch das Denken in Analogien ersetzend [...], eröffnen die Romantiker den Sinn des Geschehens, indem sie mit *einem* Blick zumal umfassen: räumlich das mütterliche Ei und die Ellipsenbahn der Planeten, zeitlich [...] die Bildungsstufen des Erdplaneten und die seiner Sonderwesen. Und davon wieder einer wichtigste Folge ist die gewaltige Schwungkraft, die dadurch *dem* Gedanken erteilt wird, mit dem sie das *Wesen* der Polarität – gewiss nicht zum erstenmal überhaupt, aber zum erstenmal in makrokosmischer Fassung – zu kennzeichnen unternahmen durch Deutung der Spannungsursache als elementarischer *Liebe*.“ *Der Geist als Widersacher der Seele*, 897.

no entanto, perdê-la de vista.²⁹ São os gênios suscetíveis, ou talvez até responsáveis por experiências de sincronicidade? Em vez de elaborar nossa hipótese de que tal suscetibilidade e responsabilidade *determinam* a mente do gênio, vamos, por razões de espaço e tempo, apontar para alguns exemplos.

Poderíamos pensar na sensibilidade dos grandes pintores à reflexão das cores (Monet, Cézanne) ou na capacidade dos fotógrafos de capturar o momento certo. Filósofos e teóricos freqüentemente vêem padrões transculturais, por mais diferentes que sejam os campos em que aparecem (Foucault, Benjamin). Os poetas alinham conjuntos de palavras eufônicas enquanto os compositores oferecem arranjos melódiosos e harmoniosos em suas *com-posições* musicais. Políticos visionários lêem os sinais da época e tentam agir de acordo (Sólon, Lincoln, Mandela). Os fundadores da psicanálise (Freud, Jung) estavam extremamente conscientes das ligações quase imperceptíveis entre gestos, sons e imagens; em seu famoso estudo de caso do chamado Ratman, der Rattenmann, Freud descobre que o *rato* com o qual seu paciente era tão obcecado tinha de ser tomado como um *nó verbal* denso que combinava várias ansiedades e preocupações significativas, ainda que inconscientes, desse paciente. Em uma nota lateral, é interessante perceber que Freud não só era sensível à natureza meramente *verbal* da ansiedade a ratos do paciente, mas também ao próprio inconsciente do paciente! Pois precisamente *devido* a essa consciência inconsciente, o Ratman pode desenvolver sua neurose obsessiva. Como poderia alguém não completar aqui o silogismo óbvio afirmando que a mente do gênio está em constante comunicação com seu inconsciente?

É de notar que, ainda menos do que os estados excepcionais de consciência (por mais *humanos* que sejam), a mente genial dificilmente é (se é que é) referida nas discussões antropológicas sobre a natureza humana. Neurologistas ou socio-biólogos tendem a se concentrar em quantidade e extensão (genialidade como a presença de uma rede neurológica mais extensa), ao invés de qualidade e descontinuidade (genialidade como uma mudança no modo de consciência). Portanto, é improvável que a suscetibilidade de um gênio às sincronicidades convencerá o cientista médio das limitações da causalidade.

4.3. Micro e macrocosmos

Se as fronteiras do tema das experiências de sincronicidade afrouxarem, isso terá duas implicações. Primeiro, na medida em que o sujeito é um *sujeito, seu sistema concatenado de relações identificatórias e causais é impermeável a elementos que ainda poderiam ser reais; essa não permeabilidade é constitutiva da natureza da subjetividade. Consequentemente, qualquer “ciência” que não coloque a causalidade em questão distorce a realidade. Segundo, se um sujeito percipiente é afetado*

29 “daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht Das zu sehn, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte”; Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* §36, 267.

pela experiência, isto é, na estrutura profunda da própria subjetividade, sujeito e objeto tornam-se permeáveis um ao outro. Eles não podem mais ser totalmente distinguidos. Dependendo de sua disposição média, a pessoa confrontada com uma experiência de sincronicidade pode acreditar inicialmente que ficou louca. Parece que o mundo exterior tornou-se maleável e começou a *refletir* estados mentais internos. É como se as dimensões em um macrocosmos refletissem as sensibilidades micro-cósmicas.

Por mais estranho que pareça a uma pessoa racional moderna, esse espelhamento não é tão peculiar se percebermos que o próprio sujeito racional moderno é um produto, não um fato da natureza. Em seu trabalho pioneiro *Fontes do Eu* (*Sources of the Self*), Charles Taylor mostrou que a subjetividade moderna, seja em sua forma racional ou empírica, é o resultado histórico do “desengajamento”, ou seja, de uma retirada auto-imposta do mundo externo. O filósofo empirista John Locke, de acordo com Taylor, pressupõe um “eu pontual” como sujeito de percepção, enquanto Descartes toma a “razão desengajada” como ponto de partida.³⁰ Mesmo aqueles que acreditam que esse desengajamento seja necessário ou inevitável podem facilmente ver que ele essencialmente *exclui os* conteúdos conscientes. Kant, preenchendo a consciência vazia cartesiana e Lockeana com conteúdo (ou seja, as formas da sensação e as categorias do pensamento), não desafiava necessariamente a “razão desengajada”; seu conteúdo, segundo ele, era meramente transcendental e implícito. Com Hegel, a consciência e o meio ambiente começaram a interagir novamente, embora de forma essencialmente inteligível, supostamente sob controle dialético. O pensamento hegeliano é repleto em sincronicidade; no entanto, é altamente duvidoso se essa pretensão de controle dialético aprofundou a compreensão da sincronicidade.

Não podemos aqui dar uma imagem exaustiva do itinerário da consciência na cultura ocidental. Em vez disso, vamos destacar brevemente alguns exemplos que também sugerem uma correlação entre o mundo interno e externo, e que também enfatizam a necessidade de abandonar as formas predominantes de subjetividade para acessar tais correlações.

Em primeiro lugar, o estudioso francês clássico Pierre Hadot enfatizou uma característica típica da filosofia antiga que é frequentemente ignorada. A filosofia exigia, afirma Hadot, tecnologias de auto-cultivo como preparação adequada para a aquisição do insight filosófico. Seria errado e totalmente anacrônico atribuir, por exemplo, aos pensadores estoicos uma cosmologia “primitiva” que foi “corrigida” pela ciência moderna. A cosmologia estoica não pode ser objetificada, uma vez que só se torna inteligível para aqueles que “vivem em conformidade com a natureza”.³¹ Michel Foucault, igualmente crítico do sujeito moderno, de

30 Cf. Taylor, op. cit., 143ss.

31 Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995). Paris: Gallimard.

seus pressupostos e de suas usurpações, baseou-se nas interpretações de Hadot ao desenvolver sua própria filosofia tardia sob o cabeçalho “tecnologias do eu”.³²

Nosso segundo exemplo de uma consciência da correspondência entre micro e macrocosmo definitivamente nos desviaria se não nos limitássemos a uma única citação. Considera a importância atribuída à meditação na maioria das filosofias orientais. O filósofo japonês Yuasa Yasuo (1925-2005) escreve:

“Meditação significa o método de conhecer o mundo com base na teoria mente-corpo. Conseqüentemente, na postura que entende o estado ontológico da coisa-eventos no mundo à luz da experiência interior do sujeito, há algo comparável ao pensamento da Índia antiga que pensa sobre a relação correlativa entre os seres humanos e o cosmos com base na *mandala*”.³³

Mesmo Karl Jaspers, em seu famoso *Psychologie der Weltanschauungen* [*Psicologia das Concepções de Mundo*], identificou “atitudes auto-reflexivas” (*selbstreflektierte Einstellungen*), em distinção às “objetivas” (*gegenständliche*) e às “entusiásticas” (*entusiastische*). Enquanto a posição científica é caracterizada por uma postura objetiva que toma o mundo exterior simplesmente como garantido, muitas tradições orientais focalizam no self e no modo como ele se relaciona com o mundo.

Nosso terceiro exemplo já foi mencionado várias vezes: a abordagem de Jung sobre a psique. Embora Jung definitivamente fosse um psiquiatra, seus pontos de vista tinham implicações cosmológicas. Jung tratou de uma questão cujo impacto sobre a consciência não pode ser subestimado: a maturação. Processos de maturação psicológica, ele disse, podem reproduzir o mundo externo como uma extensão da mente. Os eventos externos começam a refletir ou correspondem ao que está acontecendo no interior.

Esses exemplos da filosofia antiga, de pensamento asiático e de processo de maturação (junguiano) obviamente não “provam” qualquer correspondência de micro / macrocosmo; eles apenas apoiam suas pressuposições em uma perspectiva intercultural e histórica. De acordo com Jung, uma “compreensão da sincronicidade é a chave que abre a porta para uma apercepção oriental da totalidade”.³⁴ Supondo, como é nossa proposta aqui, que a consciência da sincronicidade não se limita ao pensamento oriental, então haverá mais conexões entre “Oriente” e “Ocidente” do que é frequentemente considerado. Nenhuma antropologia poderia permanecer inalterada por tais afinidades.

32 Michel Foucault, ‘Technologies of the Self’, in Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (eds.) *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (1988). Amherst: University of Massachusetts Press, 16-49. Também cf. Heidegger sobre a cosmologia aristotélica.

33 Yuasa Yasuo, *Overcoming Modernity. Synchronicity and Image-Thinking* (2008). Albany: SUNY Press.

34 Citado por Yuasa, 97. Também cf. *Zhuang-ze*: “O significado [tao] torna-se ofuscado quando nos concentramos em imagens pequenas e realizadas da existência”.

5. EVIDÊNCIA?

Como corroborar a confiabilidade das experiências de sincronicidade? Obviamente, seria inútil se enredar em discussões de casuística aqui. Vamos, em vez disso, considerar alguns requisitos gerais que *condicionam* qualquer discussão significativa sobre o assunto. Negligenciá-los ofuscaria igualmente a teoria antropológica em geral.

Há pelo menos três pré-requisitos para uma fundamentação filosófica adequada da sincronicidade.

O primeiro envolve uma análise escrupulosa da consciência. Não é sem razão que, imediatamente após a análise de Kant da consciência “transcendental”, Hegel inicia uma *fenomenologia do espírito*. A filosofia do século XX manteve esse termo (cf. Husserl, etc.), como se qualquer abordagem “transcendental” da consciência consistisse em um entrincheiramento ilícito e um encerramento. Enquanto Hegel deduz a causalidade, Husserl, bastante devedor de Hume nesse ponto, a induz. Uma vez que os discípulos de Husserl (Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Henry, etc.) começam a afrouxar os laços da consciência intencional, a causalidade não pode senão ser derrubada por esse movimento. A fenomenologia consistentemente realizada enfraquece e afasta a causalidade. A descendência filosófica de Husserl expôs a falha remanescente da fenomenologia: sua natureza excessivamente teórica. A partir de Heidegger, os pensadores fenomenológicos reduziram o peso da intencionalidade e deram prioridade ao que a *precede* – seja como em Heidegger, o humor (*Stimmung*) ou, como em Levinas, a alteridade do outro (*l'autre*).

Um segundo pré-requisito ao tentar encontrar evidências favoráveis à sincronicidade implicaria uma análise escrupulosa da natureza, assumindo que o *conceito* de “natureza” em si possa necessitar ser reconsiderado. Baseando-se na correspondência entre micro-macrocosmo mencionada acima, pode-se argumentar com Jung que a natureza é “psicoide” em espécie, isto é, em conformidade a padrões da psique / consciência. Os “arquétipos” de Jung ou *os Urbilder de Klages* são *psicoides*, ligados intrinsecamente, ontologicamente, à psique. Uma implicação de reconceber a natureza como psicóide seria que a consciência não é um *mero produto da natureza ou evolução, mas que é um fenômeno original*. Cf. Yuasa sobre Jung:

“Usando o novo conceito ‘psicóide’ [...], Jung tentou incorporar a atividade material à esfera do inconsciente. Em outras palavras, a demarcação acentuada entre o físico e o psicológico é uma consequência do juízo intelectual consciente e não significa que a própria natureza contenha tal distinção. A natureza que é puramente material ou física, que a cognição científica apreende, é uma consequência da observação e da medição baseada em pressupostos e métodos definidos.”

“Ver a essência da natureza como psicoide dessa maneira [...] é *aprender o espaço como o campo da atividade inconsciente que é universal, transcendendo o indivíduo*. [...] Em outras palavras, o espaço como um todo é imbuído de uma natureza psicoide. Quando assumimos esse ponto de vista, podemos dizer que a experiência da sincronicidade nos mostra uma “face” da natureza anterior à distinção entre mente e matéria “. ³⁵ (Yuasa, 119)

Em outras palavras, não há nenhuma razão que nos obrigue a por a consciência à parte e a restringir a *indivíduos* conscientes supostamente *controlando* suas consciências. Natureza “em si” (podemos ainda dizer “natureza em *si*”?) mostra sinais de “consciência” (podemos ainda falar de “*consciência*”?). Sendo assim, a consciência como tal não pode ser definida, nem esgotada, por indivíduos (a não ser aqueles que *se apropriam da* consciência desde o início). Note-se que a ideia de consciência como trans-Individual não é nova em si. Ela é compartilhada pela Antiguidade, o neoplatonismo, as doutrinas medievais do *intellectus agens* e *possibilis*, Spinoza, Schelling, Hegel, Von Hartmann, Klages, Jung, Derrida e muitos outros.

Uma terceira pré-condição para evidenciar a sincronicidade seria uma revisão completa da *natureza da linguagem*. Pois, a linguagem não *permite* pensar e *dificultar* o pensamento, ou, pelo menos, não *acentua o* pensamento diferente e, assim, permite sustentar igualmente uma variedade de visões de mundo? De modo mais geral, ao invés de uma ferramenta a serviço de uma mente intelectualizada, não pode a linguagem ser melhor abordada como uma *atmosfera* na qual a mente originalmente se torna consciente (de si mesmo, do mundo, etc.)? Antes de concluir apressadamente que uma tal abordagem estaria artificialmente exigindo demais das potencialidades da linguagem, não nos esqueçamos de que a partir do final do século XVIII em diante, nasceu uma perspectiva inteiramente nova sobre a linguagem e seu impacto ontológico. JG Hamann (1730-1788) foi o primeiro a atribuir qualidades *reveladoras* à linguagem, cujos ecos ainda podem ser ouvidos nas filosofias de Walter Benjamin, Heidegger e Ricoeur.

Mas ainda assim, a *estrutura* das linguagens, sua sintaxe e gramática, também pode determiná-las negativamente. Nietzsche argumentou que a estrutura indo-germânica sujeito / predicado na construção da sentença, em conexão com o verbo ambíguo *einai* (“ser”, tanto como cópula e no sentido de “existir”), predis pôs os falantes a acreditar que existem mesmo “substâncias” dotadas de “propriedades”; mais ainda, que “ser em si” existe. A pretensa “existência” de substâncias individuais e separadas pode ter precipitado a formação de *substantivos* e, por fim, de *conceitos*. As “idéias” platônicas e as “formas” aristotélicas não podem deixar de surgir sob tais circunstâncias, logo acompanhadas por uma “lógica” compensando à subsequente alienação entre a linguagem (conceitualizada) e a experiência;

35 Yuasa, 119.

a tarefa da lógica é oferecer diretrizes “sintáticas” cuja essência é a demarcação do campo conceitual e denotacional dos conceitos (“semântica”). Aqui, estamos seguindo as visões extremamente interessantes desenvolvidas por Yuasa Yasuo. Yuasa sugeriu que uma linguagem completamente diferente, “semiótica” como o chinês, usando um vocabulário sem funções verbais predefinidas, inevitavelmente permanece mais próxima da experiência imediata e, portanto, necessita menos de alguma “lógica” para corrigir erros “sintáticos”.³⁶ De fato, a tradição chinesa quase “carece” de uma lógica plena, como a desenvolvida nas filosofias grega e indiana. Precisamos nos surpreender que, de acordo com Jung e Yuasa, a filosofia chinesa (especialmente a tradição taoísta) seja muito mais suscetível à experiência de sincronicidade?

Obviamente, isso não isenta o “grego”, por rebote, de ser filosoficamente adequado. Pois, se a sincronicidade fizer sentido, ela não falhará em se manifestar, tanto na linguagem quanto no pensamento. Já vimos muitos exemplos de críticas filosóficas ao pensamento causal, bem como de uma sensibilidade a padrões sincronísticos. A estrutura básica da linguagem (indo-germânica), no entanto, parece menos flexível. Ainda assim, pode-se argumentar que (o que é chamado) “literatura” e “poesia” surge na proporção da omissão (inconscientemente) experimentada do discurso predominante em explicar adequadamente a plenitude e a variedade da experiência, como se para compensar o concomitante empobrecimento lingüístico deste discurso.

O literário e o poético poderiam muito bem ser um caso em termos de experiências de sincronicidade. É nossa hipótese de que as sincronicidades das quais a literatura (cf. sua trama) e a poesia (cf. rima, métrica, assonância, aliteração, ritmo) tendem a abundar, refletem padrões de experiência que muitas vezes são reduzidos ao silêncio pelo discurso predominante. Pense aqui em qualquer forma de sistema doutrinário, seja ciência, religião, linguagem comum, correção política, etc. Heidegger abordou enfaticamente a influência destrutiva sobre a linguagem da tecnologia moderna, o economicismo e o utilitarismo.³⁷ Não deveríamos, de fato, subestimar o poder por meio do qual esse discurso predominante tacitamente impõe seu próprio conjunto de normas e valores, relegando qualquer forma não-conceitual (“poética”, “literária”) de expressão linguística ao campo da fala “imprópria”, como se fosse “mero” adorno ou embelezamento da linguagem. Mesmo assim, a linguagem, desde que seja suficientemente desimpedida para revelar seus potenciais ocultos, poderia ser legitimamente considerada uma força mediadora entre a consciência e o mundo. A prescrição de Heidegger aqui

36 Cf. Yuasa, 76s. Também cf. Heidegger, que afirma que as línguas greco-européias dependem da distinção metafísica entre sensível e super-sensível ou entre significativo e significado. Heidegger, ‘Gespräch über die Sprache mit einem Japaner’, *Unterwegs zur Sprache* (1990/1959). Frankfurt: Neske, 103.

37 “Die Verblendung wächst, so dass man auch nicht mehr zu sehen vermag, wie die Europäisierung des Menschen und der Erde alles Wesenhafte in seinen Quellen anzehrt. Es scheint, als sollten diese versiegen.” Heidegger, 1990, 104.

é seguir o exemplo das “palavras que acenam”, sugerem o que está além delas sem “representar” coisa alguma. Um exemplo poderia ser a alternativa sugerida por Heidegger para “linguagem” (*Sprache*): o *intraduzível die Sage* (o dito; cf o inglês ‘do boato’). Esta palavra junta três em um: *das Sagen* (o provérbio), *sein Gesagtes* (o dito), *das zu-Sagende* (o a-ser-dito). Pode até combinar com a palavra japonesa para linguagem, *koto ba*. No texto de Heidegger “Um diálogo sobre linguagem entre um japonês e um inquiridor”, esta palavra é explicada como semelhante à revelação, ou mesmo, ao desdobramento (por exemplo, de pétalas).³⁸ A linguagem desdobra ou revela. Como tal, é auxiliar à consciência de sincronicidade. Se a linguagem é ou não *indispensável* para fazer justiça à plenitude da experiência, ainda é um ponto controverso que não é o caso de levar adiante aqui.

Um lindo exemplo de sincronicidade na linguagem é dado por Carl du Prel. Isso mostra que a rima poética não reflete apenas a habilidade linguística do poeta, também é dotada de necessidade, de modo a *combinar* forma e conteúdo. Du Prel cita duas linhas de um poema escrito pelo poeta alemão Martin Greif (1839-1911). O poema é sobre um céptico religioso entrando em uma cúpula:

“Durch die Fenster, lang und schmal,
Fällt der letzte Sonnenstrahl –”³⁹
(Através de uma janela, longa e estreita,
o último raio de sol entra.)

Curiosamente, observa Du Prel, as palavras de rima *lang* e *schmal* não apenas se ajustam a *Sonnenstrahl* – elas igualmente formam uma descrição apropriada das janelas góticas. Em boa poesia, muitas vezes essas palavras são “feitas” (ou melhor, *encontradas*) correspondentes, as quais também possuem o mais rico conteúdo estético-sensorial. A sincronicidade na arte é como um princípio econômico: o de condensar o sentido.

CONCLUSÃO

Neste artigo, tentei mostrar que a suspensão dos limites arbitrários da causalidade unidirecional cria novas formas de compreender e interpretar a consciência. Uma reinterpretação da consciência em termos de susceptibilidade à sincronicidade – uma “conscienciologia” – permite uma abordagem mais adequada a fenômenos notáveis, tanto no nível das experiências individuais quanto da história global. Reconsiderar o princípio predominante da causalidade – cuja adequação é tacitamente assumida pela ciência, lógica do senso comum, lingua-

38 Heidegger, ‘A Dialogue on language between a Japanese and an Inquirer’, *On the Way to Language*, trans. Peter D. Hertz (1982/1971). New York: Harper & Row, 47 (Heidegger 1990, 144).

39 Du Prel, *Die monistische Seelenlehre*, 72.

gem comum, etc., mas é desafiada no projeto de pesquisa de Waldo Vieira -- cria novas possibilidades para fazer justiça à mentalidade do gênio, inspiração humana, ou criatividade artística. O fato de que a própria linguagem tende a não apenas determinar, mas também acompanhar as mudanças sociais (por exemplo, o surgimento da “ciência”) poderia tornar a pessoa pessimista quanto aos recursos expressivos da linguagem atual. No entanto, esses recursos são continuamente remodelados e rejuvenescidos por filósofos, artistas e poetas. Enquanto a lógica do senso comum tende a relegar a *expressão literária* à esfera inocente da beleza e da mercadoria, pode muito bem ser que, em vez de ser mero adorno, ela diga respeito à própria realidade.

Rico Sneller é Professor Assistente de Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade de Leiden. Seus interesses principais estão no campo da Filosofia Continental, especialmente abordagens dos séculos XIX e XX sobre a consciência humana, e estados alterados da mente (inspiração, genialidade, misticismo, êxtase, telepatia, etc.). Ele é vice-presidente da International Society of Alternative Perspectives and Global Concerns (APGC): veja www.ap-gc.net.

Tradução: Alexandre Zaslavsky.

Revisão: Ulisses Schlosser.