

SINCRONICIDADE E FUNÇÃO TRANSCENDENTE: PROPOSTAS DE CARL JUNG PARA UMA PSICOLOGIA CIENTÍFICA

Pablo de Assis

Psicólogo e Bacharel em Psicologia pela UFPR. Mestre em Comunicação e Linguagem pela UTP-PR. Doutor em Psicologia Clínica pela UFPR. É professor de Psicologia nos cursos de graduação do Centro Universitário UniDomBosco e Universidade Positivo. Professor no curso de pós-graduação *latu sensu* do Centro Universitário UniBrasil de Psicologia Analítica. Psicólogo clínico e supervisor clínico no Espaço Anima – Psicologia, Educação e Arte. Tem experiência de docência e pesquisa nos campos de Psicologia do Desenvolvimento Humano, Autismo e Neurodiversidade, Psicologia Analítica, Clínica Psicológica, Comunicação e Cibercultura, Podcasting e Mídias Digitais, Imagens e Imaginário, História e Epistemologia da Psicologia, Psicologia Humanista e Existencial.



RESUMO: O presente trabalho busca mostrar como o trabalho do psicólogo suíço Carl Jung oferece dentro de sua construção epistemológica alternativas teóricas para os conceitos de causalidade e as limitações da lógica formal, utilizadas desde Aristóteles: a sincronicidade e a função transcendente. A sincronicidade é vista como um princípio de

relação acausal e pode ser utilizada para reconhecer a relação entre significados de dois eventos não relacionados causalmente mas que são significativos para o sujeito. A função transcendente é uma função psicológica de mediação de oposições que permite lidar com contradições de forma dialética. Os conceitos não são substitutos, mas alternativas quando os conceitos aristotélicos não forem suficientes ou o fenômeno humano se apresentar incompreendido diante deles.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Junguiana. Sincronicidade. Lógica. Função Transcendente.

A história do conhecimento humano é repleta de altos e baixos, idas e vindas, rodeios e traslados. Focando principalmente na história do conhecimento ocidental, principalmente de influência grega e latina, podemos ver confrontos ideológicos e conceituais voltando até os pré-socráticos, como Heráclito de Éfeso e Parmênides de Élis que defendiam: um, a constante impermanência da natureza e o outro, a permanente constância da razão. Isso acaba por influenciar Platão com seu racionalismo e Aristóteles com seu empirismo, que servem de base para o desenvolvimento das filosofias europeia e árabe medievais. A patrística de Agostinho se baseia no racionalismo de Platão, com sua defesa realista dos Universais, enquanto séculos depois a escolástica de Tomás de Aquino defende a não existência nominalista dos Universais, gerando, inclusive, propostas de mediação desse conflito filosófico, como o conceitualismo de Abelardo. Na modernidade, o conflito entre racionalistas e empiristas se acentua com representantes como René Descartes de um lado e John Locke do outro, confronto esse aparentemente resolvido com o idealismo de Immanuel Kant. Porém, esse idealismo vai ser contraposto pelo materialismo de Ludwig Feuerbach. Esse conflito todo é ilustrado também na filosofia de Friedrich Nietzsche no embate entre o dionisíaco e o apolíneo.

Esses foram apenas alguns dos exemplos das transformações e embates descritos pela epistemologia ocidental. E mesmo com todos esses caminhos, algo pode ser dito que se mantém constante ao longo dos séculos: os fundamentos racionais e lógicos expostos por Aristóteles. A começar, ele propõe a teoria das quatro causas que traçam uma maneira de compreender a relação necessária entre o objeto ou fenômeno em questão com sua materialidade (causa material), com seu formato (causa formal), com sua finalidade (causa final) e com sua agência (causa eficiente) (GHIRARDELLI JUNIOR, 2009, p. 89). Essa teoria serviu de base até para que Tomás de Aquino desenvolvesse uma explicação para a existência de Deus. Esse modelo causal é também usado até hoje para compreender as relações causais na ciência contemporânea.

Outro fundamento apresentado pelo filósofo grego foram os três princípios da racionalidade lógica, a saber, o Princípio da Identidade, o Princípio da Não-Contradição e o Princípio da Exclusão do Terceiro (ARANHA; MARTINS, 2000, p. 85). O princípio da identidade diz que um elemento é igual – ou idêntico – a si mesmo, podendo aproximar elementos diferentes que representam a mesma ideia. Na matemática, é esse princípio

que permite dizer que “ $2+2=4$ ”, sendo que o elemento da esquerda “ $2+2$ ” seria idêntico ao elemento da esquerda, o “4”. O princípio da não-contradição diz que um elemento não pode, ao mesmo tempo, ser ele mesmo e não ele mesmo. Dessa forma, se “ $2+2=4$ ”, a soma não poderá ter outro valor que não seja “4”. Outra consequência do princípio de não-contradição é a ideia de que, diante de duas afirmativas que se contradizem, apenas uma delas pode ser verdadeira, impossibilitando que ambas sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Assim, diante das afirmativas “está chovendo” e “não está chovendo”, sendo que uma nega a outra e ambas são contraditórias entre si, apenas uma delas pode ser verdadeira em um dado momento, e a outra seria necessariamente falsa. E o princípio do terceiro excluído, que diz que, diante de duas afirmações contraditórias, só vão existir a possibilidade de uma ser verdadeira e a outra falsa, sem haver a possibilidade de uma terceira resposta intermediária. Ou seja, diante das afirmativas de “a pessoa está doente” ou “a pessoa não está doente”, não existiria uma terceira possibilidade, de a pessoa estar “meio doente” ou “parcialmente doente” – pois se existe alguma doença, pelo princípio da identidade, mesmo que seja pouco ou parcialmente, a pessoa já estaria doente.

Esses princípios serviram de base para toda a construção lógica do conhecimento no ocidente, inclusive da lógica religiosa, pois tanto o cristianismo quanto o islamismo se influenciaram pelas ideias dos pensadores gregos. O pensamento lógico e científico moderno, por mais que tenha passado por diferentes transformações e adaptações, ainda se baseia nesses princípios básicos aristotélicos. De certa forma, quando dizemos que “a ciência chegou a determinada conclusão” foi passando por esses pontos.

Isso se aplica também na história da psicologia, desde sua concepção como ciência ao final do século XIX (FIGUEIREDO; SANTI, 2000, p. 13). Como ela se coloca dentro da construção do pensamento ocidental, a ciência psicológica também se constrói baseando-se nesses princípios lógicos aristotélicos, possibilitando seu diálogo com diferentes campos do conhecimento que também se baseiam neles.

Porém, desde sua concepção, a psicologia apresenta um fenômeno que ofereceu um impasse à formalização lógica do conhecimento, a saber, o Inconsciente (XAVIER, 2010, p. 62). Ele não surge como um conceito ou fenômeno pronto de imediato, mas é fruto de uma série de conflitos epistemológicos que aconteceram ao longo da história. Esses conflitos, inclusive, foram tema de estudo do psicólogo e psiquiatra suíço Carl Gustav Jung em seu livro *Tipos Psicológicos*, publicado originalmente em 1921 na língua alemã. Desses conflitos podemos tirar não só a diversidade de possibilidades de pensamentos oriundos dos estudos humanos, como também a existência da capacidade de lidar com tais conflitos. Esse ponto é importante de ser frisado, principalmente porque atualmente somos capazes de desenvolver máquinas e programas que conseguem lidar com informações e cálculos racionais abstratos, mas que dificilmente conseguem lidar com contradições lógicas, a não ser que tenham sido especificamente programadas para tal. Mas essa capacidade humana ainda permanece e aponta para uma questão psicológica muito importante: o inconsciente.

Ao longo da história do conhecimento humano, esse conceito aparece de diferentes formas e faz referência a diferentes ideias, como as próprias “ideias puras” de Platão. Formalmente, essas ideias vão se desenvolver bastante no campo da medicina e psiquiatria dinâmica, como descreve Ellenberger em seu livro *A Descoberta do Inconsciente* (XAVIER, 2010, p. 56). Isso é bastante peculiar, principalmente porque o inconsciente foi utilizado como elemento explicativo justamente para compor compreensões e processos desconhecidos. Em outras palavras, se algo estivesse acontecendo medicamente com alguém e não sabia a causa médica ou anatômica desse problema, era razoável pensar que sua causa fosse inconsciente, porque esse conhecimento estava baseado nos princípios formais aristotélicos, tanto de causalidade quanto de lógica. Ao apresentar um novo elemento causal eficiente, as contradições aparentes dos casos médicos poderiam ser compreendidos logicamente. Isso porque a explicação anterior era sobrenatural e metafísica, dando a causalidade dos sintomas ao espiritual (MOUTINHO, 2004, p. 193).

Um exemplo clássico desse fenômeno está nas descrições de Charcot sobre paralisia histérica. Como era conhecido à época, casos de paralisia eram explicados causalmente por lesões neurológicas, mas esses casos estudados por ele não apresentavam tais lesões, além de sumirem quando em determinado estado hipnótico e antes dessa época, explicações para esses sintomas incluíam possessões e traumas espirituais, justamente pela ausência de lesões físicas explicativas. Essa condição paradoxal passou a ser chamada de histeria (ELLENBERGER, 1994, p. 87). Como poderia a causa da paralisia ser a lesão sendo que ela não existia fisicamente? Essa aparente contradição foi resolvida logicamente ao se apresentar uma outra explicação: o trauma inconsciente (JUNG, 2014, p. 23). Dessa forma, o sintoma não seria idêntico à lesão, mas sim seria o resultado do trauma que restaria de forma inconsciente no sujeito, causando assim os sintomas em questão, como uma lesão psíquica, tal qual uma sugestão hipnótica poderia, ao mesmo tempo, causar e curar esses sintomas. A lógica estaria satisfeita e a causalidade respeitada.

O conceito de inconsciente foi amplamente trabalhado pelo campo psiquiátrico e psicológico como ferramenta útil de explicação, mesmo que existissem outras explicações materialistas que não utilizassem esse recurso, que apresentam as explicações baseadas no funcionamento neuroquímico humano, explicações essas do campo da psiquiatria somática (XAVIER, 2010, p. 56). E, diante desse embate, temos outra possível contradição desse campo. Esse interesse de estudos do inconsciente é conhecido como “Psicologia Profunda” e ele apresenta um escopo propício para abarcar os mistérios que ainda não são respondidos pelos caminhos tradicionais da ciência:

Em retrospectiva, não foi surpresa, então, que no início do século XX, quando o paradigma científico, a Revolução Industrial e o dualismo cartesiano avançavam a todo vapor, Sigmund Freud e Carl Jung deram origem ao campo da psicologia profunda, esse ramo da psicologia que dá primazia ao inconsciente. Embora o inconsciente tenha longa história em áreas fora da psicologia, Freud e Jung foram os primeiros a oferecer um escrutínio clínico

próximo. No entanto, quase cem anos depois, mal começamos a apreender o significado, o alcance e o impacto do inconsciente. Ele ainda está abaixo, antes e ao nosso redor – ou mais precisamente, estamos imersos nele – como um profundo mistério, cujos limites, efeitos e implicações apenas começamos a compreender. Com raízes nos primeiros esforços para compreender a própria consciência, a psicologia profunda procura ir ainda mais longe e encontrar o que está abaixo dele. (...) A psicologia profunda anseia por apreender, de fato integrar, o que está além nossa compreensão consciente, os significados mais profundos da alma expressos em sonhos, imagens e metáforas do inconsciente (MILLER, 2004, p. 2, tradução nossa).

Inaugura-se, com esse trabalho, um caminho de estudos que tenta integrar o desconhecido ao conhecido, o inconsciente ao consciente, o irracional ao racional, de construir pontes ou encontrar caminhos que antes não eram conhecidos, trilhados ou imaginados. Apresento essas contradições pois elas formam a base de compreensão dos estudos de Carl Jung sobre o tema. Ele se dedica não só a estudar o inconsciente, como também a consciência. Ele reconhece os dois campos e compreende as contradições aparentes. Mesmo que a lógica formal nos force a excluir possibilidades intermediárias ou não nos permita aceitar contradições aparentes, Jung nos mostra que não só isso é possível, como também isso faz parte do que é propriamente humano, a psique.

Jung defendia que a psique humana é formada por opostos, sendo os principais o consciente e o inconsciente. Esses opostos se apresentam não como negações uns dos outros mas como complementos necessários uns dos outros. O ponto central de seu trabalho é a premissa de que os campos consciente e inconsciente poderiam ser aproximados e unidos através do que ele chamou de símbolo, que não é meramente uma mistura dos opostos, mas é justamente o terceiro ponto excluído da lógica formal (Miller, 2004, p. 4). A essa função da psique Jung deu o nome de “Função Transcendente”. A Função Transcendente é um conceito central na teoria psicológica de Carl Jung. Segundo Miller, “A função transcendente é o núcleo da teoria do crescimento psicológico de Carl Jung e o coração do que é chamado de ‘individuação,’ o processo pelo qual uma pessoa é guiada em um caminho teleológico em direção à pessoa que ele ou ela deve ser” (MILLER, 2004, p. xi, tradução nossa).

Porém, esse conceito não aparece tanto assim em suas obras. James Hillman, em um texto de 1957 explica que o conceito, “usado aqui como a ‘união do consciente com o inconsciente’, não é tão usado atualmente, tendo sido substituído em um sentido mais amplo pelo conceito de *self*” (HILLMAN como citado em MILLER, 2004, p. 71, tradução nossa). Pode-se, porém, dizer que ele é um dos temas centrais de três ensaios e um livro escritos por Jung, que ajudam a compreender o conceito (MYERS, 2016, p. 191), mas, apesar disso, esse conceito pouco aparece explicitamente em sua obra fora desse contexto.

Será a partir dessas contribuições que este estudo se direcionará para compreender como esse autor conseguiu lidar com as aparentes contradições e limitações impostas pela

lógica forma aristotélica para o desenvolvimento de seu trabalho. Para tanto, iremos ver como o conceito de sincronicidade apresentado por Jung e trabalhado junto a Wolfgang Pauli em 1950 oferece uma alternativa para a causalidade e como a Função Transcendente enquanto um processo psicológico complexo oferece uma alternativa para o trabalho com as limitações da lógica formal, ao ser compreendida como um procedimento dialético. Dessa forma, poderemos ver como a psicologia de Jung nos oferece ferramentas lógicas e conceituais para estudarmos fenômenos que tradicionalmente não se encaixam no formalismo científico, mas mesmo assim são experienciadas frequentemente por muitos sujeitos.

CAUSALIDADE E SINCRONICIDADE

O problema da causalidade é algo que ocupou a preocupação de vários filósofos ao longo da história. Kant, por exemplo, considerava a causalidade como uma das categorias inatas da razão, “uma parte do nosso equipamento mental, válida *a priori*” (POPPER, 2008, p. 77). Já Hume nos apresenta com uma noção mais psicológica para o conceito de causalidade:

O conceito de causa e efeito constitui um dos núcleos das metafísicas racionalistas. Estes concebem a relação causal como conexão necessária entre os fatos, mas, analisando-se os fenômenos sensíveis, verifica-se a inexistência de qualquer impressão a ela correspondente. Se, por exemplo – diz Hume –, torna-se o juízo causal “a pedra esquentada porque os raios de sol incidem sobre ela”, constata-se que a primeira e a última parte (“a pedra esquentada” e “os raios de sol incidem sobre ela”) têm como origem duas inquestionáveis impressões sensíveis, uma tátil e outra visual (FONTANA, 2006, p. 56).

Boa parte dos fenômenos estudados podem ser compreendidos causalmente. As ciências em geral – e em especial as ciências da natureza – partem necessariamente da noção de causalidade explicativa, ao ponto de várias teorias chamarem a atenção por terem amplo poder explicativo para qualquer situação. Popper nos chama a atenção para esse ponto ao falar das teorias psicológicas de Freud e Adler, em especial ao conversar com o próprio Adler:

Certa vez, em 1919, informei-o de um caso que não me parecia ser particularmente adleriano, mas que ele não teve qualquer dificuldade em analisar nos termos da sua teoria do sentimento de inferioridade, embora nem mesmo tivesse visto a criança em questão. Ligeiramente chocado, perguntei como podia ter tanta certeza. “Porque já tive mil experiências desse tipo” – respondeu; ao que não pude deixar de retrucar: “Com este novo caso, o número passará então a mil e um...” (POPPER, 2008, p. 65).

Esse exemplo anedótico ilustra a maneira psicológica como tratamos a questão da causalidade, no caso adleriano descrito, como um hábito que se repete. Adler já havia se

acostumado a compreender os fenômenos a partir da relação causal com os sentimentos de inferioridade, então observá-los por essa luz não seria estranho. Mas, novamente, nada garante que de fato essa seja a explicação para o fenômeno em questão, principalmente quando nos deparamos com fenômenos cuja causalidade não é tão diretamente compreensível.

É em sua monografia *Sincronicidade*, originalmente de 1950, que Carl Jung ocupa sua atenção a respeito desse tema. O subtítulo da obra “um princípio de conexões acausais” já apresenta a base do que podemos esperar a respeito desse ponto. Oras, se a base do conhecimento científico moderno – do qual Jung claramente fazia parte – era baseado no princípio aristotélico da causalidade, como podemos lidar ou compreender os fenômenos que aparentemente são acausais ou não apresentam uma causa conhecida?

Na monografia, Jung se preocupa em explorar a questão da causalidade explorando o que na época eram os fenômenos que mais chamavam a atenção, a saber, os fenômenos tidos como parapsicológicos ou paranormais, como telepatia, clarividência ou até mesmo os sonhos premonitórios. Porém, talvez o caso mais icônico e representativo de sincronicidade pode ser a descrição que Jung faz a respeito do sonho de uma paciente, que relatamos a seguir:

O exemplo que vos proponho é o de uma jovem paciente que se mostrava inacessível, psicologicamente falando, apesar das tentativas de parte a parte neste sentido. A dificuldade residia no fato de ela pretender saber sempre melhor as coisas do que os outros. Sua excelente formação lhe fornecia uma arma adequada para isto, a saber, um racionalismo cartesiano aguçadíssimo, acompanhado de uma concepção geometricamente impecável da realidade. Após algumas tentativas de atenuar o seu racionalismo com um pensamento mais humano, tive de me limitar à esperança de que algo inesperado e irracional acontecesse, algo que fosse capaz de despedaçar a retorta intelectual em que ela se encerrara. Assim, certo dia eu estava sentado diante dela, de costas para a janela, a fim de escutar a sua torrente de eloquência. Na noite anterior ela havia tido um sonho impressionante no qual alguém lhe dava um escaravelho de ouro (uma joia preciosa) de presente. Enquanto ela me contava o sonho, eu ouvi que alguma coisa batia de leve na janela, por trás de mim. Voltei-me e vi que se tratava de um inseto alado de certo tamanho, que se chocou com a vidraça, pelo lado de fora, evidentemente com a intenção de entrar no aposento escuro. Isto me pareceu estranho. Abri imediatamente a janela e apanhei o animalzinho em pleno voo, no ar. Era um escarabeídeo, da espécie da *Cetonia aurata*, o besouro-rosa comum, cuja cor verde-dourada torna-o muito semelhante a um escaravelho de ouro. Estendi-lhe o besouro, dizendo-lhe: “Está aqui o seu escaravelho”. Este acontecimento abriu a brecha desejada no seu racionalismo, e com isto rompeu-se o gelo de sua resistência intelectual. O tratamento pôde então ser conduzido com êxito.

Esta história destina-se apenas a servir de paradigma para os casos inumeráveis de coincidência significativa observados não somente por mim, mas por muitos outros e registrados parcialmente em grandes coleções. Elas incluem tudo o que figura sob os nomes de clarividência, telepatia etc., desde a visão, significativamente atestada, do grande incêndio de Estocolmo, tida por Swedenborg, até os relatos mais recentes do marechal-do-ar Sir Victor

Esse caso relatado irá nos servir de paradigma para refletir a respeito da compreensão causal dos fenômenos psicológicos. No caso em questão, a paciente havia relatado um sonho sobre o qual ela não sabia o que compreender ou interpretar, com um escaravelho que, durante a consulta com Jung, apareceu na janela do consultório. Esse evento teria sido suficiente para provocar uma mudança na atitude terapêutica da paciente. A pergunta que se faz aqui a respeito da causalidade nesse evento é: como o sonho da paciente e o aparecimento do besouro se relacionam causalmente, pois é claro que essa relação provoca uma mudança significativa na paciente. Teria o sonho ou algum evento psíquico, como o relato da paciente, “causado” o aparecimento do besouro no consultório ou o sonho teria sido causado pela presença de besouros na região, ou teria o sonho e o aparecimento do besouro alguma outra relação causal desconhecida?

Logicamente não conseguimos encontrar nenhuma relação causal entre o sonho da paciente e o aparecimento do besouro, pois isso implicaria em reconhecer o poder dos eventos mentais sobre acontecimentos físicos, sobre os quais não temos nenhuma evidência a respeito, ou então reconhecer que um evento posterior, o sonho, poderia ter influência causal sobre o aparecimento anterior de besouros na região. A causalidade coloca necessariamente uma relação temporal entre dois eventos, um antecedente – a causa – e outro posterior – a consequência que neste caso torna relacionar o sonho causalmente ao besouro como absurdo. Claramente, o sonho surgiu antes do aparecimento do besouro no consultório e não temos como explicar que um evento mental imaterial consiga causar algum evento material posterior sem a aplicação de alguma agência ou força material, em outras palavras, um mero sonho ou algumas palavras não são capazes de provocar o surgimento do animal. Tanto é que ao longo da história eventos assim são justamente chamados de mágicos ou milagrosos.

E é aqui que Jung oferece esclarecimento. O problema em questão não é o fenômeno experienciado, de se sonhar com algo que se manifesta fisicamente depois, mas sim a imposição da compreensão lógica e causal sobre a relação entre esses dois eventos ou a necessidade de encontrarmos uma relação causal necessária entre os dois eventos. O que podemos afirmar é que são dois eventos separados, distintos e que não se relacionam de forma causal, que ocorrem em um mesmo momento e que possuem como relação apenas o significado atribuído pelo sujeito em questão. Por isso, Jung diz que eventos sincronísticos possuem uma “conexão acausal” – ou seja, a conexão necessária não seria a causal – ou então são uma “coincidência significativa”.

Por “coincidência significativa” podemos entender duas coisas diferentes: ou é uma coincidência que apresenta um significado relevante para o sujeito ou então é a coincidência de significado de dois eventos diferentes. A diferença fundamental entre essa distinção é que a primeira ainda mantém uma relação causal, como se a coincidência causasse ou

criasse significado, enquanto a segunda percebe a relação acausal entre dois eventos distintos como sendo apenas de significado, não de materialidade. Porém, como aponta Giegerich:

Toda essa linha de pensamento parece ter surgido porque os autores foram desviados pela frase 'coincidências significativas' nas *Obras completas* inglesas, o que deve ter sugerido a eles que o 'significado' de que Jung falou aqui era o significado que os eventos sincronísticos *produzem* em e para as pessoas que as vivenciam: a sincronicidade como a que apresenta o significado. Definida como uma coincidência não acidental, mas significativa, de dois eventos, significa para eles que a própria coincidência, o fato da estranha *coincidência* de dois eventos, é significativa, e significativa às vezes até a ponto de gerar um significado transcendente. A ênfase está na *experiência* (subjética) das pessoas induzida pela coincidência, no que a sincronicidade faz *com elas*, no "impacto criado pela experiência" (Colman) ou no efeito que ela tem.

Quando agora nos voltamos para o texto de Jung, descobrimos que ele não disse 'sinnvolle Koinzidenz' de forma alguma, o que seria o equivalente alemão de 'coincidência significativa'. Ele disse, 'sinngemäße Koinzidenz' (GIEGERICH, 2012, p. 501, tradução nossa).

A diferença no texto original para aquele apresentado pela compreensão da tradução é importante. A mesma diferença apresentada por Giegerich para as traduções em inglês podem ser compreendidas também para a tradução para o português, pois a noção de "coincidência significativa" é semelhante no nosso idioma. Falar de significado ou em coincidência significativa implica em falar na experiência subjetiva de significado, no que apresenta sentido para o sujeito ou até mesmo para aquilo que é sentido ou percebido pessoalmente pelo sujeito – assim vemos como uma coincidência significativa acaba abarcando todo o conjunto de experiências puramente subjetivas, que afetam o sujeito de forma profunda e pessoal. Mas não é esse o termo que o autor usa em sua obra:

Com 'sinngemäße Koinzidenz', Jung está apenas afirmando que, no caso da sincronicidade (do modo como ele a via), o evento interno e o externo 'significam aproximadamente a mesma coisa'. O escaravelho do sonho e o inseto voador batendo na janela, que não era um escaravelho real, mas mesmo assim "a analogia mais próxima de um escaravelho dourado que se encontra em nossas latitudes", exemplifica o que Jung quer dizer com *sinngemäß*: que cada um dos dois componentes que compõem a sincronicidade têm *aproximadamente* o mesmo significado (aqui a *noção* de escaravelho); eles são comparáveis ou equivalentes *entre si* a esse respeito. O significado neste contexto não tem absolutamente nada a ver com o significado com S maiúsculo, com as *experiências* humanas de significado, com o que é significativo *para nós* e torna a existência significativa, muito menos com o significado transcendente. Em todo o seu ensaio sobre sincronicidade, a grande questão do significado no sentido que a palavra tem na frase "busca de significado" não tem lugar. Em vez disso, o sentido do significado é aqui bastante sóbrio, pé no chão, próximo de "conceito" ou "noção". É aproximadamente o mesmo que quando falamos do significado de uma palavra. A sincronicidade como 'sinngemäße Koinzidenz' pode ser comparada ao que em lingüística é o fenômeno da

sinonímia de duas palavras. Dois sinônimos têm aproximadamente, mas não exatamente o mesmo significado. Mas a ocorrência de dois sinônimos não é um evento de Significado com S maiúsculo; não “dá novo significado”, não traz significado. Se assim fosse, teríamos apenas que abrir um dicionário de sinônimos para sermos inundados por uma enxurrada de significados “emergentes” ou “transcendentes” (GIEGERICH, 2012, p. 502).

Assim vemos como uma coincidência significativa pode ser compreendida como a compreensão de duas palavras que são sinônimas, que apresentam significados semelhantes mas não idênticos – rompendo aqui o princípio aristotélico da identidade. Ao mesmo tempo, a presença de uma coincidência entre os significados não implica que o evento coincidente apresente, traga ou até mesmo *cause* um novo significado. No caso do sonho com o escaravelho, existe o evento psíquico do sonho que possui seu significado estudado por Jung – como ele remete em seu estudo, “o escaravelho é um símbolo clássico de renascimento” (JUNG, 1991, p. 17) – e o evento material externo, a chegada coincidente do besouro na janela do consultório durante o trabalho de relato e interpretação do sonho. Não existe uma relação causal direta entre esses dois eventos e seus significados são meramente aproximados, ou seja, um sonho e a presença de um animal análogo, “a analogia mais próxima de um escaravelho de ouro que é possível encontrar em nossas latitudes” (JUNG, 1991, p. 16). Dessa forma, o evento sincronístico *em si* tampouco é significativo “com S maiúsculo”.

A partir dessa distinção podemos ver como é fácil – ou até mesmo habitual – buscarmos causas para os eventos. Diante de uma coincidência aparentemente sem causa, tendemos a buscar uma causa para isso, e assim podemos encontrar na teoria da sincronicidade tal explicação. Ao dizermos, dessa forma, que o sonho do escaravelho é sincronístico, tendemos a dizer que a sincronicidade é a nova causa para a modificação da atitude da paciente, quando não é isso que o conceito nos apresenta. De fato, ao dizermos que esse sonho é sincronístico, deveríamos compreender que junto ao sonho surgem eventos que compartilham de significado semelhante e, o que deveria ser relevante ao sonhador não é o sonho em si mesmo ou nem mesmo os eventos externos coincidentes a ele, mas justamente os significados levantados junto ao sonho e aos eventos externos.

O que gostaria de apresentar com essa explicação é que a sincronicidade não apresenta uma alternativa de causalidade significativa para os eventos vividos pelos sujeitos, ou seja, não é o significado do evento que causa ou provoca a mobilização psíquica. A sincronicidade seria então uma ferramenta heurística, de resolução de problemas, para ser usada em certos casos *ao invés* do princípio da causalidade. Nos casos onde a causalidade não consegue nos ajudar a compreender a relação entre dois eventos – seja porque esses eventos não apresentam de fato relação causal, como no caso do sonho, ou seja porque a explicação causal não dá conta de acolher a mobilização psíquica subjetiva em questão, como nos casos onde algo “é apenas subproduto neuroquímico”, por exemplo – compreender a relação entre esses eventos como sincronístico seria mais apropriado.

A sincronicidade não deve servir para substituir completamente a causalidade, que ainda possui relevância epistemológica. Mas ela deve surgir para nos ajudar a compreender relações de eventos que não possuem necessária relação causal para se compreender a experiência do sujeito que a vivencia. Assim, ao invés de dizer que dois eventos coincidentes são “meras coincidências” e abandoná-los porque não temos como avaliar a causalidade entre eles – ou então atribuir uma causalidade maior para a coincidência, como se fosse evidência da causalidade do significado –, podemos entender que essa relação possui uma associação de significados, por isso são vistos como coincidências: e assim temos a compreensão da sincronicidade como um princípio de relação acausal, que mostra a relação entre dois eventos diferentes – muitas vezes separados temporalmente – mas que não se afetam causalmente. Von Franz ainda nos ajuda a entender que, enquanto o princípio científico da causalidade pergunta “por quê”, inicia com a consequência e busca retroativamente a causa anterior, pelo princípio da sincronicidade devemos perguntar “o que é provável que aconteça em conjunto” (VON FRANZ, 2003, p. 83).

Aqui podemos ver como o pensamento junguiano nos oferece ferramentas diferentes daquelas apresentadas pela lógica tradicional aristotélica para lidarmos com as inconsistências psicológicas experienciadas pelos sujeitos. Pensar de forma sincronística nos daria a oportunidade de compreender que eventos não relacionados causalmente podem ter relações subjetivas de significado, abrindo o leque de compreensões desses eventos a partir da experiência de quem as vivencia e não a partir dos fatos materiais objetivos. Isso nos levanta uma outra necessidade, a de compreender como lidar com esses conceitos paradoxais, onde a dialética torna-se uma ferramenta necessária.

DIALÉTICA E FUNÇÃO TRANSCENDENTE

Em vez de seguirmos pelo caminho puramente aristotélico, Jung encontrou uma outra ferramenta lógica, a dialética, que oferece uma ferramenta lógica e conceitual para lidar com os vários opostos e contradições com os quais ele se deparava, como as contradições entre os tipos Extrovertido e Introverso, entre Consciente e Inconsciente, entre Masculino e Feminino, entre Pessoal e Coletivo, e até entre Paciente e Terapeuta no encontro clínico:

Qual a lógica da psicologia junguiana? A resposta é clara para qualquer um que se aventure na tradição histórica do logos, pois entre os diversos tratamentos que ele recebeu ao longo dos séculos, nenhum é mais próximo da alquimia junguiana do que a grande corrente dialética, cujos elos incluem Heráclito, Hegel, Marx, entre muitos outros. Toda essa tradição gira em torno da unidade dos opostos descrita não em uma linguagem mitopoética, mas na forma lógica da razão conceitual (DANTAS, 2019, p. 62).

Para Jung, o próprio sentido da vida está na relação dos opostos, como descritos pelo conceito de Função Transcendente. Além de reconhecermos a Função como um

processo psicológico, podemos compreendê-la como parte do processo vital. Em vários momentos de sua obra, Jung nos oferece essa compreensão:

Lidar com o inconsciente é um processo (ou, conforme o caso, um sofrimento ou um trabalho) cujo nome é *função transcendente*, porque representa uma função que, fundada em dados reais e imaginários ou racionais e irracionais, lança uma ponte sobre a brecha existente entre o consciente e o inconsciente. É um processo natural, uma manifestação de energia produzida pela tensão entre os contrários, formado por uma sucessão de processos de fantasia que surgem espontaneamente em sonhos e visões (JUNG, 2014, p. 92).

Ao tratar da Função Transcendente ele já complementa que, além de promover uma aproximação entre os opostos consciente e inconsciente, é um processo natural produzida pela “tensão entre contrários”, expressão utilizada outras vezes por ele, inclusive no mesmo texto:

Estou mais do que convencido de que o caminho da vida só continua onde está o fluxo natural. Mas nenhuma energia é produzida onde não houver tensão entre contrários; por isso, é preciso encontrar o oposto da atitude consciente. É interessante verificar como essa compensação dos opostos também teve sua função na história da teoria da neurose: a teoria de Freud representa *Eros*; a de Adler, o *poder*. Pela lógica, o contrário do amor é o ódio; o contrário de Eros, *Phobos* (o medo). Mas, psicologicamente, é a vontade de poder. Onde impera o amor, não existe vontade de poder; e onde o poder tem precedência, aí falta o amor. Um é a sombra do outro. Quem se encontra do ponto de vista de Eros procura o contrário, que o compensa, na vontade de poder. Mas quem põe a tônica no poder, compensa-o com Eros. (...) É no oposto que se acende a chama da vida (JUNG, 2014, p. 65).

Aqui Jung inclusive compreende a própria tensão entre contrários dentro da oposição teórica entre Freud e Adler, ou seja, Eros e Poder. Aqui ele reconhece ambos potenciais como princípios psicológicos válidos que se opõem. Em outras palavras, enquanto um é consciente, o outro é inconsciente, provocando assim uma tensão entre os contrários que seria – analogamente à energia física – o que permitiria o fluxo natural que acende a chama da vida. Esse é o conceito trabalhado por Jung em sua monografia de 1928 chamada *A Energia Psíquica*, onde ele responde às objeções levantadas por seus interlocutores a respeito dos conceitos trabalhados no livro de 1912, *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, depois reeditado em 1958 como *Símbolos da Transformação*.

Nesse texto, publicado nas Obras Coletadas no volume 8/1, Jung elabora melhor o conceito de energia psíquica, diferenciando-a do conceito freudiano de libido principalmente ao não associá-lo estritamente a uma qualidade sexual, mas deixando-a neutra, podendo assumir a qualidade do objeto sobre a qual é depositado, tal qual a energia física que se transforma em diferentes formas. Esse paralelo psico-físico é um dos pressupostos desse pensamento junguiano, por mais que ele saiba que é apenas hipotético:

Infelizmente, como não podemos provar cientificamente que exista uma relação de equivalência entre a energia física e a energia psíquica, não nos resta outra alternativa senão desistir do ponto de vista energético ou postular

uma energia psíquica, coisa que seria de todo possível, como operação hipotética. A Psicologia, do mesmo modo que a Física, pode permitir-se o direito especial de formar seus próprios conceitos, como já observara LIPPS, na medida em que é conveniente adotar um ponto de vista energético, e não significa apenas, como já sublinhara WUNDT, com razão, uma mera inclusão em um conceito genérico e vago. Somos, porém, de opinião que vale a pena adotar um ponto de vista energético a respeito dos fenômenos psíquicos, porque são justamente as relações quantitativas, cuja existência no psíquico é impossível negar, que encerram possibilidades de conhecimento que só uma consideração qualitativa ignora (JUNG, 2008, p. 15).

Aqui Jung apresenta uma outra oposição, a da concepção qualitativa e a quantitativa. A noção qualitativa da energia psíquica é aquela que compreende a energia como dotada de determinada qualidade, por exemplo, a libido de qualidade sexual. Já a noção quantitativa de energia psíquica é comparativa, compreendendo que determinados conteúdos podem ter mais ou menos energia do que outros conteúdos, independente de suas qualidades. Como um exercício, podemos ver como dessa oposição entre qualitativo e quantitativo não temos como claramente privilegiar um posicionamento sobre o outro, muito menos encontrar uma posição intermediária entre elas, de forma lógica e rigorosa.

Essa oposição, porém, não é meramente uma descrição dos processos psicológicos mas sim uma forma de compreensão científica do problema. Logicamente, poderíamos ignorar uma das concepções contraditórias – por exemplo, ignorar a concepção quantitativa a favor da qualitativa e pensar na energia apenas por seu caráter sexual e não comparativo com outras vivências que também serão compreendidas como variações do caráter qualitativo sexual da energia – ou então podemos assumir que ambas possibilidades são igualmente verdadeiras e trabalhar com o conceito tanto qualitativo quanto quantitativo, de maneira dialética.

O método dialético foi bastante estudado por Jung através do trabalho do filósofo alemão Friedrich Hegel (1770-1831). Por mais que ele tenha sido um ávido leitor de sua obra, ele nunca deu crédito dessa influência em sua obra. Muito pelo contrário, as poucas vezes que Jung cita Hegel, ele é até bastante crítico ao filósofo alemão (SOLOMON, 1994, p. 79). Porém, a essência da noção hegeliana de dialética está presente no conceito junguiano de Função Transcendente:

O grande projeto de Hegel é uma tentativa de compreender a realidade como construída historicamente em pares de opostos que não são dicotômicos, mas estão em relação íntima, dinâmica, embora oposta um ao outro. O modelo dialético permite uma visão dupla da realidade, por um lado em termos de opostos bipolares em relação dinâmica entre si e, por outro lado, uma unidade de opostos em direção à qual cada um se esforça (SOLOMON, 1994, p. 82).

De uma forma geral, esses pares de opostos dialéticos se apresentam na forma de uma Tese e uma Antítese, seu oposto. Esse oposto pode surgir como uma simples negação mas também como uma outra verdade concorrente que contradiz a tese inicial. Formalmente, temos o impedimento de trabalho por conta do princípio da nãocontradição

que nos força a ou aceitar uma das verdades e negar a outra ou então assumir ambas as proposições como falsas e negá-las igualmente. Porém, a dialética não é regida pelo princípio da não-contradição, mas sim pelo princípio da coerência:

O princípio que rege a dialética não é o princípio da não-contradição, mas o princípio da coerência, que nega-conserva o princípio da nãocontradição. O princípio da coerência conserva a importância da contradição para a razão, mas nega que ela seja aquilo que a impossibilita, pois razão é movida pela contradição, sendo o que ela é em-si-mesma. O princípio da coerência é a identidade-diferenciada de dois outros princípios [o princípio da identidade e o princípio da diferença]. (...) Quando estes dois princípios se encontram, três coisas podem acontecer. Um dos dois permanece enquanto o outro desaparece. Os dois desaparecem e nada resta. Na terceira opção entra em cena o princípio da coerência, que funciona por meio de uma contradição concreta. (...) O que na razão analítica é excludente, na razão absoluta é includente. O que em uma paralisa a ação da razão para outra é o combustível do seu movimento. Na dialética a contradição existe, não é impossível, e é através dela que a razão reflexiona em-si-mesma se reencontrando no interior do próprio real.

O princípio da coerência é a unidade dos dois princípios que aparentemente se excluem. Identidade é aquilo que não é diferença e diferença é aquilo que não é identidade. O ser de um é o não ser do outro, e por isso o conceito de identidade é a negação do conceito de diferença e o conceito de diferença é a negação do conceito de identidade. Os dois só são coerentes consigo por incluírem na sua afirmação a negação do outro. A identidade do princípio da identidade consigo mesmo só se dá a partir da diferença com o princípio da diferença, assim como a identidade do princípio da diferença consigo mesmo só ocorre a partir da diferença com o princípio da identidade. Identidade contém a diferença em-si e a diferença contém a identidade em-si. Esse é o princípio da coerência, identidade da identidade e da diferença, que é o conceito absoluto, cujas manifestações concretas são o objeto de estudo da dialética (DANTAS, s/d, p. 31–32).

Dantas nos ajuda a compreender o princípio da coerência da lógica dialética. A lógica tradicional aristotélica apresenta-nos com dois princípios que mostram contradições. De um lado temos o princípio da identidade que apresenta o objeto da razão, por outro, desse princípio temos que aquilo que não é esse objeto – ou seja, é diferente – contradiz esse objeto e, pelo princípio da não-contradição, ou um desses objetos é eliminado ou ambos são pois não podemos ter duas verdades contraditórias, muito menos encontrar um meio-termo a partir dessa contradição, pelo princípio da exclusão do terceiro. Mas na lógica dialética, criamos com o princípio da coerência uma possibilidade de lidar com as diferenças. Enquanto o princípio da não-contradição e da exclusão do terceiro são necessariamente excludentes, o princípio da coerência permite incluir as diferenças em uma tentativa de encontrar algum terceiro ponto de trabalho.

E talvez seja aqui o ponto de diferença do pensamento junguiano para o pensamento hegeliano, que faz com que sua lógica não seja estritamente dialética – ou ao menos não seja nomeadamente dialética, por mais que ele assim o faça ao nomear seu método clínico

(Jung, 1985, p. 14). Ao lidar com os opostos, as antinomias e as diferenças, ele assim o faz pensando psicologicamente através da Função Transcendente, que oferece uma base psicológica para esse trabalho. É quase como dizer que, independente da ordem lógica que possamos pensar as nossas teorias, métodos e técnicas científicas, é através dessa função psicológica que a nossa psique trabalha, é assim que os sintomas, os sonhos, o sofrimento irão aparecer: como tentativas às vezes bem sucedidas, às vezes fracassadas, de encontrar uma ponte entre essas contradições e permitir que a vida prossiga, através da tensão entre esses contrários, através da mudança de atitude de um lado ao outro, sem cair assim no erro da enantiodromia, que “não é a solução do problema, porque em sua desorganização é tão cega quanto em sua organização” (JUNG, 2014, p. 84), pois permanece unilateral. Jung estaria descrevendo como nossa psique funciona de forma não-aristotélica e, reciprocamente podemos pensar como a lógica aristotélica serve justamente para evitar encontrar as soluções psicológicas que muitas vezes são patológicas.

Na dialética hegeliana, diante da oposição entre Tese e Antítese, busca-se de forma coerente um terceiro ponto, a Síntese, algo também compreendido por Jung, mas através da Função Transcendente:

Visto de dentro, a antítese é o desdobramento do que estava implícito na tese e a síntese é a re-interiorização da antítese na tese, agora enriquecida pela negação interna que sofreu. O que se apresenta aqui é uma unidade que nega a si-mesma, mas é em-si-mesma essa negação de si. Como a lógica [formal, aristotélica] é extensiva, excludente, ela vê a tese e a antítese como externas uma à outra e a síntese acontecendo através de um terceiro, também externo, que intermedia tese e antítese, dando origem a um quarto que apesar de sintetizar os contrários, também é externo a ambos. Esse outro externo que intermedia os opostos é a imaginação. Para Jung era na fantasia que todos os opostos estavam unidos, e a função transcendente era essencialmente uma operação da imaginação (DANTAS, s/d, p. 9).

Jung compreende na realidade da psique esse processo de lidar com as oposições, os contrários, através da fantasia e da imaginação. Um fator interessante a se considerar aqui dentro da história da construção de sua teoria, no livro *Símbolos da Transformação* (inicialmente *Metamorfoses e Símbolos da Libido*, de 1912). Aqui, Jung lida com o pensamento de fantasia como sendo oposto ao que ele chama de pensamento dirigido, sendo o primeiro relacionado ao funcionamento inconsciente e o último, à consciência (JUNG, 2016, parag. 11). Já o pensamento não-dirigido é o pensamento que se aproxima da fantasia, ou é a própria fantasia (JUNG, 2016, parag. 18–20). Nesse livro vemos como a fantasia ainda é vista como oposição – ou antítese – da cultura, da consciência, mas mais adiante, em 1921 no livro *Tipos Psicológicos* ele reconhece a fantasia não como uma oposição inconsciente à consciência, mas como uma síntese – resultado da função transcendente – entre outros dois polos, a saber, o princípio das idéias, o *esse in intellectu*, e o princípio da materialidade, o *esse in re*:

Pareceu-me necessário trazer em detalhes a exposição fundamental de Kant, porque é exatamente aqui que encontramos a divisão mais clara entre *esse in intellectu* e *esse in re*. Hegel se opõe a Kant pois não se pode comparar o conceito de Deus com cem táleres imagináveis. Mas, diz Kant, com razão, que a lógica abstrai de todo conteúdo, pois não seria mais lógica se prevalecesse um conteúdo. Como sempre, não existe, entre o lógico ou-ou, um *tertium*, sobretudo do ponto de vista da lógica. Mas entre *intellectus et res* ainda existe *anima* e este *esse in anima* torna supérflua toda a argumentação ontológica (JUNG, 2019, p. 59).

Jung reconhecia a limitação da lógica que colocava entre o intelecto e a materialidade uma contradição. Seria o mundo formado e compreendido apenas através das ideias, defendido pelo idealismo, ou então o mundo seria formado por matéria sensível, tangível que independe do sujeito que pensa sobre ela? Esse é o debate que Jung está tentando compreender nessa parte do livro estudando a filosofia medieval dos Universais – ou categorias universais do conhecimento, análogos às ideias puras de Platão, que serviriam de base para toda a realidade sensível – e suas duas formas de compreendê-los, ou como meras palavras ou sopros de voz – a posição dos nominalistas – ou como apontando para uma realidade objetiva e concreta – a posição dos realistas. Logicamente, um negava a possibilidade de verdade do outro lado, mas Jung reconhece que há sim uma possibilidade de encontrar um terceiro ponto, se compreendermos a natureza dessa oposição, que ele descreve em seu estudo ao analisar a proposta de Abelardo, o conceitualismo, para a oposição histórica entre nominalismo e realismo, por mais que em si tenha sido falha e ainda mantida-se unilateral (JUNG, 2019, p. 65).

Ainda assim, devemos reconhecer que houve uma tentativa de conciliação, por mais que ela permanecesse unilateral e não levasse em consideração o ponto de comunicação entre os opostos, a perspectiva psicológica do *esse in anima*. A unilateralidade do conceitualismo está no fato de ser ainda uma proposição intelectual para um problema da realidade, ignorando o aspecto material do problema, pois um conceito é também uma construção do intelecto, do pensamento, tal qual é o discurso ou são as palavras.

Toda expressão lógico-intelectual, por mais perfeita que seja, retira da impressão objetiva sua vitalidade e imediatidade. Ela tem que fazer assim para poder chegar a uma formulação. Com isso se perde, no entanto, o que parece ser o mais essencial para a atitude extrovertida: a relação com o objeto real. Não há, portanto, nenhuma possibilidade de encontrar, através de uma ou outra atitude, uma fórmula de conciliação satisfatória. E mesmo que seu espírito o suportasse, o homem não poderia persistir nessa divisão que não diz respeito apenas a uma filosofia longínqua, mas ao problema diuturno do relacionamento do homem consigo mesmo e com o mundo. E como, no fundo, é desse problema que se trata, a divisão não pode ser resolvida discutindo-se os argumentos dos nominalistas e realistas (JUNG, 2019, p. 65).

Diante desse problema, precisamos encontrar uma outra solução. A discussão filosófica, lógico-intelectual, pode servir para os caminhos e objetivos filosóficos, mas para a realidade da psicologia, limitar-nos apenas a essa realidade é ignorar o outro lado

da relação do sujeito com o mundo objetivo real, campo onde residem os fenômenos psicológicos estudados e trabalhados. Essa é a preocupação de Jung ao construir sua teoria, não apenas compreendê-la lógico-intelectualmente mas também oferecer uma ferramenta de trabalho que compreenda a relação do sujeito com seu mundo e por isso há a necessidade de uma compreensão psicológica. A compreensão do fundamento de sua psicologia através do conceito de Função Transcendente e sua dialética dos opostos nos permite entender como a perspectiva psicologia, o *esse in anima*, nos ajuda a ter a base para resolver esse problema tanto científica quanto empiricamente.

CONCLUSÃO

O projeto de uma psicologia como ciência carrega o fardo de precisar conciliar vários pressupostos que entram em contradição por conta da natureza de seu fenômeno, o ser humano. Muitas propostas de psicologia, por conta disso, tentam afastar-se das humanidades e correr para os amparos da lógica e métodos das ciências da natureza, mas isso faz com que os fenômenos psicológicos sejam vividos como impulsos neuroquímicos ou determinações sócio-econômicas de determinantes materiais da sociedade. Nenhuma delas leva em consideração a experiência do sujeito em primeira pessoa, sua subjetividade.

Os projetos de psicologia como ciência humana já trazem outro dilema, descrito por Castañon da seguinte maneira:

O dilema imposto por esta escola filosófica [positivismo] aos cientistas psicológicos é o da pretensa obrigação de escolher entre duas alternativas, porque não dizer, catastróficas: devem eles distorcer a imagem de homem para adequá-la ao método científico legado pela ciência moderna ou, então, abandonarem a ciência moderna e criarem sua própria versão idiossincrática de método de investigação, que se adeque a sua imagem de ser humano (CASTAÑON, 2007, p. 105).

Como os cientistas humanos não pretendem desumanizar seu objeto de estudo, o que sobra seria fazer uma própria versão idiossincrática de ciência, que não segue os mesmos caminhos clássicos das ciências modernas. E esse foi o caminho proposto por Jung em sua obra. Diante da incapacidade lógica de lidar com determinados fenômenos humanos, ele propôs outras duas ferramentas, a sincronicidade e a função transcendente, uma para dar conta das limitações da causalidade e a segunda para dar conta das limitações da lógica formal, ambas partindo da experiência psicológica subjetiva como base de compreensão.

Vale frisar aqui que a sincronicidade não se pretende ser uma substituta ao princípio da causalidade, apenas uma alternativa quando esse princípio não se apresenta como a ferramenta lógica mais adequada; muito menos a função transcendente deve ser utilizada como pressuposto lógico total, pois ela é descritiva de um processo psicológico complexo que nos ajuda a compreender como nossa psique funciona de forma dialética e como,

consequentemente, podemos compreender os fenômenos psicológicos de forma dialética, partindo-se, inicialmente, da experiência do sujeito, principalmente diante das várias contradições que eles nos apresentam.

REFERÊNCIAS

CASTAÑON, G. A. Psicologia Humanista: a história de um dilema epistemológico. **Memorandum**, v. 12, p. 105–124, 2007.

DANTAS, A. **Psicologia Dialética: Uma crítica interna à psicologia junguiana**. 2a Edição ed. São Paulo: Clube de Autores, 2019.

DANTAS, A. **Psicologia: Analítica ou Dialética?** Symbolon - Estudos Junguianos, , s/d. Disponível em: <http://www.symbolon.com.br/artigos2.htm>. Acesso em: 20 jul. 2021

ELLENBERGER, H. F. **The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry**. London: Fontana, 1994.

FIGUEIREDO, L. C. M.; SANTI, P. L. R. DE. **Psicologia, uma (nova) introdução; uma visão histórica da psicologia como ciência**. 2a Edição ed. São Paulo: EDUC, 2000.

FONTANA, J. A solução de Karl Popper para o problema da indução. **Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura**, v. II, n. 8, p. 55–62, 12 2006.

GHIRARDELLI JUNIOR, P. **História Essencial da Filosofia**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009. v. 1

GIEGERICH, W. A serious misunderstanding: Synchronicity and the generation of meaning. **Journal of Analytical Psychology**, v. 57, n. 4, p. 500–511, 2012.

JUNG, C. G. A Prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Petrópolis: Vozes, 1985. v. 16/1

JUNG, C. G. **Sincronicidade**. Petrópolis: Vozes, 1991. v. 8/3

JUNG, C. G. **A energia psíquica**. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 8/1

JUNG, C. G. **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 2014. v. 7/1

JUNG, C. G. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 2016. v. 5

JUNG, C. G. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2019. v. 6

MILLER, J. C. **The transcendent function: Jung's model of psychological growth through dialogue with the unconscious**. Albany: State University of New York Press, 2004.

MOUTINHO, L. D. S. Humanismo e anti-humanismo Foucault e as desventuras da dialética. **Natureza humana**. v. 6, n. 2, p. 171–234, dez. 2004.

MYERS, S. The five functions of psychological type. **Journal of Analytical Psychology**, v. 61, n. 2, p. 183–202, 2016.

POPPER, K. R. **Conjecturas e Refutações**. Tradução: Sérgio Bath. 5. ed ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

SOLOMON, H. The Transcendent Function and Hegel's Dialectical Vision. **Journal of Analytical Psychology**, v. 39, p. 77–100, 1994.

VON FRANZ, M.-L. **Adivinhação e sincronicidade: a psicologia da probabilidade significativa**. São Paulo: Editora Cultrix, 2003.

XAVIER, C. R. A história do inconsciente ou a inconsciência de uma história? **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 16, n. 1, p. 54–63, jun. 2010.